

JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER

VERSOS SAGRADOS DE IFÁ

NÚCLEO ORDENADOR DOS COMPLEXOS

RELIGIOSOS DE MATRIZ IORUBÁ

NAS AMÉRICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA

LATINA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

SÃO PAULO

2004

JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER

VERSOS SAGRADOS DE IFÁ

NÚCLEO ORDENADOR DOS COMPLEXOS

RELIGIOSOS DE MATRIZ IORUBÁ

NAS AMÉRICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA
LATINA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor

Área de concentração: Comunicação e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga

SÃO PAULO

2004

Ficha Catalográfica

Xavier, J. T. P.

Versos Sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz iorubá nas Américas / Juarez Tadeu de Paula Xavier – São Paulo: s.n., 2004. – 313 p.

Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga

1. Equivalências Universais 2. Iorubá 3. Nagô (Brasil) 4. Lucumí (Cuba) 5. Orixá 6. Panteão 7. Divinação 8. Iniciação I. Título

VERSOS SAGRADOS DE IFÁ
NÚCLEO ORDENADOR DOS COMPLEXOS RELIGIOSOS DE MATRIZ IORUBÁ
NAS AMÉRICAS

JUAREZ TADEU DE PAULA XAVIER

BANCA EXAMINADORA

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

Tese defendida e aprovada em: ____/____/____

DEDICATÓRIA

À Patrícia Alves Matos Xavier (Mulher)

À Bolaji Alves Matos de Paula Xavier (Filha)

À Regina de Paula (Mãe)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Kabengele Mumanga

À Profa. Dra. Ronilda Ribeiro

À Profa. Dra. Dilma de Melo Silva

Ao Prof. Clóvis Moura (em memória)

**Família intelectual a qual me ligo, com prazer e
gratidão.**

SUMÁRIO

	Página
RESUMO	xiii
RESUMEM	xiv
ABSTRACT	xv
APRESENTAÇÃO	01
CAPÍTULO 1	
ARQUITETURA METODOLÓGICA DOS ESTUDOS DA RELIGÃO DE	
MATRIZ IORUBÁ	09
1.1. A construção da “menor valia” das religiões de matrizes africanas	10
1.2. A trilha percorrida pelas pesquisas do universo religioso afrodescendente	13
1.3. Repressão eurocêntrica à estrutura religiosa	20
1.4. A intolerância religiosa na esfera pública, hoje	24
1.5. O campo de combate religioso	28
1.6. Nova arquitetura metodológica nas pesquisas dos complexos religiosos africanos	31

CAPÍTULO 2**AS TEIAS ENTRELAÇADAS PELA ORALIDADE AFRICANA 36**

2.1.Aspectos sagrados e divinos da oralidade africana	37
2.2.Aspectos da metodologia da oralidade africana	40
2.3.Aspectos da oralidade Iorubá	41
2.4.Aspectos da oralidade Iorubá nas Américas	43
2.5.Aspectos da oralidade Iorubá no Brasil e em Cuba	45
2.6.Densos, ressemantizados e reinventados	49
2.7.Funções do mito na narrativa ancestral	53
2.8.Marcos Teóricos: Bastide, Ortiz e Campbell	54

CAPÍTULO 3**ÒSÈTÙÁ: CHASSI DAS EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS IORUBÁ 62**

3.1.Exu carrega e transporta oferendas	63
3.2.Equivalências Universais da Tradição Iorubá	77

CAPÍTULO 4**EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS: UNIVERSO DE CONVERGÊNCIA DA ORALIDADE 86**

4.1.Complexo religioso Iorubá	88
4.2.Aspectos da estrutura religiosa Iorubá preservados pela cultura oral	93

4.3.Orixá: designação genérica adotada nas Américas	96
4.4.Simetrias e assimetrias nas Equivalências Universais Iorubás	99
4.5.Anatomia dos orixás forjada pelas teias da oralidade	101
4.6.Oralidade na divinação Iorubá	132
4.6.1.Reordenação da divinação no sistema Nagô	141
4.6.2.Reordenação da divinação no sistema Lucumí	149
4.7.Oralidade no sistema de iniciação Iorubá	156
4.7.1.Reordenação do processo de iniciação Nagô	161
4.7.2.Reordenação do processo de iniciação Lucumí	167
CAPÍTULO 5	
ORATURAS TECIDAS PELOS SACERDOTES	174
5.1.Sacerdotes entrevistados	177
5.2.José Tadeu de Paula Ribas	178
“Coisas de Exu”	178
Umbanda	178
Iniciação Sacerdotal	181
Desafricanização	184
Transição Sacerdotal	185
Panteão Aberto	186
Sistema Divinatório	207
Processo de Iniciação	212
5.3.Miguel “Willie” Ramos	220
“Somos muito Oyo”	220

Apresentação	220
Panteão	221
Processo de Iniciação	225
Atribuições Sacerdotais	227
Ibacêntrico	228
Estrutura Sacerdotal	229
Versos Sagrados de Ifá	230
Oyocentrismo	231
Fragmentos de uma história	233
Lucumí	234
5.4.Equivalências Universais na oratura dos sacerdotes	236
5.4.1.Análise da entrevista com José Tadeu de Paula Ribas	236
Panteão	236
Palavras-Chave	243
Resumo	245
Sistema de Divinação	245
Palavras-Chave	247
Resumo	248
Sistema de Iniciação	248
Palavras-Chave	250
Resumo	250
5.4.2.Análise da entrevista com Miguel “Willie” Ramos	252
Panteão	252
Palavras-Chave	253
Resumo	254

Sistema de Divinação	254
Palavras-Chave	256
Resumo	256
Sistema de Iniciação	257
Palavras-Chave	258
Resumo	259
5.5. Da memória coletiva à coletivização da memória	259
Panteão	260
Divinação	263
Iniciação	265
5.6. Metamorfoses da oralidade Iorubá nas Américas	
em três fases históricas	267
Primeira Fase	268
Segunda Fase	270
Terceira Fase	271
CAPÍTULO 6	
O FIM E UM NOVO INÍCIO	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	275
6.1. A importância dos estudos das religiões de matrizes africanas contemporaneamente	275
6.2. A etapa atual do combate ao preconceito, à discriminação e ao racismo	279
6.3. Nova arquitetura metodológica para os estudos das religiões	

de matrizes africanas	282
6.4.Ensinamentos da oralidade africana	288
ANEXOS	291
A – Carta aberta ao público	292
B – Carta aberta ao público	293
C – Diário Oficial do Estado da Bahia (Decreto)	296
D – Propostas de combate à intolerância religiosa	298
E – Cenário da religiosidade e das religiões de matrizes africanas no Brasil	300
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	303

RESUMO

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Versos Sagrados de Ifá*. núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz iorubá nas Américas. São Paulo, 2004, 313 p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP).

Os Versos Sagrados de Ifá formam o chassi matricial da reorganização dos complexos religiosos da civilização iorubá nas Américas. Pela via da transmissão oral, eles foram legados aos afrodescendentes americanos, que reordenaram as equivalências universais da religião – panteão, sistema divinatório, sistema de iniciação – num cenário hostil. As equivalências deram aos descendentes iorubás – nagôs e lucumís – elementos de identidades para a reconstrução de sua territorialidade, com a preservação dos seus princípios e valores ancestrais, centrados numa ética absoluta ante ao sagrado e sua imanência. A pesquisa de campo indicou que a oralidade iorubá atravessou três fases na sua linha de transmissão: mobilização da memória coletiva, pesquisas acadêmicas e trânsito triangular dos sacerdotes (Nigéria, Brasil e Cuba). O modelo de análise partiu da constatação da existência de três núcleos no seio da tradição iorubá nas Américas – denso, ressemantizado e reinventado – e as funções precípua do mito – mística, cosmológica, sociológica e pedagógica. Os dados obtidos sugerem a necessidade de uma nova arquitetura metodológica, que tenha o universo tradicional iorubá como seu centro de observação, para o resgate dos seus valores éticos - instrumentos indispensáveis no estágio atual do combate ao preconceito, à discriminação e ao racismo.

Palavras-chave: Versos Sagrados de Ifá; Equivalências Universais; Núcleo Denso; Núcleo Ressemantizado; Núcleo Reinventado; Preconceito; Discriminação Racial; Racismo.

RESUMEN

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula Xavier. *Versos Sagrados de Ifá*: núcleo ordenador de los complejos religiosos de la matriz ioruba en las Américas. São Paulo, 2004, 313 p. Tesis (Doctorado). Programa de Posgrado en Integración de la América Latina de la Universidad de Sao Paulo (Prolam/USP).

Los Versos Sagrados de Ifá forman lo chasi matricial de la reorganización de los complejos religiosos de la civilización ioruba en las Américas. Por la vía de transmisión oral, ellos fueran legados a los afrodescendientes americanos que reorganizaran las equivalencias universales de la religión – panteón, sistema divinatorio, sistema de iniciación – en un escenario hostil. Las equivalencias dieron a los descendentes iorubás – nagôs y lucumís – elementos de identidad para la reconstrucción de su territorialidad, con la preservación de sus principios y valores ancestrales, concentrados en una ética absoluta ante al sagrado y su propia esencia. La encuesta de campo indico que la oralidad ioruba atravesó tres fases en su línea de transmisión: movilización de la memoria colectiva, encuestas académicas y tránsito triangular de los sacerdotes (Nigeria, Brasil y Cuba). El modelo de análisis surgió de la constatación de la existencia de tres núcleos en lo seno de la tradición iorubá en las Américas – núcleos denso, ressemantizado y reinventado – y las funciones esenciales del mito – mística, cosmológica, sociológica e pedagógica. Los datos logrados sugieren la necesidad de una nueva arquitectura metodológica que tenga el universo tradicional ioruba como un centro de observación para lo rescate de sus valores éticos, instrumentos indispensáveis en lo estadio actual del combate ao juicio preconcebido, discriminación y racismo.

Palabras-Llave: Versos Sagrados de Ifá; Equivalencias Universales; Núcleo Denso; Núcleo Ordenador; Núcleo Reinventado; Juicio Preconcebido; Discriminación Racial; Racismo.

ABSTRACT

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula Xavier. *Sacred Verses of Ifá*: organizational nucleus of the religious complexes of the matrix iorubá in the Americas. São Paulo, 2004, 313 p. Thesys (PHD). Master Degree Thesys in Integration from the Latin America from the University of Sao Paulo (Prolam/USP).

The Sacred Verses of Ifá form the matricial chassis from the re-organization of the religious complexes from the iorubá civilization in the Americas. By oral transmission, they were led to their African-American decent that re-ordered the universal equivalences from the religion – pantheon, divinatory system, system of initiation – in a hostile setting. The equivalences gave to the descending iorubás – nagôs and lucumís – elements of identities for the reconstruction of their territoriality, preserving their principals and ancestral values, centered in an absolute ethic to the sacred and their immanency. Field research indicated that the orality iorubá that traveled through three phases in the their line of transmission: mobilization from the collective memory, academic researches and triangular traffic of the priests (Nigeria, Brazil and Cuba). The model of analysis started from the discovery of the existency of three nucleus in the breast from the tradition iorubá in the Americas – dense, ressemantizado and reinvented – and the assential functions of the myth – mystical, cosmologic, sociological and pedagogical. The facts obtained suggested the need of a new methodological architecture that has the traditional universe iorubá as their center of observation, for the rescue of their ethical values – indispensable instruments in the present period of training to battle the prejudice, discrimination and the racism.

Key-words: Sacred Verses of Ifá; Universal Equivalences; Dense Nucleus; Nucleus Ressemantizado; Nucleus Reinvented; Prejudice; Racial Discrimination; Racism.

APRESENTAÇÃO

Agora é o homem quem conduz Eégún, mas ninguém deve zombar da mulher, pois ela nos trouxe ao mundo. Nada poderão fazer os homens na terra, se não obtiverem da mão das mulheres. Òbàrisà canta:

"Dobrai o joelho para a mulher / A mulher nos pôs no mundo. / Assim somos seres humanos. / A mulher é a inteligência da terra. / Dobrai o joelho para a mulher"

Mito da criação da roupa de Eégún

Ancestrais masculinos

APRESENTAÇÃO

No ano de 1999, este pesquisador teve a honra de poder participar da festa em que se comemorava os 60 anos de iniciação da *iyalorixá* Maria Stella de Azevedo Santos, *Iya Stella (Ode Kayodé)*, *iyalorixá* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador (Bahia)². A abertura do evento foi na quinta-feira. No dia seguinte, pela manhã, o pesquisador foi ao *Ilê Obatalá* para saudar o *orixá*. Lá, ele teve uma visão extraordinária.

Das pequenas casas construídas há muitos anos atrás saíam mulheres negras, cobertas de branco, com saias de rodas, rendadas, contas, colares e pulseiras, e uma altivez de “rainhas africanas”. O quadro fez lembrar Pierre Fatumbi Verger, ao dizer que quando *orixá* se manifesta numa dessas mulheres e vai embora, fica um rastro de magnitude do *axé* da deidade. Faxineiras, cozinheiras, lavadeiras, domésticas, tornam-se soberanas pelo poder de transformação do *axé*.

Ao ver aquelas cabeças erguidas e os olhares projetados à frente, o pesquisador pensou: “anos de militância política no movimento social de negros não dariam tanta auto-estima, dignidade, coragem e altivez”. Aquelas mulheres conheciam sua *identidade mais profunda*, sua identidade ancestral, como dissera Hampâté Bâ ao falar dos novos pesquisadores africanos, estudiosos da tradição.

No início desta pesquisa de doutoramento, essa idéia correu em direção à cabeça do pesquisador. Esta tese faz parte do esforço de um afrodescendente para conhecer sua “*identidade profunda*”, para ir ao encontro de suas raízes: viagem às vezes solitária, às vezes penosa, mas imprescindível para a construção da auto-estima negra, legado que esta geração deverá colocar à disposição das futuras gerações de negras e negros brasileiros.

¹ O caçador traz alegria

² Fundado em 1910 - pela mitológica *iyalorixá* Eugênia Anna dos Santos, *Oba Biji*.

Três decisões foram fundamentais para a realização desta pesquisa: 1. dar continuidade à pesquisa iniciada para a dissertação de mestrado, 2. não revelar “segredos sagrados” do complexo religioso, e 3. trazer o texto para um grau de compreensão da militância política do movimento negro, iniciados ou não nas diversas tradições africanas aportadas no país.

Na pesquisa de mestrado, o estudo centrou-se na construção teórica das chamadas *equivalências universais* da religião de matriz *iorubá*. Pela metodologia adotada, procurou-se palmilhar as simetrias e assimetrias dos núcleos que encapsulavam os saberes e conhecimentos dessa civilização africana. Optou-se pelos estudos do panteão, do sistema de divinação e do sistema de iniciação religiosa. O trabalho de campo da dissertação foi amplo o suficiente para criar uma densa massa de dados e entrevistas, com sacerdotisas e sacerdotes brasileiros, cubanos, norte-americanos e africanos. Esse banco de dados serviu de base de apoio para esta pesquisa. Ela é uma continuidade, em estágio superior, da dissertação feita e aprovada em 2000, no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP).

A mesma preocupação da dissertação foi reciclada para a pesquisa desta tese: não violar segredos de dentro do “quarto-do-santo”. No afã de tornar o relato “original”, muitas vezes corre-se o risco de não se observar as fronteiras éticas que separam o sacerdote do pesquisador. Dois perigos rondam essa fronteira tênue: a observação crítica e objetiva - sem cair na repetição da profissão de fé da *neutralidade axiológica*, impossível no plano da prática mas reivindicada no teórico - e assegurar a confiabilidade das fontes.

No primeiro caso, o caminho foi assumir a ética da responsabilidade, em contraposição à ética da irresponsabilidade. O mergulho nesse campo de pesquisa é um mergulho no rio onde nada o pesquisador. Violar as tradições e os segredos recebidos é violar-se e tornar-se não merecedor da riqueza colocada à sua disposição. É quebrar a

corrente da linha de transmissão de valores ancestrais. A ética da responsabilidade implica o conceito de deontologia (enunciado da verdade) e de teleologia (as conseqüências sociais dos seus enunciados). Assim, para esta pesquisa procurou-se, no limite, criar o distanciamento possível no âmbito psicológico e desejável no âmbito acadêmico, ao descartar toda e qualquer vinculação de “família religiosa” com as fontes de pesquisa.

No segundo caso, foi assumida a postura de absoluta confiabilidade entre entrevistador e entrevistados, baseado em um acordo “apalavrado”: o entrevistado falaria abertamente, desde que o entrevistador tivesse a sagacidade e a responsabilidade de filtrar as informações que pudessem revelar segredos sagrados e criar constrangimentos religiosos. Assim, adotou-se o procedimento de, transcritas as entrevistas, remetê-las aos entrevistados. O compromisso implicou autonomia total aos critérios de seleção do pesquisador. Os entrevistados não se imiscuíram no conteúdo das entrevistas, nem no das análises. As entrevistas foram remetidas sem que houvesse restrições ao conteúdo publicado pela pesquisa.

A última decisão foi produzir um texto que assegurasse o maior grau de compreensão possível para os militantes do movimento negro. Um trabalho acadêmico do universo negro deve ser colocado à disposição da militância, independente dos méritos do seu valor científico. Todo o pedaço ou retalho de pesquisa é um fragmento precioso para a jovem militância negra, sedenta de conhecimentos. Por isso, nesta pesquisa, adotou-se o mesmo procedimento adotado por Pierre Fatumbi Verger: transcrever para o português a maior quantidade possível de palavras e expressões iorubás³. Como escrever *Oxum* ao invés de *Oṣun*. Essa regra apenas foi colocada de lado nas citações literais.

³ Na língua iorubá, o acento grave indica o tom baixo; o acento agudo indica o tom alto, e os tons médios não levam acento. As consoantes têm a mesma pronúncia do português, com as seguintes exceções: “g” é sempre *duro* (como na pronúncia da palavra *água*); “h” é sempre *aspirado*; “j” é sempre “dj” (como na pronúncia de *adjetivo*); “p” se pronuncia “kp”; “s” é sempre *sibilante*; “ṣ” se pronuncia “ch” (como na palavra *chave*). As vogais “a”, “i” e “u” têm a mesma sonoridade que no português. “E” pronuncia-se como nas palavras: *este, você, bebê, ele, deste*; “ē” pronuncia-se como em: *Zeze, fizer, mulher, vier*; “o” pronuncia-se como em: *vovô, flor, vou, estou, olhou*; e “ō” pronuncia-se como em: *vovó, filô, pior, socô*.

Para atingir esses objetivos, a pesquisa percorreu as seguintes fases: definição do campo de pesquisa, definição do quadro teórico de referência, construção da hipótese de trabalho, definição do recorte da pesquisa, escolha dos instrumentos de captação dos dados em campo, análise descritiva e análise interpretativa.

O campo de pesquisa desta tese é o princípio ancestral africano, veiculado pelos *Versos Sagrados de Ifá*, no complexo religioso *iorubá* nas Américas. Nesta pesquisa, discutem-se os valores éticos deste complexo religioso transmitidos pela cultura oral e como eles projetam e constroem cenários do universo civilizatório iorubano.

O quadro teórico mobilizado para o estudo desse campo de pesquisa tem um ponto de apoio nos estudos das tradições africanas (Hampâté Bâ e Vansina), um na antropologia (Bastide e Ortiz) e outro no estudo de mitos (Campbell e Eliade). Desse quadro teórico partiram os conceitos básicos desta tese: *equivalências universais* (panteão, sistema divinatório e sistema de iniciação religiosa); existência de núcleos *densos, ressemantizados e reinventados* nas equivalências universais; e as funções do mito nas sociedades tradicionais, dos tipos: *místicas, cosmológicas, sociológicas e pedagógicas*.

A hipótese formulada partiu dos estudos sobre essas equivalências universais, sobre o papel ordenador que os *Versos Sagrados de Ifá*, transmitidos pela cultura oral, tiveram na construção dessas instâncias de conhecimento e de identidade.

O recorte da pesquisa foi o estudo das equivalências, com o registro de suas simetrias e assimetrias. Os instrumentos de captação de dados foram: a “observação presente” nas casas e terreiros de tradição *iorubá* e as “entrevistas” com sacerdotisas e sacerdotes brasileiros, cubanos, norte-americanos e africanos. Foram escolhidas duas entrevistas entre as várias realizadas, por terem sido consideradas suficientes para a análise qualitativa das identidades do complexo *iorubá* nas Américas.

A análise descritiva, de caráter qualitativo, baseou-se na construção de um relato corrido, sem perguntas e respostas “pingue-pongue” e sem grandes citações no corpo da tese. Optou-se pela edição do texto, segundo os critérios definidos acima, sem a alteração do conteúdo das entrevistas. A análise interpretativa foi feita a partir das equivalências universais, com destaque de palavras-chaves que enunciavam simetrias e assimetrias nas falas dos sacerdotes entrevistados.

Essa aventura humana e intelectual no universo do pesquisador resultou em uma tese com seis capítulos, com o título **“Versos Sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz iorubá nas Américas”**. Segue abaixo a descrição de cada um dos capítulos que compõem esta tese:

Capítulo 1 – *Arquitetura metodológica dos estudos da religião de matriz iorubá*. Neste capítulo discute-se: a construção da menor valia das religiões de matrizes africanas; as principais linhas de pesquisas desse universo; a repressão desencadeada contra essas manifestações religiosas, com a emergência da intolerância religiosa na esfera pública contemporânea e a transformação do campo religioso em campo de combate ao preconceito, à discriminação e ao racismo. Discute-se ainda a necessidade de elaboração de uma nova arquitetura de pesquisa para os complexos religiosos de matrizes africanas.

Capítulo 2 – *As teias trançadas pela oralidade africana*. Neste capítulo discutem-se os aspectos sagrados e divinos da oralidade africanas; a metodologia desse campo de conhecimento; e a oralidade *iorubá* e seu desdobramento nas Américas, em especial no Brasil e em Cuba. Discutem-se também os conceitos de densidade, ressemantização e reinvenção nos complexos religiosos e as funções do mito nas sociedades tradicionais. Apresentam-se os marcos teóricos que balizaram esta pesquisa.

Capítulo 3 – *Ọsetià: chassi das equivalências universais Iorubá*. Neste capítulo discutem-se, a partir do mito de *Oxetuá* - um dos principais relatos dos *Versos Sagrados de Ifá* -, as informações contidas no corpo literário *iorubá*, quando *Exu* carrega as oferendas para o *orun* e apresenta as *equivalências universais* -- transcendência e imanência -- que darão base ao reordenamento desse complexo religioso pelo mundo afora.

Capítulo 4 – *Equivalências universais: universo de convergência da oralidade*. Neste capítulo discutem-se: o complexo religioso *iorubá*, a estrutura religiosa preservada pela cultura oral; a designação genérica das deidades que controlam o universo iorubano; as simetrias e assimetrias registradas no complexo religioso; a anatomia geral do panteão; a divinação e a iniciação e suas reorganizações nas Américas, no complexo *nagô* e no complexo *lucumi*.

Capítulo 5 – *Oratura tecida pelos sacerdotes*. Neste capítulo apresentam-se as entrevistas - centradas nas equivalências universais - feitas com o *babalaô* brasileiro José Tadeu de Paula Ribas e com o *oriaté* cubano Miguel “Willie” Ramos. Discute-se a transição da memória coletiva para a coletivização da memória; e as três fases da metamorfose da oralidade nas Américas.

Capítulo 6 – *O fim de um novo início – considerações finais*. Neste último capítulo discute-se a importância dos estudos das religiões de matrizes africanas contemporaneamente; a etapa atual da luta contra o preconceito, a discriminação e o racismo; uma nova arquitetura para os estudos das religiões negras; e os ensinamentos da oralidade africana, aclimatados às Américas.

CAPÍTULO 1

ARQUITETURA METODOLÓGICA DOS ESTUDOS DA RELIGIÃO DE MATRIZ IORUBÁ

*Awa o s'oro ile wa o / Awa o s'oro ile wo o / Esin kan o pe /
O ye / Esin kan o pe ka wa na s'oro / Awa o s'oro ile wa o*

*Nós vamos cultuar nosso orixá / Ninguém está contra isso
/ Sim / Ninguém nos diz para nos afastarmos / De nossas
raízes / Vamos cultuar nosso orixá*

Capítulo 1

Arquitetura metodológica dos estudos da religião de matriz iorubá

Os estudos e pesquisas sobre os complexos religiosos de matrizes africanas carregam uma marca de menor-valia em relação à religião católica/cristã. Desde o início sistemático dessas pesquisas – no final do século XIX –, esse padrão se repete, em maior ou menor escala. Em grande parte dessas pesquisas, usa-se um modelo metodológico inadequado aos universos de matrizes africanas. Os modelos, muitas vezes, apresentam de forma fragmentada as cosmologias, estruturas políticas e culturais, organização social e familiar dos grupos humanos africanos. Os modelos têm – em linhas gerais - três aspectos que modelaram o viés de menor-valia para as estruturas religiosas de matrizes africanas nas Américas, em especial nagô e lucumí:

1. **Igreja Católica:** os estudos tomam a igreja católica como modelo de pesquisa – estrutura sacerdotal, estruturas litúrgicas, mitologias e ética religiosa;
2. **Menor Valia:** institui-se a menor-valia das estruturas religiosas de matrizes africanas em relação ao modelo católico e, dentro das estruturas africanas, a menor-valia dos modelos bantu em relação ao ioruba e jeje;
3. **Assimetria:** exercita-se a comparação simétrica para categorias assimétricas, em especial no campo da ética, com a transposição de modelos adotados em estudos de outros complexos para os modelos africanos.

Esses elementos projetam uma sombra de preconceitos sobre as conclusões de várias dessas pesquisas, que ainda servem de modelo para o estudo das religiões de matrizes africanas no Brasil e nas Américas.

1.1. A construção da “menor valia” das religiões de matrizes africanas

Os estudos dos legados africanos nas Américas são marcados pela menor-valia,¹ que se atribui aos complexos desses povos e, no campo religioso², à comparação ao complexo católico-cristão. Essas circunstâncias operam como condicionantes desses estudos e pesquisas, inclusive nos tempos atuais. Como uma *forma cognitiva*, as pesquisas realizadas desde o século XIX trazem, com exceção daquelas que superam os limites conceituais anteriores, em menor ou maior grau, as marcas da menor-valia e a utilização da estrutura religiosa católica/cristã como pano de fundo para o estudo comparativo.

A régua dessa trilha foi dada pelo médico-legista, o maranhense Raimundo Nina Rodrigues, nos estudos realizados na passagem dos séculos XIX e XX. Seus estudos feitos entre os anos de 1890 e 1905 forneceram as bases para as pesquisas posteriores. Na sua obra síntese dos estudos desse período³, Rodrigues (1982) estuda a “anatomia” da presença africana no Brasil e suas manifestações religiosas e culturais: precedências africanas; presenças islâmicas; sublevações negras no país anteriores ao século XIX; remanescentes africanos; línguas africanas; festas populares e folclore; religião; valores sociais africanos e criminalidade. Seus estudos relativos às sobrevivências religiosas, mitológicas e de culto arquitetaram o modelo geral dos estudos posteriores sobre o universo africano no Brasil.

¹ RIBAS, J. T. J. *A experiência religiosa em uma casa brasileira de raiz africana iorubá*, 2001.

² BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*, 1999.

³ RODRIGUES, N. *Os Africanos no Brasil*, 1982.

Rodrigues argumentava que, no país, as práticas religiosas se preservaram na íntegra em relação ao modelo africano. Essas práticas se mantiveram “puras” de influências estranhas. O encontro dos diversos grupos humanos africanos nas Américas, suas comunicações intensas, permitiu a absorção de valores gerais por grupos “restritos de comunidade de africanos”. Formou-se, assim, uma área comum de valores religiosos, culturais e sociais entre os diversos grupos de africanos aportados no país⁴.

De acordo com a análise de Rodrigues, nas influências múltiplas de um grupo sobre o outro, dos diversos povos negros reunidos nas América, pode se sentir a “poderosa ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual nestes casos, se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa” (Rodrigues, 1982: 214-215).

Essa será a base utilizada pelo autor para explicar o conceito de superioridade cosmológica/religiosa dos agrupamentos sudaneses em relação aos bantus⁵, nas Américas.

Todavia, destacava, no “novo mundo”, preservaram-se apenas as práticas mais complexas do culto desses povos que, no período do tráfico dos africanos escravizados, se achavam “mais adiantados” no plano de suas cosmologias. Dessa forma, tais práticas religiosas se impregnavam da contribuição das concepções “religiosas mais acanhadas”.

Com essa leitura como tela de fundo, Rodrigues apresenta quatro aspectos fundamentais que condicionam a reorganização religiosa dos africanos no Brasil –(aspectos esses que se reproduzem em estudos posteriores, de formas diferentes):

⁴ Sudaneses– correspondem aos negros trazidos da Nigéria, do Daomé e da Costa do Ouro: são os iorubás, os ewe, os fon e os fanti-ashantis (chamados mimas), krumanos, agni, zerna e trimini; Civilizações islamizadas– especialmente representadas pelos peuls, mandingas, haussás, tapa, bornu e gurunsi; Civilizações bantus do grupo angola-congolês– representadas pelos ambundas (cassangues, bengalas, dembos) de Angola, congos ou cambindas do Zaire e benguela; Civilizações bantus da Contra-Costa– representadas pelos moçambiques (macuas e angicos) (VERGER, P. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, 1987; RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*, 1982; CARNEIRO, E. *Religiões negras – notas de etnografia religiosa; Negros bantus – notas de etnografia religiosa e de folclore*, 1981; RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*, 1979).

⁵ SELIGMAN citado por RAMOS destaca que se poderia definir os bantus como sendo “todos os negros que se servem da raiz *ntu*, homem, para qualificar os seres humanos. Com o prefixo plural “ba”, teremos o nome “ba-ntu”, ‘os homens da tribo’. E foi este nome que permaneceu na terminologia etnográfica”. (RAMOS, 1979:14)

1. o monoteísmo católico;
2. a idolatria e a mitologia católica que abrangia a massa da população, inclusive os negros mais “inteligentes” e cultos;
3. a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por intermédio da mitologia jeje-iorubá;
4. o “fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas” (1982: 215-216).

De uma só tacada, o legista maranhense apresenta a prática católica como ponto de referência – monoteísmo e mitologia -, estabelece graus variados de “desenvolvimento” mitológicos entre os diversos agrupamentos africanos, aponta o complexo jeje-iorubá⁶ como o mais “avançado” entre os de matrizes africanos e conclui que o “fetichismo” africano, constituído em culto, apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubá. Esses elementos presentes na arguição de Rodrigues se reproduziram nos demais estudos do complexo religioso negro, em particular na relação comparativa dentro do universo africano, entre o complexo iorubá e o bantu, o primeiro tido como superior em relação ao segundo.

Sustentado no conceito de “difusão religiosa”⁷, Rodrigues afirma que os nagôs – nome pelo qual os iorubás são conhecidos no Brasil – assumiram a direção dos agrupamentos negros. Com isso, eles impuseram sua língua e crença aos demais grupos africanos - já que, “reconhecidamente”, segundo o autor, os bantus são de uma “pobreza mítica evidente” (1982: 221).

⁶ Os jejes são os povos provenientes do Daomé, como os ewes (VERGER, P. F. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África, 2000*; FERRETI, S. F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas, 1995*).

⁷ LINTON, R. *O Homem: uma introdução à antropologia, 1976*.

Essa arquitetura conceitual marcou, desde esse período, os principais estudos feitos sobre o universo religioso africano no país e nas Américas. Ela afirma, em síntese, a superioridade religiosa católica em relação às práticas religiosas africanas e entre estas, a superioridade dos nagôs ante os povos bantus.

1.2. A trilha percorrida pelas pesquisas do universo religioso afrodescendente

Na mesma trilha seguiram os passos de Arthur Ramos (1979)⁸. Segundo o autor, os africanos escravizados do reino iorubá⁹ chegaram “regularmente” ao Brasil a partir do século XVIII e começo do XIX. Para ele, a cultura iorubá fora a mais importante das culturas negras a aportar no país. Os iorubás foram os preferidos no mercado de africanos escravizados na Bahia por serem, de acordo com Manuel Raimundo Querino¹⁰ citado por Ramos, “altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos” (1982: 190), repetia Ramos em simetria conceitual com os estudos de Rodrigues.

Para Ramos, os iorubás impuseram aos demais grupos africanos sua estrutura religiosa: processo de iniciação religiosa, sistema oracular de divinação, estrutura hierárquica, fragmentos mitológicos e sistema organizacional. O autor identificara a assimilação dos orixás iorubás por outros “santos” africanos, em especial o grupo jeje, e o sincretismo dos orixás com os “santos” católicos. Tais características reforçavam a idéia de modelo imposto pela igreja católica aos grupos africanos e a predominância dos elementos culturais iorubá em relação à cultura dos demais grupos negros.

⁸ RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*, (1979).

⁹ Os iorubás são povos provenientes de “Oyó, capital yoruba, de Ilorin, de Ijexá, de Ibadan, de Ifê, de Yebú, de Egbá...” (RAMOS, 1979: 189).

¹⁰ QUERINO, M. R. *Costumes africanos no Brasil*, 1938.

Segundo o pesquisador, deu-se com os nagôs a seguinte contradição: o registro da importância das culturas sudanesas, em particular a dos iorubás, e as contribuições “insignificantes” de trabalhos “lingüísticos” sobre a influência iorubá; e, por outro lado, a “pobreza da cultura bantu” e as valiosas contribuições “quibundo” no linguajar do país. Assim, esses estudos levaram alguns “pesquisadores apressados” a apontarem a maior contribuição angola-congolense na cultura brasileira de então. “Acentuo mais uma vez o fato para concluir que uma predominância cultural não se avalia pelo número de indivíduos, mas pelo adiantamento da cultura, em seus elementos essenciais, em seu *paideuma*, como diria Frobenius¹¹. É o que aconteceu com a cultura yoruba, a mais adiantada das culturas negras puras introduzidas no Brasil” (1979: 200-201).

O autor caminha na mesma direção ao analisar a cultura iorubá em Cuba. Apoiado nos estudos do antropólogo cubano Fernando Ortiz, Ramos aponta a predominância da cultura iorubá sobre as demais culturas de procedências africanas. Para ele, a cultura iorubá, por ser a mais adiantada, absorveu as demais culturas africanas na ilha caribenha e impôs seus traços dominantes, como no Brasil (1979: 84)¹².

Na sua leitura comparativa entre o Brasil e Cuba no estudo da cultura iorubá, o autor identifica as semelhanças entre as conclusões dos trabalhos de Raimundo Nina Rodrigues (Brasil) e de Fernando Ortiz (Cuba).

Para o pesquisador baiano, em Cuba como no Brasil, a religião iorubá era predominante em relação às demais de matrizes africanas. O autor menciona Ortiz ao indicar as condições que permitiram essa predominância:

1. o número elevado de nagôs escravizados introduzidos em Cuba;
2. a superioridade da cultura iorubá em relação às outras culturas africanas;

¹¹ Leo FROBENIUS. Arqueólogo e antropólogo alemão [29.junho.1873 – 9.agosto.1938].

¹² “Yorubá (Nigéria, Benin y Togo)...Arará los ewe-fo (Benin, Togo y Ghana)...Palo Monte... los congos (Zaire, Congo y Angola) y otros pueblos bantú afines...e los pueblos ejagham, efik, efut y otros de la zona de Cross River (Nigeria y Camerún)”. LACHATAÑERÉ, R. *El sistema religioso de los afrocaribios*, 1992; ESPINO, H.F. *Yoruba: un acercamiento a nuestras raíces*, 1993.

3. a força expansiva dos iorubás;
4. a densidade dessa população;
5. a difusão da língua iorubá.

No seu estudo sobre Cuba, Ramos dá ênfase ao conceito já adotado no Brasil de afirmação da superioridade dos iorubás em relação aos demais grupos. Para ele, a cultura iorubá englobou as outras culturas africanas naquele país.

Depois de percorrer as estruturas religiosas do complexo iorubá no Brasil em Cuba, Ramos afirma que é nítida a influência iorubá. Essa influência evidencia-se nas práticas religiosas, nos cultos, no folclore e na linguagem. Nesse sentido, de acordo com o autor, em Cuba a influência iorubá é idêntica “à da Bahia, onde predominou a cultura yoruba da Costa dos Escravos” (1979: 104).

Espelhado em Nina Rodrigues, Edison Carneiro (2002)¹³ mimetiza Artur Ramos e contribui para consolidar o conceito da superioridade iorubá em relação aos demais grupos africanos. Segundo Carneiro, os africanos sudaneses escravizados eram - em relação aos africanos escravizados de origem bantu - muito mais avançados no plano cultural. Os nagôs dominaram a massa da população negra por serem portadores de uma cultura mais adiantada do que as dos outros grupos. Essa predominância nagô deu-se em todos os campos: social, político, cultural, intelectual e religioso, de acordo com o autor.

Aspectos desse modelo se impuseram na pesquisa do universo religioso de matriz africana. Tempos depois, após a produção teórica desse núcleo central - formado por Rodrigues, Ramos e Carneiro -, eles ainda encontravam ressonâncias nas pesquisas sobre o tema. Um dos aspectos mais consistentes desse modelo foi a comparação desse universo africano com a estrutura religiosa católica. O sincretismo apontado por Rodrigues -

¹³ CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*, 2002.

horizontal [entre os diversos grupos africanos] e vertical [em relação à igreja apostólica romana] - desdobra-se em pesquisas posteriores, em especial quanto à adoção da igreja católica como modelo de estudo.

Mesmo pesquisadores que se colocam em plano distinto, no âmbito conceitual, do “trio de ferro” da pesquisa do universo negro, tomaram a igreja católica como referência para seus estudos sobre a religião de matriz africana.

Em sua pesquisa do candomblé em São Paulo, Reginaldo Prandi (1991)¹⁴ estabelece linhas de comparação entre a igreja católica e o universo religioso de matriz africana. Nesse estudo, o sociólogo “redesenha” a anatomia das religiões afrodescendentes¹⁵ no município.

Numa ampla pesquisa de campo¹⁶ que vasculha os principais terreiros/casas da cidade à época, o autor traça uma linha que vai das casas de umbanda à tradição iorubá “africanizada”, com sacerdotes iniciados na Nigéria ou por sacerdotes nigerianos. Porém, o centro da pesquisa foca-se na ética, código moral e conduta sacerdotal desse universo religioso, desenhado na metrópole de São Paulo.

Em relação à conduta ética das religiões de matrizes africanas, Prandi argumenta que, ao propor a separação com o legado católico – projeto das principais casas de tradição africana¹⁷ – esvazia-se o procedimento ético imposto pelo catolicismo, no processo de sincretismo que caracterizou o início da reorganização religiosa africana no país.

¹⁴ PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo, 1991*; *Herdeiras do axé: sociologia das religiões brasileiras*, 1996.

¹⁵ Conceito utilizado para classificar todos os descendentes de africanos no Brasil, independente da cor de sua pele ou da classificação dada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de preto e pardo. XAVIER, J.T.P. *Exu, ikú e egan: as equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumi – estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba*, 2000.

¹⁶ PRANDI relaciona 60 casas e terreiros.

¹⁷ Anexos 1 e 2. Documentos assinados pelas sacerdotisas Menininha do Gantois, Stella de Oxossi, Tete de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha do Bogum, propondo o fim do sincretismo com o catolicismo. “As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas no II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincrética. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animista, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores e detratores: muros pichados, artigos escritos – ‘Candomblé é coisa do Diabo’, ‘Práticas africanas primitivas ou sincréticas’, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossa casa de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. Ma beru, Olorun wa pelu awon omorisa”.

Segundo Prandi, o movimento de abandono do “sincretismo católico” leva a um “esvaziamento axiológico, esvaziamento de uma ética” que, ainda que tênue, fez-se presente nas comunidades antigas de candomblé. Prandi destaca, porém, a papel conservador da imposição do catolicismo para o controle da religião de matriz africana, no curso de suas formações (1991:213).

Para o autor, o desprendimento do candomblé de suas raízes étnicas, sem os marcadores originais – culto aos ancestrais (*egungun*), por exemplo –, transformou-o numa religião “a-ética”, capaz de oferecer seus serviços religiosos a todos – negros ou não. Desfalecem, de acordo com o autor, as características apresentadas por Roger Bastide¹⁸ – o *Princípio de Corte* (preservação de um patrimônio cultural negro, religião étnica). Na metrópole, o candomblé seria uma “religião universal... aberta a todos, independente de cor, origem e extrato social” (1991:20-21).

O sociólogo conclui que a constituição do candomblé como religião “a-ética” [alheio à ética] deu-lhe vantagens comparativas em relação às religiões éticas, no mercado de serviços religiosos oferecidos na metrópole paulistana.

Assim, a racionalização do jogo de búzios, o atendimento privado com hora marcada, o anonimato e o pagamento dos serviços religiosos, “a presença do pai-de-santo num mercado público regido por regras de eficiência e competência profissional”, com suas regras a-éticas no plano do grupo religioso, “fazem desta religião tribal de desuses africanos uma religião para a metrópole, onde o indivíduo é cada vez mais *bricoleur*” (1991:229)¹⁹.

¹⁸ BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*, 2001.

¹⁹ Jogo de búzios. Prática divinatória realizada com dezesseis búzios, normalmente. (BRAGA, J. *O jogo de Búzios*, 1988). Ebó: sacrifício e oferenda, sacrifício de agradecimento, sacrifício votivos, sacrifício de apaziguamento, sacrifício de prevenção, sacrifício de substituição, sacrifício de fundação, oferendas e comidas secas, sacrifício com sangue animal, ritual de sacrifício ao orixá. BENISTE, J. *Orun àiyé – o encontro de dois mundos – sistema de relacionamento Nagô-Yorubá – entre o céu e a terra*, 1997.

Portanto, mesmo distante – temporal e conceitualmente - dos pesquisadores da virada do século, Prandi opta em ter a igreja e a ética católica como padrão para o seu estudo do candomblé paulista. Reforçando, mais uma vez, a referência católica como modelo de estudo das religiões de matrizes africanas.

Dessa foram, em linhas gerais, de acordo com essas pesquisas, a anatomia conceitual dos estudos do universo religioso afrodescendente no geral, e iorubá no particular, enquadra-se aos seguintes parâmetros, a forma conceitual:

1. **Adoção de um modelo comparativo com a igreja católica.** Esta assume, no modelo comparativo, o padrão exemplar para o estudo. Sua mitologia, estrutura hierárquica, estrutura religiosa, forma de organização e estrutura litúrgica são tomadas como modelo para as pesquisas, desde os primeiros estudos de Raimundo Nina Rodrigues.
2. **A adoção, dentro do universo africano, do modelo iorubá em detrimento dos demais complexos.** Tanto no Brasil como em Cuba, os iorubás foram alçados à condição de modelo para a reorganização dos complexos religiosos de matrizes africanas.
3. **Adoção e aplicação de modelos bem sucedidos em outras áreas de estudo.** Aplicação de modelos sem a necessária adequação metodológica e histórica, como o estudo da ética na prática protestante²⁰.

O complexo de matriz iorubá é tido como de menor-valia ante o modelo católico/cristão. Este, muitas vezes, é tido como superior em relação àquele. Esvazia-se,

²⁰ PRANDI opera com o conceito de ética adotado por Max WEBER em seus estudos sobre a ética protestante. (WEBER. M. *Economia y sociedad*, (1969); tema debatido na disciplina "Religião e Sociedade", ministrada pelo professor doutor Lisias Nogueira Negrão, na FFLCH/USP, entre 14/08/2001 e 10/01/2002).

com esse procedimento, a complexidade do universo religioso afrodescendente. Essa visão, aliada à idéia de superioridade do complexo iorubá em relação aos demais complexos africanos, migrou para as relações sociais desses complexos religiosos. Essas noções penetraram a consciência social dos religiosos de matrizes africanas e condicionaram a visão que se tem dessas religiões, inclusive entre os pesquisadores, num processo de mão dupla entre a academia e a casa/terreiro.

Estes procedimentos metodológicos permitiram a construção de modelos que perscrutaram com precisão o complexo religioso iorubá. Mas consolidaram uma visão de menor-valia do universo religioso africano nas Américas, ante o sistema religioso hegemônico e predominante.

Os estudos permitiram a descrição dos núcleos da prática religiosa dessa matriz africana no Brasil e nas Américas – culto a egungun, complexo das folhas sagradas/litúrgicas, organização religiosa/social das casas/terreiros, hierarquização e função sacerdotal do corpo de sacerdotes e sacerdotisas, organização dos sistemas de iniciação/consagração religiosa, organização da estrutura panteônica, organização do complexo mitológico, sistema de relação ante a sociedade global.

Os modelos, porém, sedimentaram procedimentos - baseado na lógica comparativa - desfavoráveis aos complexos religiosos de matrizes africanas. Mais: esses modelos sedimentaram entre o povo-de-santo²¹ o conceito da supremacia iorubá em relação aos outros complexos religiosos, e o esvaziamento do estoque ético das práticas religiosas de matrizes africanas.

²¹ Expressão usada para definir os iniciados no universo religioso de matrizes africanas no Brasil. Para saber mais sobre o povo-de-santo no candomblé, leia LIMA, V. C. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*, 1977.

1.3. Repressão eurocêntrica à estrutura religiosa

A metodologia adotada criou referências externas às estruturas civilizatórias de matrizes africanas. Nos últimos cem anos, os estudos inaugurados na passagem do século XIX para o século XX consolidaram essa mecânica de observação dos complexos afro-americanos. Ao deslocar o centro de observação para fora dos complexos originários africanos, os estudos esvaziavam a magnitude dos núcleos humanos, em graus diversos. Para poder explicá-los, fez-se necessária a construção de referências centradas na religião hegemônica, dos pontos de vista político, social, cultural e econômico. Essa arquitetura de observação das religiões de matrizes africanas enfraqueceu o seu estoque civilizatório e cultural e reduziu a percepção da repressão mobilizada contra essas estruturas religiosas. A dimensão dessa repressão fora levantada pelo estudo do antropólogo Júlio Braga na pesquisa que fez da repressão ao candomblé na Bahia.²²

Braga estudou as motivações políticas, econômicas, culturais e ideológicas da repressão às casas de matrizes religiosas africanas, na Bahia, na passagem do século XIX para o século XX. Segundo o autor, as regiões de Salvador e do Recôncavo foram marcadas pelos valores civilizatórios afro-brasileiros - em razão do contingente de africanos concentrados no local. Esses valores expressavam-se na culinária, no vestiário, no comércio, nos aspectos culturais e, de forma efetiva, na religiosidade. Os elementos de matrizes africanas transitavam no cotidiano da cidade de Salvador. E o universo religioso era o depositário desses elementos civilizatórios presentes no dia-a-dia das pessoas.

Segundo Braga, o espaço religioso – o candomblé – representava um foco de resistência “*contra-aculturativa*” da população negra ante a sociedade baiana que, na primeira

²² BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, 1995.

metade do século XX, se pretendia espelhar “nas ideologias e nas formas de viver ocidental” (1995: 20).

Nessa passagem de seus estudos, Braga retoma o ponto de vista vislumbrado por Bastide (2001)²³ em pesquisa anterior. A forma de organização religiosa recuperava uma cosmovisão latente no imaginário social dos africanos escravizados. O reordenamento religioso vinculava-se à reorganização dos seus complexos sagrados, culturais, sociais e políticos. E essa reconstrução reorganizava as dimensões cosmológicas de matrizes africanas e a cartografia das regiões de onde vieram esses povos escravizados. Para o antropólogo baiano, o sistema religioso reorganizado em terras brasileiras estava impregnado de valores e forças civilizatórias. A organização dos *candomblés* mobilizava uma memória coletiva, plena de valores ancestrais africanos, imprescindíveis para a formação da identidade cultural desses povos no Brasil e nas Américas.

O autor salienta essa característica da organização religiosa. Para ele, o sistema está impregnado de força civilizatória negro-africana. O *candomblé* é um suporte permanente para a construção da identidade do negro. Os africanos se apropriam de “um vasto e complexo conteúdo simbólico que remete, via de regra, às ocorrências históricas e na mesma dimensão aos mitos pretéritos que subjazem na memória coletiva e, conjuntamente – mito e história – elaboram os caminhos da ancestralidade brasileira” (1995:20).

Para Braga, o *candomblé* é um recipiente pleno de valores africanos. Em seu universo, estão presentes todos os elementos que dão sustentação à sua compreensão religiosa e mitológica. As referências são centradas dentro dos universos representados pelas matrizes africanas, sem a necessidade das referências externas no campo religioso, com relação a estruturas hierárquicas, mitologias, éticas, rituais e memória ancestral. Dessa forma, além de evidenciar a magnitude dos complexos religiosos de matrizes africanas,

²³ BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*, 2001.

Braga põe em relevo as motivações da repressão desencadeada até o início dos anos trinta às casas religiosas de matrizes africanas. Ela tinha como meta a destruição desses universos religiosos com forte apelo popular, enfeixados nas estruturas transcendentais e imanentes de matrizes africanas. E a repressão foi um recurso adotado pelos segmentos dirigentes na Bahia da época contra os valores culturais que se diferenciavam do padrão ocidental pretendido.

O antropólogo baiano associa a repressão à tentativa de destruição do reservatório das civilizações africanas transposto para o país, ante ao projeto das elites baseado na projeção dos valores civilizatórios europeus. Para justificar sua remoção, aplicaram-se sobre as religiões de matrizes africanas todas as formas de acusações, com o objetivo de construir uma narrativa de suposta inferioridade diante dos valores desejados pelo grupo dirigente..

Um dos aspectos principais destacados pelos segmentos das elites seria a suposta prática de feitiçaria dos complexos religiosos afrodescendentes. Seus ideólogos sustentavam que essas práticas, registradas nos complexos negro-africanos, eram incompatíveis com o projeto civilizatório desenhado para a sociedade brasileira. Os segmentos sociais dirigentes temiam que essas formas religiosas -- classificadas de "cultos primitivos ou feitiçarias" --, pudessem avançar rapidamente sobre a população afrodescendente, prejudicando o seu projeto de "desejada civilização moldada em padrões europeus". A alegação de que estas práticas seriam feitiçaria foi usada como justificativa pelos órgãos de repressão para afastá-las do meio social e para que praticassem todos os tipos de violência "contra os núcleos religiosos afro-baianos que surgiram por toda a cidade de Salvador" (23-24).

No início do século XX na Bahia, havia, na sua composição social, um segmento "refratária à formação de uma sociedade que absorvesse elementos de procedência não européia". Os elementos de procedência africana eram os mais visados por esse segmento social. Os elementos culturais africanos espalhavam-se e moldavam os contornos

“essenciais” da sociedade e cultura baiana. Assim, “o candomblé, como fonte de expressão cultural de parcela também representativa da cidade de Salvador, era a instituição mais visada porquanto significava verdadeira afronta à sociedade que se pretendia exclusivamente católica”, afirma Braga²⁴ (1995:152).

O mesmo processo repressivo reproduziu-se em outros estados. Na região de Recife, as mais tradicionais casas de matrizes africanas foram sistematicamente invadidas. Num relato sobre as tradições do xangô – nome pela qual é conhecida na região a religião de matriz africanas xambá e nagô -, Manoel do Nascimento Costa (1992) relata a violência registrada pela memória coletiva da região contra as casas de matrizes religiosas africanas.²⁵

A repressão foi tão violenta que qualquer marca de iniciação no complexo religioso – cabeças raspadas, marcas de iniciação no corpo, roupas – eram senhas para as prisões indiscriminadas de religiosos de matrizes africanas. Em Alagoas, a repressão foi tão marcante que a religião de tradição africana assumiu outra forma de organização: *xangô rezado baixo*, sem toque de instrumentos de percussão²⁶.

A repressão policial ostensiva terá fim, porém, muitos anos depois, em especial na Bahia. O governo estadual assina, em 15 de janeiro de 1976, o decreto-lei 25.095, publicado

²⁴ “O candomblé não representa tão somente um complexo sistema de crenças alimentador do comportamento religioso de seus membros. Ele constitui, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural africana que, pela sua dinâmica interna, é geradora permanente de valores éticos e comportamentais que enriquecem, particularizam e imprimem sua marca no patrimônio cultural do país... Neste sentido, o candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo e com os elementos essenciais da natureza - essa última, na concepção dos afro-brasileiros, uma expressão da sacralidade que envolve e toma conta de todas as coisas”. BRAGA, J. *Candomblé: força e resistência*, (1992:14).

²⁵ “Em 1937 começou o chamado ‘quebra-quebra’, perseguição policial ao culto que levou pânico a todos os adeptos da seita africana; muitos deles sendo presos pela polícia. O Sítio do Pai Adão e as casas de Artur Roseno e de Mãe Lídia, as três maiores casas de xangô da época, tiveram que esconder todo o material dos orixás: otás, guias, ferros, louças, imagens e demais objetos foram escondidos em lugares seguros para não serem quebrados pelos policiais. Mãe Lídia escondeu os seus orixás e os apetrechos na casa de uma filha-de-santo no bairro de Jatobá, em Olinda. Sinhá Nila, filha de Ogum, que morava num pequeno casebre da taipa, foi escolhida pelos deuses da raça negra como guardiã de seus parentes, guardados em um baú antigo. Durante esse tempo, nenhuma função foi executada por Mãe Lídia que, junto com Joana Batista, enfrentou as autoridades, lutando pela reabertura do xangô em Pernambuco, o que aconteceu somente oito anos depois, em 1945”. COSTA, M.N. *Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do Boi na nação nagô e outras tradições dos Xangôs do Recife*, 1994: 170-187.

²⁶ FERNANDES, G. *O sincretismo religioso no Brasil*, 1941.

no Diário Oficial do Estado (16.01.1976) daquele ano, que pôs fim à perseguição policial mais intensa contra as casas de candomblé no estado²⁷.

1.4. A intolerância religiosa na esfera pública, hoje

Num breve salto de tempo, até os dias de hoje, as religiões de matrizes africanas voltam a ser perseguidas e fustigadas pela intolerância religiosa contemporânea, como no passado.

Apesar de a legislação brasileira assegurar direitos iguais às religiões²⁸, as de matrizes africanas continuam a ser perseguidas, agora pelas denominadas igrejas neopentecostais. Multiplicam-se por todo o país denúncias de agressões aos líderes religiosos, invasão de espaços sagrados e litúrgicos, coerção física e moral contra as religiões afrodescendentes, agressões verbais e discriminações que se valem de um discurso de suposta *menor-valia* das religiões de matrizes africanas em relação às pentecostais e neopentecostais.²⁹

Segundo Gilson Leite³⁰, há no Brasil de hoje um estímulo ao desrespeito pelas religiões de matrizes africanas; impulsionado pelas igrejas hegemônicas. Para ele, essas instituições incitam ao ódio e à intolerância em relação às cosmologias dos povos que estão

²⁷ BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, 1995. (Anexo 3).

²⁸ A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, art. 5, inciso VI, assegura: "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias". Segundo o jurista José Afonso da Silva, a liberdade religiosa deve ser estendida em três partes: a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. "A liberdade de crença assegura a liberdade de escolha da religião que se deseja, a liberdade para aderir à seita ou denominação qualquer, a liberdade para se alterar de religião e ainda a liberdade de não ter religião alguma, optando pela descrença. A liberdade de culto compreende a de se expressar em casa ou em público quanto às tradições religiosas, os ritos, as cerimônias e todas as manifestações que integrem a doutrina da religião escolhida. A liberdade de organização religiosa diz respeito à faculdade que se dá aos que confessam uma dada religião, de organizarem-se sob a forma de pessoa jurídica para a realização de atos de natureza civil em nome da fé professada". (SILVA, J.A. *Curso de direito constitucional positivo*, 1988:253)

²⁹ São consideradas igrejas pentecostais as seguintes denominações: Protestante Histórico: Igreja Luterana, Igreja Calvinista e Igreja Metodista. Protestantismo Pentecostal Tradicional: Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Evangelho Quadrangular e Brasil para Cristo. Neopentecostal: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo e Deus é Amor. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é a mais agressiva em relação às religiões de matrizes africanas. Fundada em 1973, por Edir Macedo, ex-umbandista, a IURD crê que o mundo está povoado de demônios e a tarefa dos pastores é exorcizá-los. CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, 1997; JUSTINO, M. *Nos bastidores do reino: a vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus*, 1995; SEGATTO, R.L.C. *Antropologia da religião*, 1998.

³⁰ LEITE, G. (Oni Fadaka). *Minorias étnicas religiosas e linguísticas*, 2001.

fora dos “padrões estético cristãos”, como já fora constatado pelo antropólogo Júlio Braga, na passagem para o século XX. As religiões de matrizes africanas são associadas às práticas de *satanismo* e de culto ao *demônio*, em conexão com os argumentos esculpido no início do século passado, na Bahia.

Para o Leite, historicamente, as religiões de matriz africanas sempre sofreram discriminações e perseguições no Brasil. Essas religiões foram classificadas como “primitivas e atrasadas”, submersas num universo de barbárie sem limites. Essa marca, imposta a ferro e fogo pela elite na passagem dos séculos XIX/XX habita o universo cultural da população brasileira (2001:286-287)

Leite dá destaque ao papel desempenhado pelos meios de comunicação de massa, em especial à televisão, na difusão dessa idéia preconceituosa em relação às religiões negras. Ele enfatiza que a TV produz “mensagens racistas e mentirosas sobre as religiões de base africana junto ao imaginário social”. Assim, em oposição ao dispositivo legal, as igrejas eletrônicas disseminam no imaginário social uma imagem de *menor-valia* das religiões de matrizes africanas. Mesmo as casas de candomblé de maior prestígio não estão isentas dessas ações agressivas impulsionadas pelas denominadas “igrejas eletrônicas”, surgidas nos Estados Unidos na década de 1970³¹.

Diversas propostas foram elaboradas para a superação desse problema, pelas denominadas “comunidades-terreiros”. Elas visam frear o impulso agressivo estimulado

³¹ “Salvador, 12 de agosto de 2000. Do Ilê Axé Opo Afonjá. Para a professora Ana Tedesco. D/D Assessoria Especial da SMEC. Assunto: Preservação da Religião dos Orixás. Prezada Senhora: Neste momento, as escolas preparam suas festas para a Semana do Folclore. Muitas escolas com orientação desta SMEC foram orientadas a não colocar neste brinquedo a Religião dos Orixás. Nossa crença possui teologia, liturgia e rituais como qualquer outra religião. Portanto, a nossa religião não pode ser desconsiderada quando esse sistema de educação, transformado pelo respeito à alteridade, pretende sintonizar-se com a vocação da Cidade de Salvador, a segunda cidade mais negra do mundo. Por este motivo, solicitamos esclarecimentos aos professores desta rede para que sejam evitados equívocos desta natureza. Agradecemos profundamente pela contribuição desta instituição na guarda da nossa cultura e tradição religiosa. Atenciosamente Stella Azevedo Iyalorixá do Ilê Axé Opo Afonjá”. MACHADO, V. *Intolerância religiosa: vigiando e punindo*, 2001.

pelas organizações religiosas de matrizes cristãs, intolerantes ante as estruturas religiosas de matrizes africanas.³²

O principal centro de difusão da pregação dessas igrejas contra as religiões de matrizes africanas é a televisão. Esse meio de comunicação converteu-se em instrumento privilegiado para o discurso “evangelizador”. Pesquisadores de comunicação social³³ destacam o papel que a televisão desempenha na formação das esferas política e pública. Segundo esses pesquisadores, cada veículo tem um papel dentro da esfera pública. Ao jornal cabe a responsabilidade de pautar a agenda política da sociedade: ele é o principal meio de definição dos debates que a sociedade promoverá sobre os mais diversos aspectos políticos, econômicos e sociais. Já a revista é o órgão prioritário para a formação da opinião pública da classe média: ela é o veículo dos conceitos e preconceitos desse segmento social. O rádio é imprescindível no debates e polêmicas sociais, em todos os campos de atividades. Mas cabe à televisão espaço especial na formação dessa esfera pública.

A televisão é o veículo que dá publicidade aos conceitos e contribui para a construção das imagens sociais. Pela sua capacidade de veicular som e imagem, a televisão não exige esforços adicionais para a apreensão de seus conteúdos informativos. Mesmo sendo uma concessão pública³⁴, a televisão é o epicentro das ações comunicativas para a formação da esfera pública. Ela é o veículo privilegiado para a disseminação das decisões da esfera política. Em especial em países com alto índice de analfabetismo.

No Brasil, a televisão é um forte instrumento para a “construção de um consenso político” que vá ao encontro dos interesses da esfera política. Segundo Kucinski (1998), o país tem vários aspectos estruturais que consolidam as pré-condições para a construção do

³² Propostas elaboradas para a III Conferência Mundial Contra o Racismo, Xenofobia e Discriminações Correlatas, realizada na África do Sul. Anexo 4.

³³ KUCINSKI, B. *A síndrome da antena parabólica – a ética no jornalismo brasileiro*, 1998; KUNSCH, M.M.K. *Sociedade civil e mídia: poder e conquista*, 2002.

³⁴ Artigos 220, 221, 222, 223 e 224 da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988.

consenso. Além dos aspectos estudados por Chomsky e Hermann (1988)³⁵ para a construção do consenso nos EUA - o poder da publicidade, o poder do capital e a ideologia da "livre iniciativa" -, o autor brasileiro aponta mais três pré-condições favoráveis à construção do consenso político no Brasil: o alto grau de concentração da propriedade dos meios de comunicação de massa, com controle cruzado de tipos diferentes de mídia; a sinergia entre os vários tipos de mídia (rádio, televisão, jornal, revista) e o alto grau de promiscuidade entre os jornalistas e o *establishment*, com a inclusão das fontes oficiais e dos *lobbies*. Kucinski dá destaque especial à televisão³⁶.

O papel da televisão e seus reflexos sobre o universo cultural negro foram estudados pelo pesquisador Joel Zito Araújo³⁷, em pesquisa comparativa com lideranças negras brasileiras e norte-americanas. O autor aponta os aspectos negativos da invisibilidade do negro nos meios de comunicação social. Para ele, o combate à discriminação racial nos meios de comunicação deve ligar-se à preocupação com "a criação simbólica e artística voltada para a construção de uma identidade étnica dos afro-brasileiros". O pesquisador recomenda, entre outras medidas, questionar a invisibilidade dos negros na TV, "mas estar atento para a correspondência da ordem simbólica dos textos e das imagens televisivas com um projeto de civilização eurocêntrica, contrário à diversidade étnica e cultural de um mundo globalizado e de um país multirracial como o Brasil" (1996:249).

³⁵ CHOMSKY, N.; HERMANN, E.S. *Manufacturing consent : the political economy of the mass media*, 1988.

³⁶ "Roberto Marinho [03/12/1904-06/08/2003] é o membro mais poderoso da poderosa elite brasileira. E ele exerce seu poder sem inibições. Por isso, o Movimento pela Democratização da Mídia no Brasil o chamou 'Inimigo Público Número Um'. Sua rede de TV tem 107 estações, das quais seis de sua propriedade direta. Com ela, atrai 50% a 60% da audiência nacional. Outras redes têm um número bem menor de emissoras: Bandeirantes (79), Record (68), Manchete (18) e CNT (23). Mas seus índices de audiência são também muito menores, variando entre 3% e 8% cada. Vários programas do horário nobre da TV Globo, inclusive o *Jornal Nacional*, têm audiência média de 45 pontos e todos os cinco programas de maior audiência da TV brasileira são da Globo. Não há nada que se compare a isso nas democracias liberais. Um poder agravado pela incipiência da rede pública de TV no Brasil e sua falta de autonomia em relação ao Estado" (KUCINSKI, 1989:29).

³⁷ ARAÚJO, J.Z. *Teve e identidade negra diante da mundialização da cultura*, 2002. Sobre o papel dos meios de comunicação na construção da imagem social do negro, ler: FERREIRA, R.A. *Imprensa e etnia no Brasil: repensando o papel da imprensa na cobertura de minorias e a formação do jornalista*, 2002; XAVIER, J.T.P.; XAVIER, P.A.M. *A invenção e reinvenção do estereótipo dos afrodescendentes: o papel da ciência, dos cientistas e dos meios de comunicação da formação e articulação do discurso da intolerância*, 2002.

Assim, as denominações que se opõem à diversidade religiosa - assegurada pelo arcabouço legal brasileira - lançam mão da televisão, o mais importante veículo de comunicação da esfera pública contemporânea, para reeditar os mesmos discursos proferidos há cerca de cem anos contra as religiões de matrizes africanas: “as religiões afrodescendentes estão à margem das religiões civilizadas do mundo”; “as religiões negras praticam a feitiçaria e a magia em detrimento dos aspectos religioso”; “suas práticas religiosas estão à margem da ética religiosa consagrada pelas religiões ocidentais”; “elas não devem compor o arco de religiões praticadas na sociedade brasileira contemporânea”.

Todos os aspectos salientados por Braga (1995) são amplificados e rearticulados pelas denominações religiosas neopentecostais, via igreja eletrônica.

1.5. O campo de combate religioso

O campo religioso converteu-se no único espaço onde se pratica de forma aberta, sem dissimulação ou cordialidade, o preconceito, a discriminação e o racismo. Se, por um lado, as evidências das desigualdades sociais em que vivem os negros na sociedade brasileira³⁸ freiam o ímpeto do racismo explícito; por outro, elas não são suficientes para coibirem as manifestações arbitrárias no âmbito das religiões afro-brasileiras. Nele afloram-se todas as dimensões clássicas do racismo: “a negação da humanidade do outro, o rebaixamento dos aspectos civilizatórios dos africanos ante os hegemônicos adotados na sociedade brasileira, a visão preconceituosa dos valores africanos, e a ação discricionária dos seus espaços religiosos e litúrgicos”.

³⁸ MUNANGA, K. (org.). *Superando o racismo na escola*, 2001; SABÓIA, G.V. *Anais de seminários regionais preparatórios para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerância Correlata*, 2001; FERREIRA, R.F. *Afrodescendente: identidade em construção*, 2000; MUNANGA, K. (org.). *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*, 1996.

O centro da pregação religiosa contra as religiões de matrizes africanas é a negação de valores civilizatórios de suas estruturas. Suas cosmologias, liturgias, hierarquias e práticas religiosas são classificadas como práticas primitivas, de adoração ao demônio. Nega-se valor ético, moral e sacerdotal aos complexos religiosos africanos. Os conceitos mobilizados pelas classes dominantes para naturalizar as desigualdades sociais e justificar a repressão aos complexos de matrizes africanas são reutilizados nessa “nova cruzada”. Neles evidenciam-se os ecos do passado, construídos com o apoio da intelectualidade. Os preconceitos contra as manifestações religiosas africanas são reprisados todos os dias nos programas veiculados pelas emissoras pertencentes a denominações religiosas neopentecostais (como a Rede Record) e emissoras de vendem espaços publicitários a essas denominações (como a Rede Bandeirantes). Nesses programas pratica-se todos os dias o exercício da intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas: “Os praticantes dos cultos afros, seus simpatizantes e os que estiverem inclinados a sua prática, estão contra Jesus e seu Pai, mas é sempre tempo para o arrependimento e o reconhecimento do erro, voltando-se para o culto verdadeiro na Igreja Universal do Reino de Deus”, repetem os “pastores” pelas ondas eletromagnéticas da TV. A intolerância religiosa impulsionada por essas denominações implica perseguições e violências contra as religiões de matrizes africanas e a profanação dos seus espaços litúrgicos e sagrados.

Segundo Munanga (1996)³⁹, o racismo tem duas dimensões: há o racismo institucionalizado, “onde as relações entre segmentos étnicos diferentes são mais explícitas, mais abertas”; e o racismo não-institucionalizado, “objeto de segredo, tabu, submetidos ao silêncio, um silêncio criminoso” (213). No primeiro caso, o autor classifica o racismo nazista, o *apartheid* sul-africano e o racismo institucionalizado nos EUA; no segundo, o racismo brasileiro.

³⁹ MUNANGA, K. *As faces de um racismo silenciado*, 1996.

Para Munanga, no Brasil o racismo se pratica no silêncio, para não chamar a atenção e “não desencadear um processo de conscientização, ao contrário do que aconteceu nos países de racismo aberto”. O antropólogo salienta que “o silêncio, o implícito, a sutileza, o velado, o paternalismo, são alguns aspectos dessa ideologia”. Para ele, o racismo brasileiro “age sem mostrar rigidez, não aparece à luz do dia, é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos” (1996: 214-215).

Dentro das tipificações do racismo feitas por Munanga, vê-se que as igrejas neopentecostais adotam procedimentos racistas em oposição aos tradicionalmente adotados no país. Essas igrejas abrem mão do discurso *ambíguo, meloso e pegajoso*, para assumirem um discurso *rígido* contra as religiões de matrizes africanas. Elas utilizam a televisão e o seu poder na esfera pública para desumanizar e negar valores às religiões de matrizes africanas. Assim, o campo religioso transformou-se em um campo de batalha, onde se mobilizam todos os discursos e procedimentos racistas que procuram negar às religiões de matrizes africanas os pressupostos civilizatórios e humanos de suas cosmologias.

As pesquisas que centram suas análises fora do âmbito ancestral das religiões de matrizes africanas enfraqueceram-nas, teórica e politicamente, ante estas agressões contemporâneas: constituíram referências externas às suas estruturas; reduziram a magnitude de suas cosmologias, mitologias, estruturas sacerdotais, práticas litúrgicas, complexos morais e éticos e a importância desse conjunto como centro articulador das ancestralidades africanas. Enfraqueceram-nas como núcleo depositário de práticas civilizatórias, herdadas das civilizações africanas que aportaram nas Américas. E a sociedade tolera os ataques feitos contra as religiões de matrizes africanas, como não toleraria em qualquer outra esfera das relações sociais. O racismo, a discriminação e o preconceito mobilizados são tolerados socialmente no âmbito destas religiões porque estas

foram esvaziadas das suas magnitudes cosmológicas e civilizatórias, de suas marcas africanas, de suas marcas negras, de suas marcas ancestrais.

1.6. Nova arquitetura metodológica nas pesquisas dos complexos religiosos africanos

A metodologia adotada nos estudos pioneiros sobre o universo negro nas Américas materializou um *formato cognitivo* que se estendeu pelos estudos posteriores.

Ao assumir a estrutura da igreja católica como modelo de estudo comparativo – em correspondência com o projeto político da época –, as religiões de matrizes africanas (complexos iorubá, jeje e bantu) foram consideradas “menores” em relação ao modelo hegemônico.

Suas estruturas litúrgicas e religiosas, as práticas ritualísticas, as hierarquias sacerdotais, seus mitos e cosmologias, foram observados pelas lentes da luneta fornecida pelo modelo católico/cristão. Na hierarquia piramidal das religiões, a católica ficou no topo e as afrodescendentes na base. Entre as religiões de matrizes africanas o complexo iorubá fora considerado superior ao dos povos bantu.

As razões históricas que permitiram maior presença material e imaterial dos iorubás em relação aos bantus não foram estudadas em profundidade: o fato de os bantus serem os primeiros africanos escravizados nas Américas, com as suas matrizes civilizatórias desorganizadas pela violência da escravidão; e os iorubás, os últimos africanos transpostos na condição de escravos para as Américas, em razão dos conflitos em terras iorubás⁴⁰, estimulados pelos interesses europeus, são deixados de lado em muitos desses estudos e pesquisas. Essa situação histórica permitiu aos iorubás servirem de modelo de

⁴⁰ Rebelião de Afonjá (1810/1817), a guerra Owu (1821), a guerra com o Dahomey (1866), a guerra contra os Fulani (1835/1840), a guerra Ijaye (1860/1865), a guerra dos 16 anos (1877/1893). ESPINO, Heriberto Feraudy, 1993.

reorganização sócio-religiosa para os povos africanos, pelo fato de terem na memória coletiva mais “fresca” as lembranças ancestrais.

Entretanto, as duas teses – faces distintas do mesmo pêndulo –, igreja católica como modelo/referência e a superioridade civilizatória iorubá ante a bantu⁴¹, tornaram-se forças materiais e se imiscuíram na memória coletiva social das religiões de matrizes africanas. Não se pode atribuir às teses produzidas no passado e reproduzidas no presente a responsabilidade exclusiva da materialização do conceito de menor-valia no universo religioso de matrizes africanas. Porém, a força dessas idéias e as relações promíscuas criadas muitas vezes entre pesquisador e sacerdotisas/sacerdotes pesquisados⁴² não podem ser desconsideradas. Muitos sacerdotes ávidos de reconhecimento social foram leitores apaixonados dessas pesquisas. Muitos pesquisadores foram aceitos no espaço sagrado das casas e terreiros e fotografaram, registram e divulgaram conhecimentos restritos aos iniciados. As relações *caruais* entre as casas e terreiros de matrizes africanas e a academia foram intensas, dinâmicas e recíprocas. Muitos sacerdotes e pesquisadores nutriram-se mutuamente dessa relação. A inexistência de ações articuladas – a ausência de projetos comuns em defesa das religiões de matrizes africanas – favoreceu a consolidação dessa visão preconceituosa. Apesar da quantidade significativa de casas e terreiros de matrizes africanas⁴³, a resistência às violências religiosas é pequena e esporádica.

As separações cognitivas entre os africanos e seus descendentes e suas tradições possibilitaram as separações entre as civilizações africanas, suas estruturas religiosas e os produtores dessas civilizações, os afrodescendentes, no imaginário coletivo.

⁴¹ Este pesquisador não compartilha desta idéia. A opção pela civilização iorubá deu-se graças ao envolvimento sacerdotal do pesquisador com este complexo civilizatório/religioso, na qualidade de Ogboni e Oye no Ile Ase Iya Mi Agba, dirigido pela Iyalorisa Iya Suru.

⁴² Sobre as complexas relações entre pesquisadores, sacerdotes e sacerdotisas pesquisados, ver BRAGA, Júlio. *Orítameji: o antropólogo na encruzilhada*, 2000.

⁴³ Pesquisa realizada pela União de Negros pela Igualdade (UNEGRO) com o apoio da Fundação Cultural Palmares do “Cenário das Religiões de Matrizes Africanas no Brasil, entre os anos de 2001/2002” (Anexo 5).

O ponto central dessa separação convergiu para o campo religioso. A campanha movida pelas igrejas neopentecostais contra as religiões de matrizes africanas, sem a corresponde reação a essas violências, é fruto dessa separação. Mantiveram-se em espaços estanques: as civilizações africanas, as estruturas religiosas que derivaram desses complexos civilizatórios e os afrodescendentes. As religiões de matrizes africanas são descoladas de suas matrizes civilizatórias: a matriz civilizatória, que dá sustentação à compreensão da religião, é descartada. Nas campanhas fundamentalistas e antidiversidade religiosa não são feitas referência às civilizações africanas e seus marcos históricos na África. Mimetiza-se a mesma estratégia de ocultação da magnitude dessas civilizações no concerto das grandes civilizações humanas. O mesmo procedimento opera-se em relação aos seus produtores; mulheres e homens negros.

Os afrodescendentes não aparecem como seres históricos dessas religiões. Eles são *entes míticos*, abstratos. Combate-se a religião descolando-a de seus protagonistas. Os resultados dessa prática são a paralisia ante a violência e a naturalização do conceito de menor-valia das civilizações, religiões e descendentes de africanos.

Amarra-se no campo religioso todas as formas de violência étnica/racial, sem que haja a mobilização social dos segmentos atingidos. Sobre as religiões de matrizes africanas despencam práticas racistas – negação de humanidade aos negros –, discriminatórias – segregação política, econômica e social –, e preconceituosa – disseminação do conceito de menor-valia das religiões afrodescendentes. A violência dirigida às religiões não é associada aos negros e negras, protagonistas da história dessas religiões nas Américas.

Mesmo não sendo a responsável única pelo fenômeno, a arquitetura metodológica adotada nos estudos do universo religioso afrodescendente contribuiu para essa situação.

A emergência do racismo e da intolerância no mundo impõe aos estudos dos universos negros/africanos a necessidade de uma nova arquitetura. Uma arquitetura capaz

de incorporar o legado dos estudos anteriores – capacidade de registros precisos sobre o multiverso das culturas africanas – ao aprofundamento no universo civilizatório dos povos africanos protagonistas desses complexos. No campo da religião, reclama-se uma arquitetura capaz de enfeixar a totalidade do conhecimento sacerdotal, litúrgico, religioso, mitológico, místico, cosmológico, sociológico e pedagógico dos povos africanos, a partir de suas referências. A porta de ingresso à complexidade dos multiversos⁴⁴ africanos é a oralidade – campo de estudo desta tese - e a sua importância para as culturas africanas no geral e para a iorubá em especial.

⁴⁴ Conceito da física que admite a existência de mais de um universo. GLEISER, M. *O fim da terra e do Céu: o apocalipse na ciência e na religião*, 2001.

CAPÍTULO 2

AS TEIAS ENTRELAÇADAS PELA ORALIDADE AFRICANA

*A soma do conhecimento sobre a natureza, / os valores
morais sobre a vida, / a concepção religiosa do mundo, / o
relato dos eventos passados / ou contemporâneos, / o
canto ritual, / a lenda, / a poesia / tudo isso é guardado
pela memória coletiva, / a verdadeira modeladora da alma
africana / e arquivo de sua literatura e história.*

Amadou Hampâté Bâ

Capítulo 2

AS TEIAS ENTRELAÇADAS PELA ORALIDADE AFRICANA

A oralidade é um fator importante na história dos povos africanos. Especialistas, pesquisadores e tradicionalistas indicam ser a oralidade – *oratura*, nas palavras de professora Cremilda Celeste de Araújo Medina¹, da Universidade de São Paulo - a espinha dorsal que dá base matricial às histórias das civilizações e dos povos do continente africano. Para a cultura iorubá, a oralidade é o fio condutor da preservação civilizatória de todo o manancial cultural desse povo da África Ocidental. No universo do complexo religioso, a palavra enunciada veicula os segredos sagrados do culto ao oculto, que dão sustentação a esta experiência civilizatória em todos os pedaços da terra onde ela se desdobrou. O corpo oral das tradições iorubás, preservados pelos “*Poemas Sagrados de Ifá*”², dá a argamassa fundamental para a reconstrução – com pedaços *originais, reelaborados e inventados* - deste complexo nas Américas, no Brasil e em Cuba em especial.

¹ O tema foi debatido na disciplina “Fundamentos Metodológicos do Conhecimento Científico”, ministrada pela professora doutora Cremilda Celeste de Araújo Medina, no Proiam/USP, no período de 13/03/2002 a 05/06/2002.

² *Ifá* é, portanto, um guia e conselheiro. É também o destino, a personalidade das pessoas. Um homem desejoso de conhecer sua identidade profunda e de saber como comportar-se na vida deve adquirir seu *ifa* pessoal, que consiste em duas ‘mãos’ de dezessete caroços de dendzeiro, descascados e consagrados a *Orúnmilá* durante uma cerimônia realizada na floresta de *Ifa* (*igbodu*) (...) “As lendas dos *odús* de *Ifa*, passadas oralmente (não havia sistema de escrita para registrá-las), além do interesse que apresentam em si, transmitiram-nos e preservaram do esquecimento indicações sobre antigas tradições, bem como noções precisas sobre a história das divindades.” (VERGER, P.F. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, 2000).

2.1. Aspectos sagrados e divinos da oralidade africana

Na coleção “*História Geral da África*”, publicada por iniciativa da Unesco, no primeiro livro, ao enunciar a “*Metodologia e pré-história da África*”³, o coordenador do volume, J. Ki-Zerbo, apresenta a tradição oral como um dos suportes metodológicos da pesquisa que originou o trabalho, ao lado da arqueologia e da lingüística. O autor enfatiza que, para o africano, “*a palavra é pesada*”, ela não é “*desperdiçada*”: a palavra é a esqueleto do pensamento das pessoas munidas “*das antenas da sabedoria*”⁴. A palavra envolve cada uma das dimensões que formam a experiência civilizatória dos povos africanos. Mais do que uma ineficiência gráfica, para os povos africanos a palavra significa uma eficiência na transmissão dos conhecimentos ancestrais.

Um dos textos mais citados sobre a importância da oralidade para os povos africanos, “*A tradição viva*”, de autoria de A. Hampaté Bâ, reproduz a citação de Tierno Bokar Salif, que contém o núcleo denso teórico e conceitual do lugar que a oralidade ocupa no complexo civilizatório dos povos africanos:

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitem, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente”
(Tierno Bokar Salif, citado por A. Hampaté Bâ)⁵

³ Foram editados os seguintes volumes: I – Metodologia e pré-história da África; II – A África antiga; III – A África do século VII ao século XI; IV – A África do século XII ao século XVI; V – A África do século XVI ao XVIII; VI – A África do século XIX até 1880; VII – A África sob dominação estrangeira, 1880-1935; VIII – A África a partir de 1935.

⁴ KI-ZERBO, J. *Introdução geral*, 1982: 28.

⁵ HAMPATÉ BÂ, A. *A tradição viva*, 1982. Segundo o autor: A tradição bambara do Komo – escola de iniciação do Mande (Mali) – ensina que a Palavra, Kuma, é uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo, *Maa Ngala*, criador de todas as coisas. Ela é o instrumento da criação: “Aquilo que *Maa Ngala* diz, é!, proclama o chantre do deus Komo.” (183)

A citação de Bokar expõe o que, para os povos africanos, é a alma da oralidade: ela é a veiculação da sabedoria enciclopédica dos ancestrais, legada às gerações futuras. A oralidade é o fio que tece as tramas da teia da sabedoria africana e dá sentido de continuidade a uma história enunciada por várias vozes; a oralidade é a base da história polifônica dos povos africanos; a composição de suas histórias com várias vozes, harmonicamente dispostas.

Hampaté-Bâ enfatiza dois aspectos fundamentais da palavra para os africanos: a origem divina da palavra e a fala humana como poder criador de cenários. Para o autor, num determinado momento, o ser divino lega à humanidade a capacidade de acumular e transmitir conhecimentos ancestrais, que têm início com o enunciado sagrado.

Segundo Hampaté-Bâ:

“A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente” (185).

A humanidade recebe a palavra divina e confere a ela sacralidade na relação com o ser divino. Essa noção projeta uma visão de fidelidade ao enunciado, à palavra. Ela é o veículo da “*verdade*” sagrada, da “*verdade*” sacra. Ela não poder ser, portanto, o veículo da mentira, porque a mentira contraria o legado sagrado herdado pela humanidade.

O legado sagrado da palavra confere à humanidade a capacidade de criação⁶. As palavras arquetam cenários. Elas guardam uma dimensão mágica que faz vibrar todas as partes do universo. Por isso, para o autor, em muitas sociedades de tradição oral a

⁶ Para Hampaté-Bâ, o pesquisador deve ter em mente “que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de força em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões” (*A tradição viva*, 186).

“mentira” é uma “lepra moral” (186). Com essa vibração como eco de fundo é que se deve pensar a importância dos tradicionalistas em manter a autenticidade da transmissão oral. Os mestres detentores da palavra sagrada são o elo de ligação entre os seres divinos, os ancestrais e as gerações futuras: “O dado a ser retido fica imediatamente inscrito na memória do tradicionalista, como em cera virgem, e lá permanece sempre disponível, em sua totalidade”, diz o autor (215) . Em direção descendente, as palavras significam os marcadores éticos que regulam as relações sociais, humanas e sagradas dos povos africanos. No sentido ascendente, as palavras guardam a significação sagrada do momento em que fora enunciada pela primeira vez. A relação dinâmica - e em mão dupla, ascendente e descendente - da palavra configura a matriz da memória coletiva dos povos africanos.

Assim, a tradição oral não se resume à transmissão de narrativas, salienta Hampaté-Bâ. Ela é geradora de um “tipo” de humanidade, de um “tipo” de civilização, assimétrica em relação à experiência ocidental. Para a civilização tradicional africana o maior problema é a ruptura da transmissão, a fissura na cadeia de transmissão. Ela põe a perder além da narrativa um pedaço significativo da experiência civilizatória dos povos africanos tradicionais. Para compreender esse multiverso africano, o autor destaca que o mais importante é saber “renunciar ao hábito de julgar segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se à escuta” (218).

2.2. Aspectos da metodologia da oralidade africana

No cenário complexo da oralidade, como fator de captação de dados históricos, Vansina⁷ (1982) cita a fala de um aluno iniciado em uma tradição africana: “*O poder da palavra é terrível. Ela nos une, e a revelação do segredo nos destrói*” (157). Ao lidar com as particularidades africanas, o autor, dentro do espírito geral do inventário da Unesco, monta uma arquitetura metodológica para o estudo da tradição oral.

Ele define um conceito ao evidenciar o ponto nodal de um modelo metodológico: “*A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade*”. Esta atitude ante a oralidade rompe com a visão de que os povos africanos eram destituídos de história, pois não registraram-na, segundo pensamento hegemônico dos centros ocidentais de pesquisa até o século XIX⁸.

Definida a tradição oral como um sistema de transmissão de testemunho de uma geração à outra, Vansina aplica metodologia similar à adotada para as tradições gráficas do texto escrito: 1. a oralidade é encarada como uma obra literária, com seus formatos próprios de narrativas - o poema e a epopéia; 2. o contexto social da tradição; 3. a estrutura mental da tradição oral transmitida; 4. os aspectos cronológicos da tradição oral e as suas relações com outras formas de relatos; 5. mecanismos de avaliação das tradições orais, e, por fim, 6. estudo das publicações baseadas em tradições orais. Depois de argumentar sobre a importância e o valor “*insubstituível*” da tradição oral, o autor conclui com a

⁷ VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*, 1982.

⁸ “Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie ocultaram ao mundo a verdadeira história da África. As sociedades africanas eram vistas como sociedades que não podiam ter história. (...) De fato, havia uma recusa a considerar o povo africano como criador de culturas originais que floresceram e se perpetuaram através dos séculos por caminhos próprios e que os historiadores são incapazes de apreender, a menos que abandonem certos preconceitos e renovem seus métodos de abordagem. (...) Da mesma forma, o continente africano quase nunca era considerado uma entidade histórica. Pelo contrário, enfatizava-se tudo o que pudesse reforçar a idéia de que, em tempos muitíssimo remotos, teria havido uma cisão entre uma “África Branca” e uma “África Negra”, que se ignoravam entre si. (...) Amadou Mahtar M’Bow.M. Prefácio. Diretor Geral da Unesco à época da publicação (1982: 9).

afirmação de que se faz necessário melhorar as técnicas de “*modo a extrair das fontes toda a sua riqueza potencial*” (1982).

2.3. Aspectos da oralidade iorubá

No universo iorubá não é diferente. A oralidade ocupa um espaço essencial na organização, acumulação e transmissão dos conhecimentos ancestrais de uma geração à outra. Na tradição iorubá, a oralidade tem as mesmas singularidades de outras civilizações tradicionais africanas: ela é o veículo da palavra sagrada e construtora de cenários.

Com este quadro no horizonte de possibilidades, o então chefe do Departamento de Línguas e Literaturas da Universidade de Ile Ifé, Wande Abimbola, promoveu, em janeiro de 1974, o “*Seminário da Tradição Oral Yoruba: Poesia na Música, Dança e Drama*”⁹. O objetivo do seminário foi esquadrihar todas as dimensões da civilização iorubá, via tradição oral. Os debates versaram sobre arqueologia, urbanismo, educação, arte, música tradicional, literatura, poesia e apresentações técnicas das tradições, lastreadas na oralidade iorubana. Na publicação dos estudos relativos ao seminário (1975), Abimbola destacava a importância de se recuperar a rica tradição oral iorubá enfeixada na memória coletiva dos membros mais velhos da comunidade. Os 26 pesquisadores de diversas instituições universitárias – Universidade de Ile Ife, Lagos, Ibadan, Cotonou, Oyo, Ondo - debruçaram-se sobre os diversos aspectos da civilização iorubá e produziram um amplo painel dessa tradição.

O ponto central dos debates girou em torno do complexo nuclear da tradição oral iorubá: os Versos Sagrados de Ifá. As exposições e pesquisas tangenciaram uma linha

⁹ “*Seminar on Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music, Dance and Drama*”, Institute of African Studies, University of Ife – Ile Ife, January 12 to 19, 1974.

narrativa constituída pelos poemas que são a chave para a compreensão do universo, cosmologia, cultura, tradição religiosa, aspectos educacionais, poesia, dança, tradição musical, organização política e social, relações sociais, organização urbana, aspectos ecológicos, relação cosmológicas, relações com os ancestrais, conhecimentos científicos e culturais do povo iorubano. Em síntese: os pesquisadores perscrutaram o arquivo dos saberes iorubá conhecido como versos ou poemas sagrados de Ifá.

Segundo Salami (1997)¹⁰, os enunciados orais iorubá, baseados nos versos sagrados de Ifá, podem ter as seguintes características: *Oriki* (evocações), *Orin* (cantigas), *Orin-Esa* (cantigas em homenagem aos ancestrais masculinos), *Orin-Efe* (cantigas em homenagem às ancestrais femininas), *Adura* (rezas) e *Iba* (saudações). Além dessas formas, há ainda os grandes poemas (*Iremoje* e *Ijala*), que concentram parcelas da história mitológicas iorubá. A importância desses arquivos da memória oral pode ser medida pelo papel que eles desempenham no cotidiano do povo iorubá e na reconstrução de sua história ancestral. Como portadora da capacidade de realização e de construção de cenários, as formas de veiculação tradicional da civilização iorubá carregam um fragmento da palavra divina, atributo do ser supremo, que revigora, via oralidade, a capacidade do *fazer*, ou o *axé*¹¹. A preservação, ampliação e difusão do *axé* ancestral pela oralidade conferem à palavra enunciada um lugar de destaque na compreensão dessa tradição.

Para a tradição iorubá, o *axé* é uma força ativa que pode ser transmitida. No âmbito ritual, ele é transmitido pela prática, experiência mística e iniciática (Elbein dos Santos, 1986)¹². Dessa forma, no universo iorubá, a oralidade é um instrumento a serviço da

¹⁰ SALAMI, S. *Ogum: dor e júbilo nos rituais de morte*, 1997.

¹¹ Nesta tese, adota-se o critério de grafar os nomes iorubás em português, a não ser nos casos de citação direta dos autores pesquisados.

¹² Segundo ELBEIN DOS SANTOS, J.: "Duas pessoas, ao menos, são indispensáveis para que haja a transmissão iniciática. O *ase* e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexos códigos de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor do *ase*, isto é, um elemento condutor de

dinâmica do sistema. Cada enunciado, cada palavra, cada *símbolo semântico* é único. Ele faz vibrar e mover o universo cosmológico. As evocações, cantos, rezas, saudações, mobilizam a força ancestral contida na palavra enunciada.

Assim, a tradição e o conhecimento armazenados na memória dos mais velhos são transmitidos às novas gerações para renovar a dinâmica do sistema. Os textos são vivos, inscritos em *cera fresca* da memória. Para Elbein dos Santos, “*a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o aze concentrado dos antepassados a gerações do presente*” (1986, 46).

Os Versos Sagrados de *Ifá*, conduzidos pela oralidade iorubá, são a chave para a compreensão dos desdobramentos dessa civilização nas Américas; para o entendimento da preservação oral (palavra sagrada), da reorganização dos espaços religiosos (espaços litúrgicos) no novo mundo e para a preservação da memória ancestral (cultos aos ancestrais masculinos e femininos).¹³

2.4. Aspectos da oralidade iorubá nas Américas

Como condutora da palavra sagrada, os textos litúrgicos preservaram com alto grau de fidelidade os traços originais africanos. A memória coletiva foi mobilizada para readaptar cada conhecimento ancestral à realidade americana. Mitos, histórias, cantos, rezas, poemas e fragmentos da memória viva foram marcados pelo *barro da nova terra*. As pressões das

poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. Aze: que isto advenha!” (1986, 46)

¹³ “A transmissão oral do conhecimento é considerada na tradição iorubá como o veículo do axé, o poder, a força das palavras, que permanece sem efeito em um texto escrito. As palavras, para que possam agir, precisam ser pronunciadas. O conhecimento transmitido oralmente tem o valor de uma iniciação pelo verbo atuante, uma iniciação que não está no nível mental da compreensão, porém na dinâmica do comportamento. É baseada mais em reflexos que no raciocínio, reflexos estes induzidos por impulsos oriundos do fundamento cultural da sociedade”. (VERGER, P. Ewe: o uso das plantas na sociedade iorubá, 1995).

novas condições impostas – econômicas, políticas, sociais e culturais – condicionaram, romperam, fragmentaram a linha de continuidade atada pelas narrativas orais. Os *pedaços semânticos* perdidos foram recompostos com novos fragmentos, mas foram preservadas as bases matriciais das experiências africanas. Os pedaços de memória coletiva mantidos pela oralidade foram a argamassa de ligação.

Os espaços religiosos reproduziram, pelas métricas mantidas pela memória coletiva dos *velhos* sacerdotes e sacerdotisas, duas dimensões importantes da civilização iorubá: a reprodução da *cartografia cosmológica* e a reprodução da *cartografia geográfica* das terras iorubás em África. Cada área do espaço religioso, independente do tamanho físico, reproduzia a rede de forças que caracteriza a cosmologia iorubá. A representação do ser supremo e de suas força auxiliares foram reproduzidas em cada símbolo distribuído pelo espaço religioso. Simultaneamente, o espaço reproduzia a cartografia geográfica das terras iorubás: pontos geográficos e referências topográficas serviram de marcadores para a reorganização do mapa iorubá. As duas dimensões – cosmológica e geográfica – mantiveram nas Américas as relações dinâmicas e recíprocas registradas na África: duas dimensões que se relacionam e se influenciam mutuamente.

Com a conjugação desses dois fatores – memória viva e reorganização do espaço sagrado - os iorubás reorganizaram os cultos dos seus marcadores éticos: seus ancestrais, masculinos e femininos. Em simetria fina com a experiência africana, condicionados pelos novos limites, os iorubás reorganizam os cultos dos pais e mães ancestrais. Em maior ou menor escala, os cultos tradicionais dos ancestrais africanos foram reorganizados nas Américas, nos mesmos passos tradicionais iniciados pelos cultuadores da memória coletiva africana, com a recomposição dos pedaços perdidos na “*longa noite da escravidão*”.

2.5. Aspectos da oralidade iorubá no Brasil e em Cuba

Aos estudar a presença iorubá nas Américas, Bastide (2001)¹⁴ valeu-se da vasta gama de informações preservadas em núcleos religiosos, pela via da oralidade. O pesquisador francês focou seus estudos em quatro núcleos de exercício sacerdotal. Para Bastide, os núcleos representavam a estrutura cósmica dos povos iorubás. Ao pesquisar na Bahia esses centros produtores de conhecimentos religiosos e litúrgicos, o sociólogo estabeleceu elos de ligação entre a experiência observada no Brasil e suas simetrias em Cuba e na África Ocidental - em particular na Nigéria.

Bastide observou que a divisão *quádrupla* do sacerdócio correspondia a uma estrutura *quádrupla* do mundo, do cosmo iorubá. Os núcleos sacerdotais correspondiam a dimensões distintas do universo civilizatório iorubano. Os *babalaôs* (pais do segredo) presidiam o culto a *Ifá*, os *babalorixás* e *ialorixás* (pais e mães iniciadores no orixá), os cultos aos orixás; os *babalossaim* (pais no culto sagrado de *Ossaim*), os cultos a *Ossaim*, o reino das folhas; os *babalojés/babaojés* (pais no culto aos ancestrais masculinos), os cultos dos ancestrais masculinos. De acordo com essa divisão, a cada sacerdócio correspondia um “*departamento*” do mundo.

Assim, os *babalaôs* corresponderiam às relações com o homem (humanidade); os *babalorixás* e *ialorixás*, com os “*denses*”; os *babalossaim*, com a natureza; os *babalojés*, com os mortos. “*Os sacerdotes dos candomblés encarnam os orixás; os sacerdotes de Ifá escutam as ‘palavras’ dos orixás; os sacerdotes de Ossaim colhem as ervas dos orixás; e os sacerdotes dos eguns representam o exército dos mortos*”, diz Bastide (2001, 144).

Os *babalaôs* seriam os responsáveis pela identificação do DNA cósmico dos homens. Por meio dos instrumentos de “divinação” – o jogo de *ikin* (semente de

¹⁴ BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*, 2001.

dendezeiro preparada para a divinação), a manipulação do *opele* (colar com quatro gomos côncavos e convexos, com extremidades simbólicas do masculino e feminino), o *erindinlogun* (jogos com os búzios), além das sementes sagradas *obi* e *orobô* (frutos africanos)¹⁵ – eles esquadrihavam as relações religiosas dos homens. Para o seu exercício, esse sacerdote era secundado por uma assistente chamada *apetebi*, iniciada em *Oxum*. Na manipulação dos instrumentos sagrados, pontuados pelos versos sagrados de *Ifá* (responsável divino pelo oráculo ioruba), os *babalaôs* identificavam o mapa cósmico dos consulentes: orixá tutelar, possibilidades sacerdotais, destino – riqueza, pobreza, alegrias, tristezas, potencialidades, realizações –, relação com a ancestralidade e responsabilidades sagradas.

Os *babalorixás* e as *ialorixás* seriam os responsáveis pelo complexo ligado aos orixás. A eles caberiam as responsabilidades do trato com as deidades que fazem parte do panteão iorubá, representantes das forças cósmicas auxiliares na condução do destino do universo, subordinadas ao ser supremo. Bastide destaca que, em terras africanas, os orixás eram “*deuses*” de clãs. Eles eram considerados ancestrais “*orixalizados*” depois de mortos, e detentores de forças da natureza (como a chuva, os rios, as florestas, o mar), representantes das atividades sociológicas (como a caça, a metalurgia, a agricultura, a pesca, a colheita). No Brasil, os orixás passaram a ser cultuados por todos os adeptos da tradição iorubá. Cada uma dessas forças vitais tem seus atributos, responsabilidades e potencialidades marcadas em histórias apropriadas, mantidas pela oralidade.

Os *babalossaim* são os responsáveis pelas folhas. São eles os sacerdotes preparados para distinguir a natureza de cada uma das folhas, a qual orixá elas estão associadas, quais são suas utilizações litúrgicas, quais são suas utilizações sacerdotais e quais são suas

¹⁵ Os frutos permitem a identificação de cinco caminhos possíveis no processo de divinação. Bastide dá os seguintes nomes para essas configurações: quatro pedaços caem com a parte interna dirigida para cima, *Alafia* (resposta positiva); três pedaços com a parte interna para cima, *Etawa*, resposta negativa; dois pedaços internos para cima e dois para baixo, *Ejila Ketu*, resposta positiva; um pedaço para cima, *Okanran*, resposta negativa; todos os pedaços com as partes internas para baixo, *Oyaku*, resposta “desastrosa”. (BASTIDE, 2001, 116). Jorge Morais dá os seguintes nomes às configurações: *Alafia* (sim), *Etawá* (sim), *Ejifê* (sim), *Okanan* (não) e *Oyeku* (não). (BARBOSA, J. M.. *Obi – oráculos e oferendas*, 1993).

utilizações medicinais. A cada folha está associada uma potencialidade. Algumas acalmam; outras excitam. As cores, os formatos, a textura e a composição condicionam a utilização das folhas no espaço sagrado. O *babalossaim* é o que conhece como essas folhas devem ser apanhadas - os horários apropriados, os cantos e as rezas adequados e quais são os procedimentos para o ingresso no espaço de mato não cultivado pelas mãos humanas.

Os *babalojés* são os responsáveis pelos cultos aos ancestrais masculinos. Bastide não registra o corpo sacerdotal responsável pelo trato com as ancestrais femininas. O sociólogo francês identifica a “*sociedade secreta*” formada pelos *babalojés*. Eles formam um grupo fechado e lidam com os *eguns*, ancestrais mortos e objetos de culto sagrado. São eles os sacerdotes que fixam o ancestral a ser cultuado em recipientes de adoração, que evocam os mortos e transmitem aos novos sacerdotes os *segredos sagrados* do culto ancestral. Bastide localiza o centro dessa atividade na Ilha de Itaparica, apresenta suas principais atribuições (*alabá*, *alapini*) e seu principal instrumento de culto (*ixã*, vara de amoreira ritualisticamente preparada).

Cada um desses núcleos identificados por Bastide tem seu universo de conhecimento plasmado nos Versos Sagrados de *Ifá*. O *babalaô* – sacerdote por natureza vinculado ao culto de *Ifá* – é o guardião dos conhecimentos sagrados da tradição oral iorubá. Ele é o arquivo vivo das memórias tradicionais do povo iorubano. Durante anos, ele exercita ser aprendido perpétuo: memoriza os núcleos centrais da divinação iorubá (*odus* – dezesseis principais, que se combinam em 240 e formam um total de 256), memoriza os mitos correspondentes a cada um desses signos sagrados; memoriza cada um dos orixás vinculados a cada um dos *odus*; memoriza o procedimento sacerdotal para a manipulação dos instrumentos sagrados. Todos esses conhecimentos imprescindíveis para sua prática litúrgica e sacerdotal estão contidos nos Versos Sagrados de *Ifá*. Cabe a ele a

preservação, transmissão e interpretação religiosa dos versos. O *babalaô* é o guardião da integridade da tradição oral iorubá.¹⁶

Todas as dimensões sagradas, religiosas e sociais dos orixás estão contidas nos Versos Sagrados de Ifá. O conhecimento legado aos *babalorixás* e às *ialorixás* está nas dobras desses versos: natureza do orixá, cores correspondentes, energia e vinculações cósmicas, toques musicais, cantos litúrgicos, oferendas votivas, evocações, rezas, louvações, funções sacerdotais. Em síntese: as dimensões que demonstram a magnitude de cada um dos orixás e deles em seu conjunto, estão preservadas nos mitos e narrativas tradicionais da oralidade iorubá, assim como os conhecimentos dos *babalossaim* e *babalajés*. As folhas, suas utilizações, seus *ofós* (encantamentos), suas atribuições litúrgicas e medicinais, são descritos pelos Versos Sagrados de *Ifá*, como os conhecimentos rituais dos cultos aos ancestrais masculinos.

Os *Versos Sagrados de Ifá* são a base matricial de todo o complexo conhecimento iorubá. Eles dão a liga que une a transmissão dos conhecimentos da oralidade sagrada de uma geração à outra. Os núcleos identificados por Bastide alimentam-se dessa oralidade. Nesses complexos identificam-se as mesmas circunstâncias observadas em terras africanas, quanto à importância e a responsabilidade da preservação da integridade dos legados orais.

Os portadores desses conhecimentos ancestrais são condutores da palavra sagrada dada pelo ser supremo. A palavra possui uma força vital que permite a construção de cenários. As palavras são as condutoras da vida e da morte; das relações entre as dimensões sagradas e profanas; das definições dos atos religiosos sacerdotais, das palavras, dos cantos, das rezas, das louvações e adorações das forças que regem a cosmologia iorubá. Essa base matricial que dá sustentação à experiência iorubá permite a preservação da memória, com

¹⁶ "O conhecimento é transmitido pelo *babalaô* ao *omô awô* [filho do segredo], do mestre ao discípulo, através de sentenças curtas baseadas no ritmo da respiração. Sendo repetidas constantemente, tornam-se estereótipos verbais que se transformam em definições aceitas com facilidades" (VERGER, P. 1995: 20)

alto grau de fidelidade, em todos os cantos onde aportou o legado civilizatório desse povo. Brasil e Cuba preservaram expressivas porções desse legado. Em alguns níveis, *preservaram-se* elos que mantiveram a corrente de transmissão intacta; em outros, tais elos foram substituídos por metais *forjados* - trabalhados nas forjas do tempo - pelas novas circunstâncias que se apresentavam aos iorubás; por fim, alguns elos foram trocados por metais *fundidos* nos novos ambientes onde se rearticularam as tradições iorubás, legadas pelas narrativas orais desse povo africano.

2.6. Densos, ressemantizados e reinventados

O antropólogo cubano Fernando Ortiz estudou o processo de reorganização das tradições africanas em Cuba¹⁷. Segundo Ortiz, os vários grupos africanos aportados nas Américas mesclaram-se com outros agrupamentos humanos, tanto ameríndios como europeus. Esse processo intenso de contato provocou o que o antropólogo denominou como *transculturación*¹⁸, em substituição aos conceitos de *desculturación*, *exculturación*, *aculturación* ou *inculturación*. Transculturación é o processo de troca permanente de valores culturais entre os agrupamentos em contato. Nesse contato direto e dinâmico, há a destruição criativa dos estoques culturais apresentados por cada agrupamento. Um não se submete ao outro. Segundo Ortiz, essa mecânica ocorreu em toda a América Latina, em maior ou menor grau, com grupos humanos distintos. Cuba, entretanto, foi o ponto de entrecruzamento e convergência dessa troca simbólica intensa.

¹⁷ Fernando Ortiz estendeu seus estudos em um vasto campo de interesses sobre as culturas africanas em Cuba. Além dos iorubás, Ortiz pesquisou as diversas matrizes culturais africanas presentes na Ilha Caribenha.

¹⁸ ORTIZ, F. *El proceso de la transculturación en Cuba*, 1993.

Para explicar melhor essa troca simbólica, Ortiz criou uma *metáfora culinária*. O antropólogo lançou mão de um cozido que faz parte da tradição culinária cubana: *ajiaco*¹⁹. Assim como acontece no cozimento do *ajiaco*, há um intenso caldo e uma mistura de *gente, culturas e raças*. No caldeirão em cozimento permanente, o sintético e o novo encontram-se no fundo. As partes que se dissolvem, se desprendem e se fundem são assimiladas num jogo comum permanente de trocas e assimilações.

Essa visão orientou todo o trabalho de pesquisa de Ortiz do universo iorubá: os estudos sobre a *cubanidade* e sua singularidade criativa, sobre os aspectos da musicalidade sacra e profana dos *lucumis*, sobre a mitologia rearticulada na ilha caribenha, sobre a transculturação dos tambores batás, sobre as danças dos orixás e a liturgia iorubá²⁰. Em cada módulo ou pedaço da tradição iorubá estudada por Ortiz, encontram-se aspectos dessas três dimensões dinâmicas caracterizadas pelo autor. Sua metodologia de estudo se estendeu a outros pesquisadores e campos de pesquisa.

O crítico de arte cubano Gerardo Mosquera²¹ deu um contorno mais preciso a esse chassi teórico de Ortiz. Para Mosquera, essa *sopa etnogenética* destruiu e criou elementos culturais dos agrupamentos humanos envolvidos no cozimento. Dessa forma, o *ajiaco* teria uma parte sintética – resumo cultural de todos os elementos presentes –, uma parte nova – constituída pela presença de elementos comuns de cada agrupamento presente –, e os núcleos densos de cada agrupamento, que não se dissolvem nesse cozimento cultural.²²

Segundo Mosquera, ao comentar a tese de Ortiz:

¹⁹ ORTIZ, F. *Los factores humanos de la cubanidad*, 1991.

²⁰ ORTIZ, F. *La música sagrada de los negros yorubas en Cuba*, 1991; *Contrapunteo cubano del tabaco e el azúcar*, 1993; *La transculturación de los tambores de los negros*, 1993.

²¹ Gerardo Mosquera é crítico de arte, escritor e historiador cubano de arte, um dos curadores das II e III edições da Bienal de Havana e um dos atuais curadores do New Museum de Nova Iorque.

²² MOSQUERA, G. *Cozido e Cruz*, 1996, e *Cosmovisão cubana*, 1991. O tema foi debatido no curso ministrado pela professora doutora Dília de Melo Silva, no Proiam/USP, no período de obtenção de crédito para a dissertação de mestrado.

“Teríamos de ajustá-la, porém, ressaltando que nem tudo é síntese no *ajiáco*: sempre restam ossos, tubérculos e grãos que não se fundem, ainda que acrescentem sua substância ao caldo. Refiro-me à conservação de elementos culturais autônomos, por exemplo, os complexos religiosos-culturais afro-americanos no Brasil, Cuba, Haiti, Trinidad e outros países. A América Latina, porém, não é comida de prato único. Aqui há tanto mescla como mosaico, síntese do mesmo modo que fragmentação” (1996: 4).

Essa arquitetura teórica é um importante instrumento para o estudo da presença civilizatória iorubá nas Américas. Ela abandona a *imposição cognitiva* de um legado cultural sobre o outro. Os projetos civilizatórios têm identidades comuns no tabuleiro em que se opera o jogo de trocas, fusões e permanências dos estoques culturais. As civilizações africanas se apresentam em pé de igualdade com os demais mapas civilizatórios rascunhados nas Américas. Inverte-se a cartografia em que as civilizações ocidentais ocupam espaço privilegiado.

No universo das civilizações africanas, a arquitetura ajuda a explicar sua complexidade. Ela permite a explicitação dos encontros horizontais (entre as civilizações africanas) e verticais (entre todos os legados civilizatórios)²³ nas latitudes e longitudes dessa cartografia: as presenças de pedaços civilizatórios *fundidos* (reinventados nas Américas), os pedaços *forjados* (sínteses culturais) e os núcleos densos *preservados* dessas civilizações africanas —(a “*água que não se misturou com o óleo*”).

Nos complexos civilizatórios iorubás, essas três dimensões estão presentes. No campo mitológico, a nova ecologia humana reinventou novos mitos e procedimentos religiosos. A nova condição humana dos iorubás integrou novos elementos culturais ao repertório original desse povo. Esses novos elementos deram um tom distinto à matriz

²³ Horizontal e vertical são utilizados aqui não como elementos hierarquizados, mas como direções distintas entre os elementos culturais dos universos africanos e os elementos culturais dos demais universos culturais que se cruzaram nas Américas.

legada pelas narrativas tradicionais: foram incorporadas novas paisagens, animais, vegetação: o novo cenário deitou sua digital na correia de transmissão oral dos iorubás.

Nas Américas, houve elementos que preservaram sua marca original e incorporaram novos elementos do novo cenário. Eles contêm pedaços originais dos encontros civilizatórios ocorridos. São, portanto, diferentes dos dois legados originais. Como um filho que contém os estoques genéticos do pai e da mãe, mas é diferente de ambos.

Nessa *sopa etnogenética*, há os pedaços que não se dissolvem. Eles são os núcleos densos civilizatórios dos iorubás. A narrativa tradicional preservou pedaços íntegros dessa tradição. Os estudos realizados no campo das narrativas tradicionais apontam para a constituição de um núcleo que vai além dos *horizontes de eventos visíveis*, que condicionou a rearticulação do legado civilizatório iorubá, em sintonia com a experiência moldada em terras africanas. Tanto no continente africano como no americano, há um campo da narrativa que guarda simetrias entre si. Como se fosse um mergulho numa terra comum, a cada camada geológica vencida, mais as narrativas se encontram, até convergirem para o mesmo lençol freático de água cristalina, a despeito da violência da escravidão. Essa *convergência de momentos* (tempo histórico com tempo cosmológico) se evidencia mesmo nos textos escritos. Neles, a despeito da grafia, preservam-se os *saberes* ancestrais contidos na oralidade: o enunciado do texto ante o sagrado desperta a ancestralidade adormecida nos textos escritos.

Os povos iorubás foram capazes de preservar unidades íntegras, densas e originais que não se dissolveram no “*caldo das culturas*” cozinhada no fogo da escravidão. Na sopa cultural do universo iorubá, há elementos *densos* das terras africanas, elementos *ressemantizados* pelos encontros, e elementos *reinventados*.

2.7. Funções do mito na narrativa ancestral

Essa metodologia permite a observação da complexidade do universo religioso de matriz iorubá. A plasticidade da tradição oral molda sua trajetória, com a incorporação de outros elementos culturais. Entretanto, para se mergulhar no mar das narrativas orais desse povo, deve-se adotar um mecanismo que leve em consideração a dinâmica interna do sistema mitológico dos iorubás. O modelo projetado por Joseph Campbell (1990)²⁴ encaixa-se como uma luva às necessidades de pesquisa num campo tão amplo como o da oralidade iorubá.

Campbell observa que os mitos têm quatro grandes dimensões: a *dimensão mística*, a *cosmológica*, a *sociológica* e a *pedagógica*. A primeira diz respeito à relação entre sagrado e profano no universo do mito; a segunda, às relações de equilíbrio cósmico das forças enfeixadas no mito; a terceira, à distribuição dos papéis sociais e sua importância na definição do corpo sacerdotal e de sua hierarquia; e a quarta, aos ensinamentos tradicionais transmitidos pelo mito às novas gerações.

Segundo Campbell:

“Os mitos têm basicamente quatro funções. A primeira é a função mística – e é disso que venho falando, dando conta da maravilha que é o universo, da maravilha que é você, e vivenciando o espanto diante do mistério. Os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso lhe escapar, você não terá uma mitologia. (...) A segunda dimensão é a cosmológica, a dimensão da qual a ciência se ocupa – mostrando qual a forma do universo, mas fazendo-o de uma tal maneira que o mistério, outra vez, se manifesta. (...) A terceira função é a sociológica – suporte e

²⁴ CAMPBELL, J. *O poder do mito*, 1990.

validação de determinada ordem social. (...) a função pedagógica [ensina], como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. Os mitos podem ensinar-lhe isso” (32).

As funções apontadas por Campbell - para a compreensão do mito - estão presentes na mitologia da tradição iorubá. Os mitos iorubás - preservados pela memória oral e mais tarde grafados em textos - contêm tais funções. Dentro dos parâmetros propostos por essas funções, torna-se possível mergulhar na compreensão desses mitos e na descoberta das profundas raízes ancestrais contidas em cada um deles²⁵.

2.8. Marcos teóricos: Bastide, Ortiz e Campbell

Os legados teóricos de Bastide (formação de um núcleo de saberes estruturados pela visão de mundo dos iorubás), Ortiz (as três dimensões constituídas pelo encontro do universo iorubá com os demais universos nas Américas – *ajiáco*), e Campbell serão usados como ferramentas conceituais para esta tese. Eles serão utilizados como andaimes conceituais para a arquitetura do modelo que esta pesquisa terá como referência para a análise dos dados colhidos em campo. Esses conceitos serão adotados, porém revisitados criticamente pelo pesquisador.

Bastide estudou a base matricial formada na América pelos povos africanos, em particular pelos iorubás. Ele perscrutou cada parte do legado iorubá como parte de um conhecimento que reelaborou a visão de mundo desse povo sobre o homem, o sagrado, a natureza e os mortos. Verificou que, a cada uma dessas dimensões do mundo iorubá,

²⁵ “A função mais importante do mito é, pois, ‘fixar’ os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc” (ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, 1992). Sobre os papéis dos mitos, ver SPROUL, B.C. *Mitos primordiais*, 1994.

correspondia um exercício sacerdotal específico. Esse núcleo sacerdotal articulava uma massa de conhecimentos sagrados, lastreados pela oralidade tradicional: o *babalaô*, o *babalossaim*, o *balalorixá/iyalorixá* e o *babaloré*.

Esta pesquisa compartilha do conceito formulado por Bastide de construção de núcleos de saberes que projetam a organização dos conhecimentos. Porém, nesta tese, será adotado o conceito de *equivalência universal* entre os três principais núcleos de conhecimentos do universo religioso iorubá, com simetria em todas as partes do mundo onde essa tradição deitou raízes: **o sistema oracular baseado nos versos sagrados de Ifá; o sistema de iniciação como mecanismo de inoculação do axé ancestral e como corte de ruptura entre o sagrado e o profano; e a constituição do panteão que acomoda as forças “cósmicas da cosmogonia” iorubá nas Américas, com ênfase nos ritos *nagôs* (nome pelo qual os iorubás são conhecidos no Brasil) e *lucumí* (nome pelo qual os iorubás são conhecidos em Cuba).** As equivalências universais permitem leituras simétricas dentro do mesmo complexo, sem se desviar nas estrias particulares impressas pelo barro local.²⁶

O complexo religioso *lucumí*, diferente do *nagô*, não se estruturou em terreiros. Sua estrutura é mais *light*²⁷ do que a adotada no Brasil, conforme a definiu Mosquera. No Brasil, o complexo religioso iorubá se estrutura em casas religiosas, terreiros, que reinventam a cartografia cosmológica e geográfica da “iorubalândia” (região formada pelas cidades dos iorubas), retidas pela oralidade gravada na memória coletiva dos iorubás, na passagem do século XIX para o XX. A estrutura divinatória também apresenta particularidades. No

²⁶ XAVIER, J.T.P. *Exu, Ikin e Egan: equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumí: estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba*, 2003.

²⁷ Expressão utilizada pelo crítico cubano J.L. Hernández Alonso, em palestra realizada na Universidade de São Paulo, durante curso promovido pelo Prolam/USP, em 1996. “O caráter individual e fechado do sistema de relações estabelecido na *santería*, condicionados pelos fatores econômicos, sociais e culturais da realidade histórica da qual ela surgiu e se desenvolveu, justifica a ausência de uma organização nacional de hierarquias a esse nível e de locais institucionalizados para a realização de sua prática. Por tais razões, a morada do crente, em particular, do padrinho ou da madrinha, passou a ser o único espaço básico no qual a *santería* é conservada e praticada, recebendo comumente a denominação de ‘casa-templo’, ‘casa-de-santo’ ou ‘ile ocha’”. (HERNÁNDEZ ALONSO, J.L. *Santería: uma religião de origem africana*, 1994).

complexo *lucumí* há a preservação de traços característicos originais do complexo iorubá desenvolvidos em terras africanas. No complexo *nagô* há adequações à conformação assumida pela tradição iorubá no Brasil²⁸. Aqui, o jogo divinatório fora colocado à disposição do *babalorixá* e da *iyalorixá*; lá, ele ficou muito próximo do exercício religioso do *babalaô*, como em terras iorubás.

Mesmo assim, apesar dessas estrias pontuais externas, nas dobras dessas equivalências há simetrias profundas entre os complexos: diferentes na superfície, mas idênticos no conteúdo. O jogo divinatório apresenta, nos dois complexos, o mapeamento sagrado dos consulentes: orixá tutelar, linhas de ancestralidades, responsabilidades sacerdotais, núcleos de saberes para o exercício litúrgico. A iniciação marca para ambos os complexos a ruptura com o profano e o renascimento aos *pés do sagrado*, de onde sairão os futuros sacerdotes e sacerdotisas que manterão a correia de transmissão dos conhecimentos ancestrais. O panteão estrutura as forças cósmicas que dirigem os destinos dos orixás, homens, natureza e ancestrais dos *nagôs* e *lucumís* nas Américas.

O modelo de Ortiz fornece uma chave eficiente para a compreensão dos complexos estudados. Ele supera a dicotomia entre o sincretismo e a separação absolutos. Não apenas no conjunto do sistema, mas dentro de cada fenômeno observado no complexo. As diversas manifestações religiosas do universo iorubá – *nagô* e *lucumí* – guardam em seu interior pedaços ressemantizados, sintetizados e originários das tradições africanas (tese, síntese e antítese). Esses pedaços, entretanto, não são estanques; não são pedaços arquivados em compartimentos imóveis, congelados, mumificados. Cada gomo se interage com os demais. Condicionam-se mutuamente. Os pedaços não são “taxiodermizados”, empalhados. Dentro do sistema eles se entrechocam, trocam

²⁸ “O sistema de consulta utilizando búzios foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades religiosas do tempo de Iya Násó, pela sua possível opção de ser utilizado tanto por homens como por mulheres. Enquanto Ifá e o *òpèlè* são, ainda hoje, utilizado somente por homens, os búzios foram opção viável se considerarmos que os primeiros *candomblés* foram dirigidos exclusivamente por mulheres” (BENISTE, J. *Òrun Aiyé – o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*, 1997: 109-110).

substâncias e se reinventam, permanentemente. Mesmo assim, apesar desse conflito, preserva-se um núcleo denso que retroalimenta todo o conjunto.

Esse movimento dinâmico se evidencia no ato litúrgico que antecede as manifestações públicas²⁹ dos orixás – *xiré*³⁰ entre os *naḡós*; *bembe* entre os *lucumís*. Na África, os cultos aos orixás e ancestrais se realizavam em localidades tradicionais. Cada núcleo humano adorava um orixá ou um conjunto limitado de orixás vinculados à história desse núcleo. Na América, ampliou-se esse espectro de culto.

Tanto os *naḡós* quanto os *lucumís* elaboraram um panteão de deidades iorubás. Nesses atos litúrgicos que antecedem a manifestação, mais de um orixá é saudado. O elemento novo desse ato é a sua realização. Nas Américas, os iorubás adotaram a roda para saudar os diversos orixás cultuados numa determinada casa de axé, num determinado agrupamento humano. Diferente do que ocorria em terras africanas, os orixás são saudados numa determinada ordem – de Exu a Obatalá, entre os *naḡós*, ou adequada à cada uma das manifestações religiosas, entre os *lucumís*.

Essas manifestações preservam duas unidades simétricas. Elas se baseiam nos legados orais que constroem a “anatomia” dos orixás – suas roupas, danças, ferramentas e liturgias –, porém aclimatadas à realidade americana. As músicas, os toques, as danças, as ferramentas e a mitologia têm como base matricial o universo cultural africano, circunscrito pela realidade local. É a existência deste núcleo denso e intacto que dá sustentação à reelaboração criativa dos iorubás nas Américas. Todos estes elementos baseiam-se nos fragmentos preservados no interior do núcleo original do *ajiáco* americano. A superação da camada presa à superficialidade de fenômeno expõe a intimidade desse núcleo *pétreo*. As narrativas tradicionais iorubás serão anguladas por essa perspectiva: a existência dinâmica

²⁹ Essa pesquisa se limita às manifestações públicas dos dois complexos.

³⁰ Parte da cerimônia litúrgica pública, quando são invocadas todas as forças cósmicas do universo iorubá, representadas pelos orixás.

de pedaços que se comunicam no interior dessas manifestações, com pedaços que se dissolveram, pedaços que se sintetizaram e pedaços densos que se mantêm íntegros no complexo.

As funções do mito apontadas por Campbell ampliam a capacidade de observação das narrativas mitológicas tradicionais dos iorubás. As manifestações de ambos os complexos observados por essa lente, ampliam-se ante os olhos do observador. A estratégia descortina a magnitude de cada manifestação dos complexos religiosos.

A dimensão mística do ato que antecede a manifestação pública do orixá prepara o terreno para a *chegada* dos orixás. A função desse ato é provocar a separação entre os espaços profanos e os sagrados. Os cantos, as danças, as roupas, os mitos presentificados preparam a manifestação sagrada dos orixás. Ele abre um *portal* entre o *orun* e o *aiyé*³¹, para que se restitua a antiga relação direta entre humanidade e orixás – num dos mitos da tradição iorubá, Obatalá separa a *orun* do *aiyé* com seu cajado (*opaxorô*) -, por causa da quebra de um tabu³². Com o *xire/bembé* restaura-se essa antiga relação. Humanidade e orixás podem se confraternizar novamente, sem que aja nenhuma quebra de tabus, nenhuma

³¹ Dimensões sagradas (onde residem os seres divinos) e profana (onde residem a humanidade), respectivamente.

³² Obatalá separa o Céu da Terra: "No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e a Terra. A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão, do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá. Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiê. Qualquer um podia ir sem constrangimento do Aiê para o Orum. Certa feita um casal sem filhos procurou Obatalá implorando que desse a eles o filho tão desejado. Obatalá disse que não, pois os humanos que no momento fabricava ainda não estavam prontos. Mas o casal insistiu e insistiu, até que Obatalá se deu por vencido. Sim, daria a criança aos pais, mas impunha uma condição: o menino deveria viver sempre no Aiê e jamais cruzar as fronteiras do Orum. Sempre viveria na Terra, nunca poderia entrar no Céu. O casal concordou e foi-se embora. Como prometido, um belo dia nasce a criança. Crescia forte e sadio o menino, mas ia ficando mais e mais curioso. Os pais viviam com medo de que um dia o filho tivesse a curiosidade de visitar o Orum. Por isso escondiam dele a existência do Céu, morando num lugar bem distante de seus limites. Acontece que o pai tinha uma plantação que avançava para dentro do Orum. Sempre que ia trabalhar em sua roça, o pai saía dizendo que ia para outro lugar, temeroso de que o menino o acompanhasse. Mas o menino andava muito desconfiado. Fez um furo no saco de semente que o pai levava para a roça e, seguindo a trilha das sementes que caíam no caminho, conseguiu finalmente chegar no Céu. Ao entrar no Orum, foi imediatamente preso pelos soldados de Obatalá. Estava fascinado: tudo ali era diferente e miraculoso. Queria saber tudo, tudo perguntava. Os soldados o arrastavam para levá-lo a Obatalá e ele não entendia a razão de sua prisão. Espemeava, gritava, xingava os soldados. Brigou com os soldados, fez muito barulho, armou um escarcéu. Com o rebuliço, Obatalá veio saber o que estava acontecendo. Reconheceu o menino que dera para o casal de velhos e ficou furioso com a quebra do tabu. O menino tinha entrado no Orum! Que atrevimento! Em sua fúria, Obatalá bateu no chão com seu báculo, ordenando a todos que acabassem com aquela confusão. Fez isso com tanta raiva que seu *opaxorô* atravessou os nove espaços do Orum. Quando Obatalá retirou de volta o báculo, tinha ficado um rachadura no universo. Dessa rachadura surgiu o firmamento, separando o Aiê do Orum para sempre. Desde então, os orixás ficaram residindo no Orum e os seres humanos confinados no Aiê. Somente após a morte poderiam os homens ingressar no Orum". Prandi, R. *Mitologia dos Orixás*, 2001.

infração cometida. *Orun* e *aiyé* tornam-se um espaço único, onde deidades e humanidades se interagem.

O pano de fundo dessa interação é a sustentação dada pelas forças cósmicas que comandam o universo. Cada orixá saudado representa uma dimensão específica da energia cósmica que sustenta a existência: água, terra fogo e ar; polaridades masculinas e femininas, pontos cardiais das cartografias geográfica e cósmica; reinos animal, vegetal e mineral; axé branco, preto e vermelho; ancestrais masculinos e femininos; forças visíveis e invisíveis. São invocados os orixás cultuados no terreiro (ou núcleo humano) e os conhecidos pela comunidade. Os movimentos dessas deidades fazem circular, ampliar e se propagar pelo universo o axé ancestral legado pelo ser supremo. Feita a “terraplenagem sagrada”, os orixás se apresentam para compartilhar seu poder cósmico com os seus filhos míticos.

Toda essa manifestação é encapsulada por um restrito senso hierárquico. Os sacerdotes/sacerdotisa mais velhos no processo de iniciação encontram-se à frente dos demais. Eles ocupam lugar de destaque no ato religioso; eles são os marcadores sociais, dentro e fora do grupo de iniciados. Cada um com funções definidas e indispensáveis para o andamento do ato religioso. Alguns tocam; outros dançam; muitos aprendem. O ato religioso é um laboratório pedagógico para os jovens das novas gerações. Eles aprendem os mitos sagrados, guardados pela oralidade; aprendem a dança de cada orixá, seus mitos, ferramentas, cantigas, cores, suas representações cósmicas. Os jovens são os novos elos da cadeia inquebrantável da transmissão dos saberes ancestrais.

Nesta pesquisa, serão utilizados os três instrumentos conceituais apresentados até aqui – **equivalências universais** (sistema divinatório, sistema de iniciação religiosa e estrutura panteônica); **núcleos do complexo iorubá nas Américas** (ressemantizados, sintetizados e originais); e **funções dos mitos** (místicas, cosmológicas, sociológicas e pedagógicas) – para o estudo das simetrias e assimetrias entre os complexos *nagô* e *lucumí*,

lastreadas pelas narrativas tradicionais, mantidas pela oralidade iorubá e contidas nos Versos Sagrados de *Ifá*.

ÒSETÙA: CHASSI DAS EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS IORUBÁ

*Oxum, graciosa mãe, plena de sabedoria! / Oxum,
graciosa mãe. / Graciosa mãe, plena de sabedoria. / Que
enfeita seus filhos com bronze. / Que fica muito tempo no
fundo das águas gerando riquezas. / Que se recolhe ao
rio para cuidar das crianças. / Que não se enjoa de usar
braceletes feitos de bronze. / Que conhece os segredos
do culto mas não os revela. / Que cava e cava a areia e
nela enterra dinheiro. / Mulher poderosa que não pode ser
atacada. / Mulher forte que afugenta homem. / Generosa
e graciosa mãe, que no fundo das águas assenta-se no
apèrè. / Água que flui sem cessar. / A que tem seios
fartos. / Mãe grandiosa, proteja-me! / Quem nós temos e
quem nos salva. Oxum, salva-me!*

Oriki de Osun

Capítulo 3

ÒSETÙÁ: CHASSI DAS EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS IORUBÁ

Os Versos Sagrados de *Ifá* são o chassi da estrutura religiosa de matriz iorubá. Eles preservaram as equivalências universais – sistema de divinação, sistema de iniciação e estrutura panteônica – em todos os cantos onde aportaram as raízes desta civilização.

Graças aos versos, os complexos religiosos constituíram simetrias restritas em suas dimensões internas e externas - nas relações de transcendência (relações sagradas com o ser supremo) e imanência (formas que as estruturas religiosas assumiram na prática dos cultos sagrados) . Mesmo ao se considerar a hipótese baseada em Ortiz¹ – pedaços remanescentes *originais, ressemantizados e reinventados* -, as estruturas reorganizaram-se de forma simétrica, em sintonia próxima com o original africano, no universo *nagô* e *lucumí*. Há, no complexo, um núcleo duro e consistente que não se dissolveu, mantém-se íntegro. Ele é o elo forte que dá referência aos demais pedaços – ressemantizados e reinventados – do complexo. O núcleo duro é o espaço do segredo-sagrado. A oralidade – dentro dos critérios arquitetados pela cultura iorubá original, como exercício de preservação da palavra sagrada do ser supremo – encapsulou, preservou e transmitiu essa pedra densa que é o núcleo ao redor do qual gravitam todos os elementos que constituem as estrias das *equivalências universais* do complexo.

Mesmo quando a escrita é a fotografia do saber, e não o saber em si. Os textos colhidos e transcritos para o papel não extinguem a força da oralidade. A palavra enunciada pela boca que contém axé para o ouvido do aprendiz recupera o saber preservado pela *oratura*. É o enunciado que dá vida à palavra: *cada palavra proferida é única*, segundo Juana

¹ ORITZ, F. *Estúdios etnosociológicos*, 1991.

Elbein dos Santos (1993:47). O texto grafado é um suporte que conduz à oralidade, vivificada pelo enunciado do portador do axé.

Enunciá-lo implica colocá-lo em movimento no círculo permanente da transmissão do axé ancestral. Preservam-se os dois extremos que unem as pontas da oralidade: o enunciadador (fonte da informação sagrado e ancestral) e o receptor (alvo da palavra consagrada). Pronunciada, a palavra se emancipa do texto grafado e, na forma de *oratura*, retoma sua função de condutora do hálito sagrado do ser supremo na transmissão dos saberes ancestrais: retoma-se a linha da teia que tece a malha do saber ancestral.

3.1. Exu carrega e transporta oferendas

Um dos mais importantes mitos de *Ifá*, *òsetúá* (*oxetuá*) narra como *Exu* transformou-se no “Encarregado-e-Transportador de Oferendas” (*Òsije-ebo*). Publicado por Juana Elbein dos Santos², este mito expressa o papel fundamental da oralidade na reorganização dos núcleos religiosos de matriz iorubá.

Esse mito inaugural tem todas as dimensões indispensáveis para o estudo do universo religioso e civilizatório iorubá, dentro dos parâmetros propostos para esta pesquisa: existência de um *núcleo denso* que condiciona todas as informações que gravitam ao seu redor – as parcelas ressemantizadas e reinventadas –, as *quatro funções* fundamentais do mito nas sociedades tradicionais – funções mística, cosmologia, sociológica e pedagógica – e presença das *equivalências universais* que caracterizam o complexo civilizatório/religioso iorubá em todas as partes do globo – sistemas divinatório, de iniciação e panteônico.

² SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte: pàdè, àsèsè e o culto égun na Bahia*, 1986.

Na primeira parte, o mito relata como nasceu *axetná*, décimo sétimo entre os *orixás* anciãos. Ele mostra o peso da palavra sagrada enunciada por *Olodumaré*, a construção de um cenário favorável ao desdobramento da existência; conforme o enunciado inicial, o papel que cada uma das forças auxiliares (*orixás*) desempenhará no quadro da existência; a função do sistema divinatório como fator indispensável à comunicação entre os *orixás* e entre este e os homens; a importância da transmissão do *axé* como fator decisivo para a permanência da criação; e a função precípua da mulher, útero cósmico da existência iorubá³.

Segundo o mito:

“Que devia consultar

o porta-voz-principal-do-culto-de *Ifá*⁴;

a nuvem está pendurada por cima da terra...,

Babalawo⁵-dos-tempos-imemoriais,

5⁶. os – “siris”- estão-no-rio

a-marca-do-dedo-requer-*Yerédsùn* (pó adivinatório de *Ifá*).

Estes foram os *Babalawo* que jogaram *Ifá* para

os quatrocentos *irúnmalé*⁷, senhores do lado direito, e

10 jogaram *Ifá* para os duzentos *malé*, senhores do lado esquerdo.

E jogaram *Ifá* para *Òsun*,

que tem uma coroa toda trabalhada de contas,

³ “No tempo da criação, quando *Òsun* estava vindo das profundezas do *òrun*, *Olodumaré* confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por *Orisá* que iria nascer na terra. *Òsun* seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento; mesmo depois de nascida a criança, até ela não estar dotada de razão e não estar falando alguma língua, o desenvolvimento e a obtenção de sua inteligência estariam sob o cuidado de *Òsun*. Ela não deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar uma criança a um inimigo e dar a gravidez a um amigo. A tarefa atribuída a *Òsun* é como declaramos. Ela foi a primeira *Iya-mi*, encarregada de ser a *Olútójú awon Omo* (aquela que vela por todas as crianças) e a *Álábòyè* (aquela que cura as crianças). *Òsun* não deve vir a ser inimiga de ninguém” (ELBEIN DOS SANTOS, J. 1993:86)

⁴ Divindade da divinação iorubá. Orúnmilá, oráculo divino; divindade da sabedoria. Também jogo divinatório realizado com *ikin* (caroço de dendzeiro) e *opele* (colar de divinação).

⁵ Pai do segredo.

⁶ A numeração das linhas corresponde aos versos na versão iorubá.

⁷ Todas as divindades sobrenaturais.

- No dia em que ele (*oxetná*) veio a ser o décimo sétimo dos *Irinmalê*
- 15 que vieram ao mundo,
quando *Olódumarè*⁸ enviou os *òrìsà*,
os dezesseis, ao mundo,
para que viessem criar e estabelecer a terra.
E vieram verdadeiramente nessa época.
- 20 As coisas que *Olódumarè* lhes ensinou
nos espaços do *òrun*⁹ constituíram os pilares de fundação
que sustentam a terra para a existência de todos
os seres humanos e de todos os *ebora*¹⁰.
Olódumarè lhes ensinou que
- 25 quando alcançassem a terra,
deveriam abrir uma clareira na floresta, consagrando-a
a *Orò*, o *Igbó Oro*¹¹.
Deveriam abrir uma clareira na floresta, consagrando-a
a *Eégún*, o *Igbó-Eégún*
que seria chamado *Igbó-Òpá*¹².
Disse ele que deveriam abrir uma clareira
na floresta consagrando-a *Odù-Ifá*, o *Igbó Odu*¹³,
- 30 onde iriam consultar o oráculo a respeito das pessoas.
Disse Ele que deveriam abrir um caminho para os *òrìsà*
e chamar esse lugar *Igbó Òrìsà*¹⁴, floresta para adorar os *òrìsà*.

⁸ Divindade suprema iorubá. O criador do universo.

⁹ Dimensão do supra-sensível; habitada pelos ancestrais divinizados da tradição iorubá.

¹⁰ Divindades criadas por Olodumarè.

¹¹ Floresta de adoração a Oro. (Orixá ligado ao mistério).

¹² Floresta de adoração aos ancestrais.

¹³ Floresta de adoração Odu, oráculo divinatório.

- Olódùmarè* lhes ensinou a maneira como deveriam resolver os problemas de fundação (assentamento) e adoração dos *ojúbo* (lugares de adoração)
- 35 e como fariam as oferendas para que não houvesse morte prematura, nem esterilidade, nem infecundidade, que não houvesse perda, nem vida paupérrima, não houvesse nada de tudo isso sobre a terra.
- 40 Para que as doenças sem razão não lhes sobreviessem, que nenhuma maldição caísse sobre eles, que a destruição e a desgraça não se abatessem sobre eles.
- 45 *Olódùmarè* ensinou aos dezesseis *òrìsà* o que eles deveriam realizar para evitar todas essas coisas. Ele os delegou e enviou à terra, a fim de executarem tudo isso. Quando vieram ao *òde-àiyé*, a terra, fundaram fielmente na floresta o lugar de adoração de *Orò*, o *Igbó-Orò*.
- 50 Fundaram na floresta o lugar de adoração de *Eégún*. Fundaram na floresta o lugar de adoração de *Ifá* que

¹⁴ Floresta de adoração aos Orixás.

chamamos *Igbódù*.

Também abriram um caminho para os *òrìsà*,

que chamamos *Igbóòsà*.

Executaram todos esses programas visando a ordem.

55 Se alguém estava doente,

ele ia consultar *Ifá* ao pé de *Òrúnmilà*.

Se acontecia que *Eégún* podia salvá-lo,

dir-lhe-iam.

Seria conduzido ao lugar de adoração na floresta de *Eégún*,

ao *Igbó-Igbàlè*.

60 para que ele fizesse uma oferenda a *Eégún*.

Talvez que um de seus ancestrais devesse

ser invocado com *Eégún*,

para que o adorasse, a fim de que

esse *Eégún* o protegesse.

65 Se havia uma mulher estéril,

Ifá seria consultado, a respeito dela,

a fim de que *Òrúnmilà* pudesse lhe indicar a decoção de *Òsun*,

que ela deveria tomar.

70 Se havia alguém que estava levando uma vida de miséria,

*Òrúnmilà*¹⁵ consultaria *Ifá*, a respeito dele.

Poderia ser que *Orò* estivesse

associado à sua própria entidade criadora.

Òrúnmilà diria a essa pessoa que

¹⁵ Divindade patrona do oráculo iorubá.

- 75 é a *Orò* que ela deveria adorar.
E ela seria conduzida à floresta de *Orò*.
Eles seguiram essa prática durante muito tempo.
Enquanto realizavam as diversas oferendas,
eles não chamavam *Òsun*.
- 80 Cada vez que iam à floresta de *Eégún*,
ou à floresta de *Orò*,
ou à floresta de *Ifá*,
ou à floresta de *Òsà*.
- 85 A seu retorno, os animais que eles tinham abatido,
fossem cabras,
fossem carneiros,
fossem ovelhas,
fossem aves,
90 entregavam-nos a *Òsun* para que ela os cozinhasse.
Preveniram-na que quando ela acabasse de preparar os alimentos,
não devia comer nenhum pouco, porque deviam ser
95 levados ao *malé*, lá onde as oferendas são feitas.
Òsun começou a usar o poder das mães ancestrais – *ase Ìya-mi* –
e a estender sobre tudo que ela fazia
esse poder de *Ìya-mi-Àjé*¹⁶, que tornava tudo inútil.
Se se predissesse a alguém que ele ou ela não fosse morrer,
essa pessoa não deixava de morrer.
- 100 Se fosse proclamado que uma pessoa não sobreviveria,

¹⁶ Poder de realização das "Mães Ancestrais" iorubanas.

a pessoa sobrevivia.

Se se previsse que uma pessoa daria à luz um filho,

a pessoa tornava-se estéril.

Um doente a quem se dissesse que ele ficaria curado

105 não seria jamais aliviado de sua doença.

Essas coisas ultrapassavam seu entendimento,

porque o poder de *Olódùnmarrè* jamais tinha falhado.

Tudo que *Olódùnmarrè* lhes havia ensinado eles o aplicavam,

mas nada dava resultado.

110 Que era preciso fazer?

Quando se congregavam numa reunião,

Orínmilà sugeriu que,

já que eles eram incapazes de compreender o que estava

passando por seus próprios conhecimentos,

não havia outra solução senão consultar *Ifá* novamente.

115 Em consequência, *Orínmilà* trouxe seu instrumento adivinhatório,

depois consultou *Ifá*.

Contemplou longamente a figura do *odù*¹⁷ que apareceu

e chamou esse *odù* pelo nome de *Ósetúá*.

Ele o olhou em todos os sentidos.

A partir do resultado definitivo de sua leitura.

120 *Orínmilà* transmitiu a resposta a todos os outros *Odù-àgbà*.

¹⁷ Posição em que caem os búzios ou o opele de *Ifá* quando consultados. Caminho, destino. O oráculo sagrado possui 4.096 (16x16x16) poemas. Com base nesses poemas é feita a interpretação no jogo divinatório de *Ifá* ou de búzios. Por ocasião do processo iniciático, o babalaô procura, através do jogo divinatório, tomar conhecimento de qual é o *odù* de nascimento da *iaô*, que passará a cultivar também o *orixá* relativo a esse *odù*, respeitando os *ewos* (restrições) prescritos. O *odù* de nascimento orienta a *iaô* quanto ao seu destino, nos mais diversos níveis.

Estavam todos reunidos e concordaram que não havia outra
solução para todos eles,
os *òrìyà-irúnmàlè*, senão encontrar um homem sábio e instruído
que pudesse ser enviado a *Olódùmarè*,

- 125 para que mandasse a solução do problema
e o tipo de trabalho que deveria ser feito para o restabelecimento
da ordem,
a fim de que as coisas voltassem a normalizar-se, e
nada mais interferisse em seu trabalho.

- Diziam que tudo que acontecesse,
130 ele, *Orúnmilà*, deveria ir até *Olódùmarè*.

- Orúnmilà* ergueu-se. Serviu-se de seu conhecimento para
utilizar a pimenta,
serviu-se de sua sabedoria para tomar nozes de *obi*,
135 despregou seu *òdùn*¹⁸ e o prendeu no seu ombro,
puxou seu cajado do solo,
um forte redemoinho o levou, e
ele partiu até os vastos espaços do outro mundo para encontrar
Olódùmarè.

Foi lá que *Orúnmilà* reencontrou *Èsù Òdàrà*¹⁹.

- 140 *Èsù* já estava com *Olódùmarè*.

Èsù fazia sua narração a *Olódùmarè*. Explicava que
aquilo que estava estragando o trabalho deles na terra

¹⁸ Tecido de rafia.

¹⁹ Divindade primordial que age como intermediário entre o homem e as divindades. Nome de um importante orixá erroneamente associado ao diabo católico.

era o fato de eles não terem convidado a pessoa que constitui
a décima sexta entre eles.

145 Por essa razão ela estragava tudo.

Olódùmarè compreendeu.

Assim que *Orúnmilà* chegou, apresentou seus agravos a

Olódùmarè.

Então *Olódùmarè* disse que deveriam ir e

150 chamar a décima sexta pessoa entre eles

e levá-la a participar de todos os sacrifícios

a serem oferecidos.

Por que, além disso,

não havia nenhum outro conhecimento que Ele lhes pudesse

ensinar

senão as coisas que Ele lhes havia dito.

155 Quanto *Orúnmilà* voltou à terra

reuniu todos os *òrìsà*

e lhes transmitiu o resultado de sua viagem.

Chamaram *Òsun* e lhe disseram que ela deveria segui-los

Por todos os lugares onde deveriam oferecer sacrifícios,

160 mesma na floresta de *Eégún*.

Òsun recusou-se:

ela jamais iria com eles.

Começaram a suplicar a *Òsun* e ficaram prostrados um longo

tempo.

Todos começaram a homenageá-la e a reverenciá-la.

- 165 *Òsun* os maltratava e abusava deles.
 Ela maltratava *Òrìṣànlá*²⁰,
 maltratava *Ògún*²¹,
 maltratava *Orínmílá*,
- 170 maltratava *Òsányin*²²,
 maltratava *Qrànfe*²³,
 ela continuava a maltratar a todo mundo.
 Era o sétimo dia, quando *Òsun* se apaziguou.
 Então eles lhe disseram que viesse.
- 175 Ela replicou que jamais iria,
 disse, entretanto, que era possível fazer uma outra coisa
 já que todos estavam fartos dessa história.
 Disse que se tratava da criança que levava em seu ventre.
- 180 Somente se eles soubessem como fazer para que ela desse à luz
 uma criança do sexo masculino,
 isso significaria que
 ela permitiria então que ele a substituísse
 e fosse com eles.
 Se ela desse à luz uma criança do sexo feminino,
- 185 podiam estar certos de que essa questão
 não se apagaria em sua mente.
 Ficariam aí pedaços, pedaços e pedaços.
 E eles deveriam saber com certeza que

²⁰ Divindade que tem como símbolo a cor branca. Obatalá, Oxalá.

²¹ Divindade da guerra e da caça. Patrono do ferro, do desbravamento e do desenvolvimento tecnológico.

²² Divindade associada ao conhecimento das folhas sagradas e rituais.

²³ Divindade solar da tradição iorubá.

esta terra pereceria;

190 deveriam criar uma nova.

Mas se ela desse à luz um filho-homem,

isso queria dizer que, evidentemente, o próprio *Olórun*²⁴ os tinha ajudado.

Assim apelou-se para *Òrìsàlá* e para todos os outros *òrìsà*

195 para saber o que deveriam fazer para que a criança fosse do sexo masculino.

Disseram que não havia outra solução

a não ser que todos utilizassem o poder – *àse* –

que *Olódùmarè* tinha dado a cada um deles; cada dia repetidamente

deveriam vir, para que a criança nascesse do sexo masculino.

200 Todos os dias iam colocar seu *àse* – seu poder –

sobre a cabeça de *Òsun*,

dizendo o que segue.

“Você *Òsun!*

Homem ele deverá nascer,

a criança que você traz em si!”

todos respondiam “assim seja”, dizendo

205 “*lá!*” acima de sua cabeça...

Assim fizeram todos os dias, até que chegou

o dia do parto de *Òsun*.

Ela levou a criança.

²⁴ Um dos nomes de *Olódumare*.

Disseram que ela deveria permitir-lhes vê-la.

210 Ela respondeu “não antes de nove dias”.

Quando chegou o nono dia, ela os convocou a todos.

Esse era o dia da cerimônia do nome, da qual se originaram todas as cerimônias de dar o nome.²⁵

Mostrou-lhes a criança,

215 E a pôs nas mãos de *Òriṣà*.

Quando *Òriṣàlá* olhou atentamente a criança

E viu que era um menino, gritou:

“*Múṣò*”...! (hurra...!)

Todos os outros repetiram “*Múṣò*”...!

220 Cada um carregou a criança;

depois a abençoaram.

Disseram: “somos grato por essa criança ser um menino”.

Disseram: “que tipo de nome lhe daremos?”

225 *Òrìṣà* disse: “vocês todos sabem muito bem que

cada dia abençoamos sua mãe com o nosso poder

para que ela pudesse dar à luz uma criança do sexo masculino,

e essa criança deveria justamente chamar-se

230 *À-Ṣ-E-T-Ù-W-À* (poder trouxe ele a nós)”

disseram: acaso você não sabe que foi o poder do *àṣṣ*,

que colocamos nela, que forçou essa criança a

vir ao mundo,

mesmo se antes ela não queria vir à terra sob a forma de uma

²⁵ *Kó omojádé*: fazer sair a criança (no mundo exterior)

criança do sexo masculino?

Foi nosso poder que a trouxe à terra.”

235 Eis por que chamaram a criança *Àsetùwa*.

Quando chegou o tempo,

Orùnmilà consultou *Ifá* acerca da criança,

por que todos devem conhecer sua origem e destino;

240 colheram o instrumento de *Ifá* para consultá-lo.

Eles o manipularam e o adoraram.

Era chegado o momento de consultar *Ifá* a respeito dele,

para saberem qual era seu *odù*, para

245 que o pudesse iniciá-lo no culto de *Ifá*

levaram-no à floresta de *Ifá*,

que chamamos de *Igbódù*, onde *Ifá* revelaria que *Òsè* e *Òtùá* eram seu *odù*.

250 Este foi o resultado que ele deu a respeito da criança.

Orùnmilà disse “a criança que *Òsè* e *Òtùá* fizeram nascer,

que antes chamamos *Àsetùá*”,

disse, “chamemo-la antes de *Òsetùá*”.

Foi por isso que chamaram a criança

255 com o nome do *Odù* de *Ifá* que lhe deu nascimento, *Òsetùá*.

Àsetùá era o nome que ele trazia anteriormente.

Assim, a criança participou do grupo dos outros *odù*,

ao ponto de ir com eles a todos os lugares onde se

faziam a oferenda na terra.

260 Foi assim que todas as coisas que *Olódùmarè* lhes tinha ensinado

deixaram de ser corrompidas.

Cada vez que proclamavam
que as pessoas não morreriam,
elas realmente sobreviviam

265 e não morriam.

Se diziam que as pessoas seriam ricas,
eles tornavam-se realmente ricas.

Se diziam que a mulher estéril conceberia,
ela realmente dava à luz.

270 A própria *Òsun* deu a essa criança um nome nesse dia.

Disse ela: *Oṣó* a gerou” (significando que a criança era filho
do poder mágico);

porque ela mesma era uma *aje*²⁶

e a criança que ela gerou é um filho homem.

Disse ela: “*Akin Oṣò*”²⁷,

eis o que a criança será!

275 É por isso que eles chamam *Òsetùá* de *Akin Oṣò*,

Entre todos os *Oḍù Ifá* e entre os dezesseis *òrìṣà* mais anciãos.

Depois eles disseram que em qualquer lugar onde os maiores
se reunissem,

280 seria compulsório que a criança fosse um deles.

Se não pudesse encontrar o décimo sétimo membro,

Não poderiam chegar a nenhuma decisão;

²⁶ Aspecto poderoso de *Iyá-mi*. Mulher com poderes sobrenaturais que, segundo a concepção iorubá, pratica tanto o bem quanto o mal.

²⁷ Poderoso mago; homem bravo dotado de um grande poder sobrenatural.

285 e se dessem um conselho, não poderiam ratificá-lo.

A partir desse ponto, a narrativa do mito prossegue até consagrar *Oxetuá* como o “O-portador-de-oferendas-para-Olódumare-no-poderoso-òrun”²⁸.

3.2. Equivalências Universais da tradição iorubá

Este mito contém todas as prerrogativas exigidas por esta pesquisa: a força da oralidade, a relação que a oralidade tem com o sagrado – ser supremo –, a oralidade como veículo capaz de gerar cenários novos, a preservação pela oralidade das diversas dimensões que constituem a cosmogonia iorubá e suas relações dinâmicas com a terra e a humanidade.

A mito mostra a palavra sagrada legada pelo ser supremo. *Olodumaré* dá aos *orixás* a palavra carregada de *axé*. Como portadores da palavra sagrada, eles partem para constituir os locais de adoração das divindades sagradas e dos ancestrais. Ao *orixá* cabe a incumbência de executar criteriosamente as determinações do ente supremo. É a palavra sagrada que fornece aos *orixás* as métricas de suas tarefas, de suas atribuições.

A função dos *orixás*, de acordo com as determinações de *Olodumaré*, é assegurar que a humanidade tenha vida longa, fecundidade, abundância, saúde, sacralidade e êxito nas atividades desenvolvidas.

No quadro teórico desenvolvido a partir de Fernando Ortiz (núcleos densos, núcleos ressemantizados, núcleos reinventados), pode-se dizer que este mito preservou o aspecto básico e singular da oralidade iorubá. Ele é um dos centros das narrativas que se desdobraram nas Américas. As estruturas *nagós* e *lucumis* beberam desses mitos para

²⁸ Na transcrição adotou-se o mesmo texto da autora, de acordo com o livro. Optou-se em manter a nomenclatura original de equivalência entre *orixás* e *odús*, conforme feita por Elbein dos Santos.

reelaborar suas dimensões transcendentais e imanentes. O mito de *Oxeluá* traça a mesma picada aberta no continente africano por outras civilizações que herdaram a palavra sagrada do ser supremo, que a oferece à humanidade para preservar e ampliar a energia ancestral, passando-a de geração a geração.

O mito também permite a leitura sugerida por Joseph Campbell sobre as suas múltiplas funções: mítica, cosmológica, sociológica e pedagógica.

Nele apresenta-se a existência de duas dimensões para o desdobramento do sagrado: o espaço sagrado (*òrun*) e o espaço profano (*aiyé*). No primeiro, vivem os seres sagrados e os ancestrais. No segundo, a humanidade. Os *orixás* são elementos reguladores das atribuições delegadas pelo ser supremo. É por intermédio deles que a humanidade se nutre do poder ancestral (*axé*) para a realização dos seus desígnios. No espaço sagrado (*ojúbo*) há a interação entre essas duas dimensões: o sagrado e o profano. É nele que a humanidade tem a oportunidade de entrar em contato com os elementos que preservam, ampliam e transmitem a força vital ancestral, legada pela palavra sagrada do ser supremo, *Olodumaré*. Nos espaço sacralizado do *aiyé*, a humanidade entra em contato com a força ancestral emanada de *Olodumaré*. No terreiro (*Ile Axé*) - espaço sacralizado pela inoculação do *axé* - esses dois espaços se comunicam. Abre-se um portal entre os dois universos. A relação entre *òrun* e *aiyé* é mística. Ela é regulada pela ação do sacerdote, zelador da força vital da ancestralidade, conforme aponta o mito narrado.

Nele há também a função cosmológica. Esses seres sagrados recebem de *Olodumaré* incumbências, obrigações, tarefas. Cada espaço sagrado organizado por eles no *aiyé* representa uma dimensão das forças cósmicas que controlam o universo. Eles são os andaimes que sustentam a arquitetura da criação. Os *orixás*, pelo relato do mito, são mais do que forças naturais. Eles representam energias cósmicas que regulam e controlam as forças da natureza, colocadas à disposição da humanidade. O conjunto dessas forças

sagradas representa a síntese do poder de *Olodumaré*. Num mito primordial iorubá²⁹ – onde é narrada a cosmogonia iorubá, o início do processo de criação cósmica –, *Orunmilá* é a representação de uma força que coordena o “*tabuleiro sagrado do universo*”. O mesmo papel ativo de ordenação e organização, ele cumpre no mito narrado. É ele quem manipula os instrumentos sagrados, em nome dos demais *orixás*; é ele que vai até *Olodumaré* para receber as recomendações – receber a palavra sagrada do ser supremo – para o reordenamento do *aiyé*; é ele quem enuncia – via oralidade – as recomendações anunciadas por *Olorun*; é ele, enfim, quem comunica a *Oxum* a decisão dos *orixás*, para que ela os acompanhe nos atos sagrados, inclusive na floresta dos ancestrais masculinos. O mito apresenta os *orixás* como ancestrais míticos da humanidade, forças cósmicas que regulam e controlam a existência.

O papel sociológico do mito é explícito: na relação com o sagrado, há a intermediação das forças ancestrais que regulam o contato entre ambos. No espaço profano do *aiyé*, há os locais onde foram plantados os *axés*, as energias ancestrais. Cada um desses espaços cumpre função específica: relação com os ancestrais, com os *orixás*, com os designios e com a fonte permanente produtora de *axé*: *Olodumaré*. No interior do mito há a projeção do corpo sacerdotal que regulará essa relação. Cada um dos núcleos concentrador de *axé* formará um corpo de sacerdotes/sacerdotisas. Essas pessoas iniciadas darão continuidade à tarefa primordial legada pelos *ancestrais/orixás*: ampliação, preservação e transmissão da força sagrada chamada *axé*. Esse corpo sacerdotal apresenta-se como os reguladores da relação *sagrado/profano* e ordena o campo social da estrutura religiosa iorubá.

Por fim, o mito projeta sua função pedagógica. Ele reforça o conceito de *Olodumaré* como fonte da palavra sagrada. Os *orixás* e seus sacerdotes/sacerdotisas são intermediários nessa relação. O processo de aprendizado se dá pela transmissão da palavra sagrada do

²⁹ “A tradição milenar iorubá diz que, no início dos tempos, nos primórdios da criação, tudo o que OLODUMARE criava era destruído por ELA OMO QSIN – como força de igual potência, agindo e reagindo em uma relação absolutamente íntima e essencial, até que terminassem por se anular mutuamente. Apenas a intervenção de ORUNMILA que, por uma fração de tempo, parou a ação reativa de ELA e permitiu que a criação tivesse continuidade” (RIBAS, J.T.P. *Degradação da imagem de Exu como estratégia de dominação branca e resgate da cosmovisão negra como estratégia de libertação*, 1997).

“ancião” para um “aprendiz”. No papel de “enciclopédia” da existência está *Olodumaré* – o *sênior* que comunica sua experiência às novas gerações; no papel de “ouvintes” interessados, os *orixás*. Esses papéis de um centro enunciator (palavra sagrada), de um canal de transmissão (a oralidade) e de um receptor (ouvido interessado) serão incorporados pela civilização iorubá para perpetuar a tradição e transformar a transcendência (dimensão cosmológica da civilização iorubá) em imanência (formas de organização dos cultos e sistema de adoração das forças sagradas iorubá). Essa mecânica será reproduzida pela sociedade iorubá, como sistema de transmissão dos saberes ancestrais para as novas gerações, tanto no âmbito do sagrado – palavras capazes de despertar a energia ancestral – como no âmbito profano – a preservação dos conceitos de identidade, do legado histórico e dos mecanismos de regulação social.

Entretanto, é no âmago do mito que se encontram as *equivalências universais* que balizarão a reorganização dos complexos religiosos iorubás em todos os quadrantes onde ele aportou: o sistema de divinação, o sistema de iniciação religiosa e a estrutura panteônica das forças cósmicas reguladoras da existência.

A todo o momento, fica evidente que o sistema divinatório iorubá não é *adivinbatório*. Ele é um sistema de descoberta dos desígnios da humanidade e dos *orixás*. Logo no início do mito, relata-se que os babalaôs “*dos tempos imemoriais*” manipularam o oráculo para as divindades. A manipulação do sistema divinatório revela o desígnio do consulente. No momento de crise – quanto a palavra sagrada de *Olodumaré* não provocava o efeito desejado –, a manipulação dos instrumentos sagrados de *Ifá* revela o procedimento a ser seguido pelos *orixás*. Mais tarde, após o nascimento de *Oxetuá*, *Orunmilã* realiza a manipulação do sistema sagrado e este revela os desígnios do décimo sétimo entre os “*orixás anciãos*”. O nome dado a ele apresenta a sua vocação ante a existência e a criação. *Oxum*, ao enunciar o nome de seu filho, provoca uma ação para que as forças cósmicas que

controlam o universo e que propiciaram o seu nascimento “conspirem” em favor da realização do destino de *Oxetuá*. A palavra repercute em todas as dimensões do universo e forma o cenário desejado – e embutido em seu nome – pelo enunciado (*Akin Aṣò* – poderoso mago; homem bravo dotado de um grande poder sobrenatural).

Em todos os momentos em que há a manipulação sagrada do oráculo iorubá, ele é divinatório. Ele revela a singularidade contida no destino de cada um dos *orixás* e membros da humanidade. Esse conceito de revelador dos desígnios dos consulentes manteve-se no coração das práticas divinatórias do oráculo. Tanto no complexo *nagô*, como no *lucumí*, o “jogo” é divinatório. O sistema indica para quem o consultou as possibilidades contidas nos seus caminhos. Mesmo tendo assumido contornos distintos entre os *nagôs* e os *lucumís* – nestes, com a preservação mais íntegra do sistema de divinação; naqueles, com a ressemantização do sistema divinatório –, o sistema divinatório preservou essa vocação de revelar para aqueles que o consultam suas potencialidades e possibilidades.

Torna-se evidente ainda o sistema de inoculação da energia ancestral como mecanismo regulador da iniciação. Ao transferir para *Oxum* o *axé* ancestral transmitido por *Olodumaré* – com a consagração do ato pela palavra –, os *orixás* “ensinam” à humanidade qual é o procedimento a ser adotado no processo de iniciação religiosa. O ato de passagem do sagrado para o profano – a ruptura que permitira, a quem passou pelo processo, o ingresso nos locais sagrados e o exercício sacerdotal – dá-se com a inoculação do *axé*. É a inoculação do *axé* que faz com que quem o recebeu transite do profano para o sagrado. Ele “morre” no âmbito profano para “renascer” no âmbito sacro. Cada procedimento adotado no processo de iniciação cumpre a função de preparar o “neófito” para receber o *axé* ancestral. Entre os *nagôs* o processo de iniciação leva mais tempo do que entre os *lucumís*. Apesar de não se ter um cronograma universal, os *nagôs* estruturaram o sistema com etapas que, às vezes, levam semanas. Todos os procedimentos feitos em terras africanas são

reproduzidos – dentro dos limites impostos pela nova ecologia humana –, são reproduzidos nos *ile axés* – casa de adoração dos orixás – do sistema *nagô*. Para os *lucumís*, o processo tem, em linhas gerais, um tempo de duração mais curto, às vezes um final de semana. O fato de os *nagôs* terem se organizado em casas religiosas e os *lucumís* terem outra forma de organização indica que os cronogramas de iniciação foram organizados de acordo com as condições reais de cada sistema. Mesmo assim, eles mantiveram a simetria revelada no mito narrado. Tanto entre os *nagôs* como entre os *lucumís*, o processo de iniciação dá-se pela inoculação do *axé*. O processo repete o procedimento contido no mito, quando os *orixás* colocam as mãos sobre a cabeça de *Oxum* e transmitem a ela o seu poder. Nos dois sistemas de iniciação, a exemplo do que ocorre em terras iorubás, a cabeça tem um papel fundamental no processo. Ela é a parte mais importante na iniciação, local por onde o *axé* ancestral é inoculado no novo sacerdote/sacerdotisa.³⁰

No mesmo mito, há a apresentação da arquitetura panteônica dos iorubás. Em todos os momentos os *orixás* são apresentados como forças cósmicas, ordenadoras da relação entre o sagrado e a humanidade. Na narrativa, evidencia a importância de cada *orixá*, ligado a cada núcleo de organização do sagrado (*Igbó Oro*, *Igbó Opá*, *Igbó Odu*, *Igbó Orixá*). O décimo sétimo dos elementos do panteão (*Oxetná*) é a síntese do poder (*axé*) de todos os *orixás* reunidos: ele reúne os poderes distribuídos por *Olodumaré* para cada uma das divindades. *Oxum* é o veículo de reorganização do *axé* ancestral legado pelo ser supremo.

O mito de *Oxetná* é um exemplo da capacidade matricial que a oralidade tem para os iorubás. Nesse mito ancestral, transmitido pelos relatos sagrados de *Ifá*, encontram-se todos os elementos formadores das *equivalências universais* (sistema de divinação, sistema de iniciação religiosa e estrutura panteônica), nos sistemas *nagô* e *lucumí*. Tanto os iorubás no

³⁰ "Orí eu o saúdo! Você que sempre pensa nos seus. Você que abençoa um homem antes de todos os orixás. Nenhum orixá abençoa um homem sem o consentimento de seu orí. Orí eu o saúdo! Você que permite aos filhos nascerem vivos. Aquele cujo sacrifício é aceito por orí deve se regozijar imensamente!". Louvação ao orí (cabeça), reproduzida por ELBEIN DOS SANTOS, J., 1986: 216.

Brasil como em Cuba, utilizam esse fio condutor da oralidade, os Versos Sagrados de Ifá, para reorganizarem suas estruturas religiosas, baseadas na experiência iorubá na África.

O mito transforma-se na infra-estrutura sobre a qual se apóia toda a experiência religiosa iorubá. Ele dá os traços centrais da *cartografia cósmica e geográfica* das terras iorubás em território africano, modelo da reordenação dessa civilização nas Américas. Com todas as particularidades inerentes a essa situação histórica.

O *mix* conceitual fornecido por Fernando Ortiz (três dimensões em relações dinâmicas no interior de uma manifestação cultural), Joseph Campbell (as quatro funções básicas do mito: mística, cosmológica, sociológica e pedagógica) e pela pesquisa desenvolvida para a dissertação de mestrado (equivalências universais: sistema de divinação, sistema de iniciação e arquitetura panteônica) dá o alicerce teórico para a hipótese desta pesquisa: **Os Versos Sagrados de Ifá, centro de preservação dos valores da civilização de matriz iorubá, formam o núcleo ordenador da reorganização religiosa desse povo, em todos os quadrantes da terra onde essa civilização aportou, situação que assegura a simetria fina entre os complexos nagô (Brasil) e lucumí (Cuba).**

Apesar das *ecologias* distintas de cada um dos países e das circunstâncias em que se deram os processos de escravização de africanos de origem iorubá nas Américas, os dois complexos têm o mesmo *chassi* sobre o qual se instalou a arquitetura religiosa desse povo. Esses complexos são distintos, na superfície de suas equivalências, mas idênticos em seu interior. Mesmo com particularidades pontuais, onde já se denunciam as simetrias internas, o âmago dessas estruturas reproduz toda a complexidade dessa civilização africana. A base civilizatória iorubá dá todas as métricas necessárias para o conhecimento e o estudo desse universo. É o mergulho no estudo dessa civilização que permite perscrutar a magnitude da experiência encapsulada nos complexos *nagô* e *lucumí*, e convergir as três dimensões

fragmentadas nos estudos anteriores: a religião, a civilização e os seus produtores, mulheres e homens negros.

Nos estudos anteriores, a pesquisa comparativa entre as matrizes iorubás e o complexo católico deixaram a indelével marca da *menor-valia* do primeiro em relação ao segundo. Eles centraram-se na explicação do complexo e não no seu entendimento. O *logos* da explicação sobrepôs-se ao da compreensão: explicação que saiu do topo - a experiência católica - para a base da pirâmide conceitual, a experiência iorubá. Assim, os estudos da civilização iorubá ficaram segregados num canto da reflexão teórica. Os estudos das religiões africanas apareciam deslocados de uma complexa experiência civilizatória anterior à dos modelos usados como parâmetro. Essa *apartação* da estrutura religiosa de sua matriz civilizatória permitiu a *apartação* entre a religião, a civilização e o seu produtor: a população negra. Essa arquitetura fraturou em pedaços a compreensão do complexo civilizatório iorubá. A separação permitiu a criação de um perverso círculo vicioso, em diversos momentos, com graus distintos: a admiração da civilização, mas a condenação da religião; a admiração da religião, mas a condenação do produtor; a admiração do produtor, mas a condenação da civilização.

Esta tese parte da hipótese de que os *Versos Sagrados de Ifá* dão “a régua e o compasso” para a reelaboração dos complexos *nagô* e *lucumí* nas Américas, onde a oralidade tem um papel ativo na constituição desse chassi comum e projeta a identidade entre a religião, a civilização e o produtor dessa experiência pelo mundo afora.

**EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS:
UNIVERSO DE CONVERGÊNCIA DA ORALIDADE**

*Medo no barro. / Ele faz o bem, ele não faz o mal. / Ele
desperta de manhã e salta, todo brilhante. / Alguém que
não me deixa morrer de fome. / Que não deixa o devedor
vir a mim. / Que não permite as pessoas dizerem: "Foi
assim que ele me pagou". / Ele combate com o fogo e
vence o fogo. / Ele combate com o sol e vence o sol. /
Com a cabeça ele ameaça a superfície da água. /
Violenta batalha no Orun / Lavar a grande jarra de
manhãzinha. / Lavado e muito limpo para fazer a guerra*

Oriki de Odudua – patriarca da civilização iorubá

Capítulo 4

EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS:

UNIVERSO DE CONVERGÊNCIA DA ORALIDADE

As Equivalências Universais da estrutura religiosa iorubá – sistema divinatório, sistema de iniciação religiosa e arquitetura panteônica – estão em sintonia nos núcleos religiosos *nagô* e *lucumi*. Elas são os elementos de identidade que aproximam os dois complexos religiosos. Mesmo com elementos singulares – impostos pelas particularidades históricas, econômicas, sociais, ecológicas e humanas de cada região –, eles guardam elementos comuns, tanto na dimensão transcendente – relação com o sagrado –, como na dimensão imanente – formas de organização do culto e das liturgias sagradas¹.

As “ligas metálicas” que asseguram essa identidade são os Versos Sagrados de *Ifá*. Os *trilhos* dos poemas sagrados são as bitolas ancestrais sobre as quais repousam a estrutura religiosa iorubá. Veículos da palavra sagrada de *Olodumaré*, os sacerdotes de cada núcleo religioso preservam via oralidade o *coração* de cada ato, de cada enunciado sagrado, de cada culto e liturgia. Cada ato religioso é uma presentificação do momento em que o sagrado irrompeu na terra e manifestou-se entre os homens, no universo religioso do complexo.

No mito de *Oxetuá*, a narrativa ancestral mostra um momento crucial da criação. Nele, o projeto sagrado de *Olodumaré* está em perigo. Os orixás – porta-vozes da palavra sagrada no *axé* – vêm corromper toda a obra enunciada. É a palavra que é posta em xeque, naquele momento. Não uma palavra qualquer, mas a palavra sacra do ser supremo. Eles recorrem a todos os seus conhecimentos, legados por *Olodumaré*. Por último – após uma reunião, “comunidade de falas” –, recorrem aos versos sagrados de *Ifá*, contidos no

¹ XAVIER, J.T.P. *Exu, Ifá e Egan: equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumi – estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba, 2000*. [Dissertação de mestrado]

sistema divinatório. Ao regressarem do encontro com *Olorun*² (senhor do *orun*, o espaço sagrado), portadores da palavra sagrada, informam *Oxum* sobre suas decisões. *Oxum* diz não. A partir desse momento, todas as ações e falas dos *orixás* são índices, indicadores da forma que a liturgia deverá tomar para se reproduzir esse momento dramático e singular em que o sagrado irrompeu na terra.

Cada pedaço da narrativa é um pedaço da liturgia que se organiza: a recorrência ao oráculo sagrado para saber lidar com os momentos de tensão e ruptura e ingresso no desconhecido; o mecanismo de inoculação do *axé* ancestral pela via da oralidade, em contato com a cabeça de *Oxum* – “útero cósmico da tradição iorubá”; o nascimento da criança e a cerimônia de dar o nome – quando todas as energias do universo são invocadas para conspirarem em favor do enunciado sagrado –; os nove dias para a apresentação da criança; a recorrência ao sistema divinatória para conhecer os desígnios da criança, via *odu*; e, finalmente, o enunciado do nome da criança, feito pela sua mãe, que expressa a vocação daquele menino: *Akin Òsò* (poderoso mago, homem bravo dotado de grande poder sobrenatural, o décimo sétimo membro, sem o qual não se poderia chegar a nenhuma decisão importante; aquele que reúne o *axé* ancestral legado por *Olodumaré*).

O pedaço narrado do mito contém muitas relações importantes para a reorganização do legado iorubá pelo mundo afora: os núcleos sagrados e sacerdotais que se organizam; a relação dinâmica sagrado/profano; a existência de duas dimensões – *orun* e *aiyé* – que se condicionam reciprocamente; o papel de cada energia cósmica – *orixá* – na orquestração do universo e o papel imprescindível da mulher na criação: ela aparece nesse mito, através da presença de *Oxum*, como a co-autora da criação, mãe não apenas dos iorubás, mas da humanidade. Nele também é visível, quase que palpável, as anatomias das equivalências universais.

² Um dos diversos nomes de *Olodumaré*.

Esse mito sagrado é um dos principais *chassis*, veículo oral, que deram as métricas para a reorganização do complexo iorubá nas Américas: complexo *nagô* e complexo *lucumi*.

4.1. Complexo religioso iorubá

Os *iorubás* são monoteístas. Eles crêem em um único deus, diferente do que reza a tradição ocidental que os identifica como politeístas. Este deus único é um espírito perfeito; senhor do universo e da existência; aquele que deu início ao projeto da criação; princípio de todas as coisas e seres existentes; ser supremo situado além das fronteiras da compreensão humana. *Olodumaré* é a força suprema iorubá, pleno de poderes sobrenaturais, *densidade absoluta de possibilidades* e de poderes transcendentes.

Seus atributos invocam suas vocações. *Olodumaré* é uma *usina cósmica de dimensões inenarráveis*. Atribui-se ao ser supremo iorubá três princípios que constituem a criação e sua preservação no universo: *iwa* (princípio da existência), *ase* (princípio da realização) e *àbá* (princípio do desígnio de tudo que existe). São esses elementos da criação que *Olodumaré* transmite aos *orixás*, segundo suas atribuições, no conjunto da criação. *Olodumaré* encontra-se no topo da criação do universo religiosa iorubá. Os nomes e as atribuições do ser supremo dão uma versão aproximada do papel desempenhado por Ele na cosmogonia iorubana³:

³ AWALALU, J.O. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*, 1979; BASCOM, W. *Ifa divination*, 1969; LACHATAÑERÉ, R. *El sistema religioso de los afro-cubanos*, 1992; ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os nagôs e a morte: pàde, àsèsè e culto ègun na Bahia*, 1993; VERGER, P.F. *Orixás – deuses iorubas na África e no novo mundo*, 1981.

NOMES E ATRIBUIÇÕES SAGRADAS DE OLODUNMARÉ

<i>Aláyè</i>	Senhor da vida que nunca morre
<i>A rinú rode Olùmò Okàn</i>	Aquele que vê dentro como fora dos corações
<i>Ariwárèbin</i>	Aquele que conhece o passado e o futuro
<i>Atérékáyé</i>	Aquele que cobre o mundo e faz todos sentirem Sua presença
<i>Elédá</i>	Senhor de toda a criação, que existe por si
<i>Elémi</i>	Senhor do <i>Emí</i> , o Senhor que dá a respiração
<i>Eléti Igbo Àròyé</i>	Aquele que sempre ouve as queixas
<i>Ògdi gbà ti ngbá Alàirá</i>	Senhor que salva os desvalidos
<i>Olódùmarè</i>	Interpretação possível: <i>Ol – Odù – Marè</i> . “ <i>Ol</i> ”: forma de <i>Omi</i> , prefixo indicativo de posse ou comando; “ <i>Odù</i> ”: como adjetivo significa tudo aquilo que é muito grande e extenso, ou denominação dos signos de <i>Ifá</i> , “ <i>Marè</i> ”: pode ser a contração de duas palavras que indicam “estável”, “imutável”. A expressão poderia significar: “A divindade que possui qualidades superiores, perfeitas, permanentes, dignas de confiança, detentor de um poder único que não pode ter similar”
<i>Olùbùkún</i>	Aquele que abençoa e acrescenta
<i>Olùdàndè</i>	Senhor da libertação
<i>Olùbgàlà</i>	Salvador
<i>Olùmònohàn</i>	Aquele que conhece os corações humanos
<i>Olùpèsè</i>	Aquele que abastece e dá provisões

<i>Olùtùmu</i>	Aquele que avalia a dor e acalma
<i>Oyiyiyi Ota Aiku</i>	A pedra imutável que jamais morre
<i>Oba Arinú Róòde</i>	Senhor que vê e revela o que é oculto
<i>Oba Airí</i>	Senhor invisível
<i>Oba Awamarídi</i>	Senhor que não poder ser visto ou encontrado
<i>Oba Adákédájó</i>	Senhor que senta em silêncio e aplica a Justiça
<i>Oba Atayese</i>	Senhor que corrige todos os erros do mundo
<i>Oba Ada Èdá</i>	Senhor que cria toda a existência
<i>Oba A- se-Kan-Ma- Ku</i>	Senhor que trabalha para a perfeição; autor de todas as coisas e de todos os eventos
<i>Oba Mimo</i>	Senhor puro
<i>Oba Adake da ja</i>	Senhor que mora acima e que executa os julgamentos em silêncio
<i>Oba ti Dandan Rè Kí Sè Lè</i>	Senhor cuja ordem nunca é invalidada
<i>Oba Sè Kan Má Kù</i>	Senhor cujas obras são perfeitas
<i>Oba Ti Kò L'èri</i>	Senhor que não é desonrado
<i>Ògá Ògo</i>	Mestre da Glória
<i>Olójó Òní</i>	Senhor do dia de hoje e que está presente em todos os acontecimentos cotidianos
<i>Olorun Alààní</i>	Senhor Misericordioso
<i>Olorun Olóore</i>	Senhor Compassivo

Os nomes de *Olodumaré* são infinitos. São muitos os nomes dados pelos iorubás ao ser supremo do seu complexo religioso. Entretanto, com a exposição dos nomes,

configuram-se no horizonte religioso desse complexo as várias atribuições de *Olorun*. Suas relações com o cosmo, com os orixás, com os homens, em síntese, com a criação.

Os nomes pelos quais *Olodunmaré* é conhecido não deixam dúvida quanto a sua natureza monoteísta. Na mesma direção rumam os atributos que dão perfis monoteístas à divindade absoluta da estrutura religiosa iorubá.

ATRIBUTOS DOS PAPEIS DESEMPENHADOS POR OLODUNMARÉ

Transcendente

Apesar de estar remoto, como é comum a compreensão de *Olodunmaré* na literatura iorubá, numa dimensão impensável para a inteligência humana, Ele está presente em cada um, em cada pedaço da existência humana, pela respiração. O *Emi* – respiração sagrada –, atributo de *Olodunmaré*, é inoculado no ser humano, na hora do nascimento. O elemento que distingue os *ará orun* – seres sagrados – dos *ara aiyé* – humanidade – é a respiração. Quando ela cessa, cessa também a existência desse ser no *aiyé*. *Olodunmaré*, assim, é presente em cada ser vivente.

Sagrado

Sua sacralidade confere sacralidade ao seu enunciado. Ele é o portador da palavra sacra. Esta deve ser mantida íntegra, e não pode ser veículo da mentira. Todos os atos de transcendência e imanência que regulam as relações religiosas no complexo iorubá, deriva dessa palavra sagrada. Ao enunciá-lo nos atos litúrgicos, a palavra “contamina” todo o cosmo, mobilizando-o para conspirar em favor do enunciado sagrado, cuja fonte primordial é *Olodunmaré*.

Omnipotente

Nada é impossível para *Olodunmaré*. Quanto Ele sanciona algo,

isto é feito com absoluta perfeição. Ele sabe de tudo e interfere em tudo. Por ser uma concentração absoluta de possibilidades, tudo existe potencialmente em *Olodumaré* – passado, presente e futuro. Todas as possibilidades estão contidas em seu projeto de transformação perpétua do universo.

Onisciente

Olodumaré representa a consciência eterna do sistema religiosa iorubá. Ele é a representação do sábio (sênior) que tudo sabe e que tudo vê. Toda a existência está contida na consciência de *Olodumaré*.

Único

Nada na existência se compara a *Olodumaré*. Sua unicidade é absoluta. Ele não pode ser reproduzido em imagens, pois Ele é único. A multiplicidade do cosmo é a representação única de *Olodumaré*.

Imortal

Olodumaré é eterno. Ele nunca morre. *Olodumaré* é atemporal. Ele é denominado “A pedra imortal que nunca morre”.

Juiz

Olodumaré é o Juiz Supremo da estrutura religiosa iorubá. Ele julga os *orixás* e a humanidade. Nada escapa à Sua atenção e julgamento.

Criador

Tudo que existe, todas as formas da existência: os seres vivos e a criação da terra tiveram origem em *Olodumaré*. Ele é o *Rei* majestoso, único, incomparável. Ele tem a supremacia absoluta. Sua determinação é irrevogável.

Os Versos Sagrados da tradição *iorubá*, preservados pela oralidade sacerdotal, dão as dimensões da magnitude de *Olodumaré*. Eles são as referências primordiais para o conhecimento e a compreensão do papel que o ser supremo ocupa na estrutura cosmológica iorubana. No início dos atos litúrgicos, os iorubás recitam: *L'ọju Olodumaré! L'ọju Olofin! L'ọju Olorun* (Na presença de Olodumaré! Na presença de Olofin! Na presença de Olorun!). É Ele quem sanciona toda a existência e distribui aos *orixás* a administração teocrática.⁴ *Olodumaré* é o centro e a periferia do todo o sistema religioso iorubá. Essa compreensão é o núcleo denso de toda a arquitetura civilizatória iorubana, e condiciona suas relações transcendentais e imanentes.

4.2. Aspectos da estrutura religiosa iorubá preservados pela cultura oral

Na estrutura religiosa de matriz iorubá, *Olodumaré* é o epicentro do sistema. Ele é o centro, a periferia e todas as partes constitutivas que dão significado ao complexo em seu conjunto. Para a administração da criação, o ser supremo iorubá conta com um corpo de forças que coordena o projeto da criação. De acordo com o mito de *Oxetná*, essas forças são mobilizadas por *Olorun* para instituir os espaços sagrados do *aiyé* e serem as vias de comunicação entre Ele e a humanidade. Essas forças ficaram conhecidas genericamente como *orixás*. No território iorubano, elas têm nomes específicos: *irunmalé*, *eborá* e *orixás*. Entre os *nagôs* e *lucumis*, a denominação genérica é *orixá*. No processo de transição do complexo iorubá da África para as Américas, ocorre um processo de adaptação às

⁴ *Olójo Òni*, mo júbà (Senhor deste dia, minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Ilà oórùn*, mo júbà (Leste, eu rendo minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Iwò oórùn*, mo júbà (Oeste, eu rendo minha homenagem) / *ibà se* (Que a homenagem seja aceita) / *Aríwá*, mo júbà (Norte, eu rendo minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Gúúsù*, mo júbà (Sul, eu rendo minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Àkódá*, mo júbà (Ao primeiro ser criado, minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Asèdà*, mo júbà (Criador dos homens, minha homenagem) / *ibà á se / Ilè* mo júbà (Terra, eu rendo minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Èsù Òdàrà*, mo júbà (Èsù Òdàrà, minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita) / *Agbagba*, mo júbà (Aos ancestrais, minha homenagem) / *ibà á se* (Que a homenagem seja aceita). (Beniste, 1997: 40).

circunstâncias históricas e específicas de cada localidade (Brasil e Cuba). No trato cotidiano da prática religiosa, os termos *irunmalê* e *eborá* foram quase que abolidos. Nas cantigas e em algumas práticas litúrgicas, é possível encontrar tais denominações. Porém, no dia-a-dia, elas não são mais comuns. Mas fazem parte da estrutura religiosa dos iorubás e servem de modelo para a reorganização do panteão nos dois complexos nas Américas⁵.

Na estrutura religiosa do complexo iorubano, *Olodumaré* é o epicentro que irradia seus poderes para todos os cantos onde se estendeu a criação. Ele controla – como fonte permanente de *axé, iwa, abá* e *suúru* (força vital, caráter, desígnio e calma) -, todas as ocorrências, nos planos visíveis e invisíveis, e seus protagonistas, *orixás* e humanidade.

O sistema religioso se estrutura com *Olodumaré* no topo da hierarquia, seguido de seus auxiliares, divididos entre divindades e entidades espirituais, gestores masculinos e femininos, divindades primordiais e *orixalizados*. Na estrutura há ainda os ancestrais masculinos e femininos. Nessa classificação, *irunmalê* é a designação geral para todas as divindades do panteão.

Alguns autores classificam os *irunmalê* em divindades à direita e à esquerda de *Olodumaré* (*Awon irinwó irúnmalê ajù kòtún/ ati awon igbá malê ojù kòsì* – Os quatrocentos *irunmalês* do lado direito e os duzentos *irunmalê* do lado esquerdo)⁶. Nessa distribuição, tendo *Olodumaré* como centro de equilíbrio, os quatrocentos *malês* da direita são os *orixás* e os duzentos da esquerda, os *eborás*. Assim, no campo da estrutura religiosa iorubana, a designação *irunmalê* contém as outras duas denominações.

⁵ *Iyá omi/ Imonte ni ewe awof/ Iyá omi imonte/ Aséki obée wé/ Iyá omi imonte ni/ Ewe awof/ Iyá omi imonte aseki omom/ Ojú odo aseki ojú oro/ Osibétá oro okókè/ Omi obomi ayé aséki omom.* "A mãe dos espíritos das águas tem folhas para o culto/ A mãe dos espíritos das águas preparou uma grossa sopa de folhas/ A mãe dos espíritos das águas tem folhas para o culto/ A mãe dos espíritos das águas preparou uma grossa sopa para os filhos/ No olho de alface d'água/ Gofão e parietária/ Senhora das águas que vêm do alto (cachoeiras)/ Senhora das águas da vida/ Que preparou uma grossa sopa de folhas para os filhos" (Oliveira, 1997: 128-129).

⁶ ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os nàgò e a morte: pàdè, àsèsè e o culto de égun na Bahia, 1993.* "(...) primeira classificação pode ser introduzida: de um lado os *irunmalê* – entidades divinas cuja existência remonta aos primórdios do universo – *igbá iwá sè*: nos tempos em que a existência se originou – e cujos *ásé* e domínios de ação foram transmitidos diretamente por Olorun; e por outro lado, os *irunmalê* – ancestrais, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de culto separados". 1993 (74).

Apesar de presente nos *Versos Sagrados de Ifá*, nas Américas optou-se por uma designação genérica de *irunmalé*. A denominação está ligada à conexão que as deidades têm com a terra, *ilé*. O termo é a contração da expressão “*emò tí mbe nilé*” - literalmente, “ocorrências estranhas que existem na terra”.⁷

Já o termo *eborá* não é definido com frequência pelos estudiosos. Como regra geral, ele aparece como sinônimo de *irunmalé*. Segundo Elbein dos Santos, os *eborá* são os duzentos *irúnmalé* da esquerda. Eles são encabeçados por *Odudua*, a metade inferior do *igbá-odù*, o *aiyé*, a terra. Essas deidades reúnem o centro do poder feminino, o poder genitor. Elas são, de acordo com a autora, o “ventre” do sistema. Essa definição não é consensual. *Odudua* ora é retratado como um ente masculino, ora como feminino. Em *Ilé Ifé*, há um templo de *Odudua*. Nele, *Odudua* é visto como uma divindade masculina e é considerado um ancestral do primeiro *Oni Ifé*, Senhor de *Ifé*.⁸ Essa versão é sustentada por um mito de *Ifá*, que diz que *Odudua* criou a terra – *ilé* –, pois *Obatalá* estava impossibilitado por não cumprir os preceitos necessários à magna tarefa.

Segundo o mito, *Obatalá* foi encarregado por *Olodumaré* de criar o mundo. *Olodumaré* entregou a *Obatalá* o “saco da criação”. A tarefa que lhe fora conferida não o dispensava de cumprir suas funções rituais de oferecer sacrifícios e oferendas a *Exu*. Durante a viagem,

⁷ BESNITE, *Orun Aiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra*, 1997 (118).

⁸ Segundo AWOLALU (1979), “Os habitantes originais de Ifé conhecem e reconhecem Obátalá como a divindade que criou a terra e a quem a veneração é dirigida e prestada; numa fase da história de Ifé, seus habitantes originais, culturadores de Obátalá, foram dominados por cultuadores de Odúduwá; os recém-chegados suprimiram a veneração a Obátalá e substituíram-na pela de Odúduwá, que possivelmente era uma divindade feminina; na morte do líder conquistador, seus seguidores e admiradores o divinizaram e o chamaram Odúduwá, semelhante ao da divindade primordial cuja veneração primordial é como ancestral divinizado”. Segundo SALAMI, Odúduwá é “o grande patriarca dos iorubas; fundador da dinastia ioruba, portanto, pai de todos os integrantes desse grupo étnico”, 1997 (278). “Essa mesma versão ancestral cita a existência de guerras entre Oduduwa e as populações preexistentes, conhecidas como povo de *ugboh*. Diz-se também que oduduwa (ou Oodua, que significa *O grandioso que criou a existência*) e seu séquito de desbravadores teriam sido os sobreviventes de um dilúvio, daí serem chamados pelos antigos de *Ooye*: os que foram salvos. As narrativas orais concordam ao afirmar que Oduduwa e seus seguidores estabeleceram-se em Ile-Ife e triunfaram nas disputas contra Obatalá (Oxalá), tomando-se Oduduwa o primeiro *Ooni* (rei) de Ife. No monte *Ora*, achados arqueológicos de artefatos do Neolítico parecem comprovar a hipótese de que essa terra já era habitada há muito tempo” (SALAMI, 1997: 26-27) Há uma versão que liga *Odudua* à tradição islâmica: “Durante o reinado de Lamurudu, Oduduwa chegou a ser aclamado como líder carismático de seu povo. Porém, acusado de divergência religiosa, acabou sendo expulso de Meca. Oduduwa partiu com seus adeptos, entre os quais se destacavam membros da antiga nobreza. No decorrer da viagem, os nobres se separaram do grupo de Odúduwá e seguiram para oeste, tornando-se príncipes das etnias *gogobiri* e *kukawa*! Oduduwa continua sua jornada para o leste, chegando em Ile-Ife, onde se encontra *Agbonmiregun* ou *Setilu*, considerado, tradicionalmente, o pai de Ifá” (ADÉKŌYÁ, 1999: 15)

Obatalá sentiu uma sede insaciável. Para saciá-la, bebeu vinho de palma. Caiu num sono profundo e não cumpriu a missão que lhe fora confiada. *Odudua* narrou o acontecido a *Olodumaré*. Este confiou a *Odudua*, então, a magna tarefa de criar a terra. Na área limítrofe entre o *orun* e o *aiyé*, *Odudua* deixou cair uma substância marrom contida no “saco da criação”. Era terra. Sobre o montículo criado, pôs uma galinha com pés de cinco garras. Ela espalhou a terra sobre a superfície da água. A porção de terra fora se ampliado cada vez mais: *ilê nfê*, origem do nome da cidade de *Ilé Ifé*. Nela, *Odudua* se estabeleceu com os demais *orixás*, e tornou-se o senhor da terra⁹.

Pelo mito narrado, nota-se a forte relação de *Odudua* com o elemento terra, considerado elemento vinculado às energias femininas, em especial as *Iya Mi Agba* (Mães Ancestrais). Seus descendentes seriam os *eborá*, os seres criados pelo poder de *Olodumaré* para auxiliarem na administração do processo de criação. O termo, entretanto, não foi adotado nos complexos iorubás nas Américas.

4.3. Orixá: designação genérica adotada nas Américas

Nas Américas, o termo *orixá* é utilizado de forma genérica e extensiva a todas as divindades do panteão iorubá. Os termos *irunmolé* e *eborá* são restritos a algumas circunstâncias de sacralidade, preservadas pela memória coletiva dos afrodescendentes¹⁰. *Orixá* é uma palavra geral para designar as deidades iorubanas. Eles formam uma legião que cobrem todas as manifestações cósmicas e da natureza do universo religioso desta civilização africana. Muitos deles são regionais; outros, nacionais.

⁹ VERGER, P.F. *Orixás – deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, 1981.

¹⁰ Na pesquisa de campo realizada, constatou-se que poucos sacerdotes e sacerdotisas conheciam os termos *irunmolé* e *eborá*. A designação comum a todas era *orixá*. Apenas os sacerdotes e sacerdotisas familiarizados com os textos acadêmicos ou provenientes da região iorubana na Nigéria conheciam as duas expressões”.

A origem da palavra está vinculada a um mito de *Obatalá*. Seu significado seria, segundo este mito, “*obun ti a ri sà*” (o que foi achado e juntado).¹¹ Há uma outra explicação para o termo *orixá*. Para essa concepção, a palavra deriva de uma modificação fonética da expressão *orise*. Ela é a abreviação da expressão: *abiti orí ti sè* (a origem do *orí*). *Orí* é o nome para a cabeça física do ser humano. Ela tem uma importância fundamental para a civilização iorubá. A partir do nascimento, o *orí* é cuidado da mesma forma que o *orixá*. Como esse procedimento religioso, a “cabeça do recém-nascido poderá guiá-lo por toda a vida. Ela tem duas dimensões: *ori innu* (parte interna, essência da existência individual) e *ori òde* (a parte externa da cabeça, sua dimensão física). Assim, a origem da expressão é o ser supremo *Olodumaré* (o grande *orí*, do qual derivam todos os demais *orí*). *Olodumaré* é, na estrutura religiosa iorubá, a fonte primordial de todos os *orí*, dos *orixás* e da humanidade”.

Orixá está associado a um tipo especial de deidades do panteão iorubano. A palavra é vinculada aos *orixás funfun* (as deidades ligadas ao *axé* branco, gestores masculinos). O nome seria a rigor utilizado para os *orixás* como *Obatalá* (o *orixá* do pano branco). Segundo mitos vinculados a *Obatalá*, ele vive “imerso em vestes brancas/ Ele dorme em vestes brancas/ Ele acorda em vestes brancas/ Pai venerável!/ Consorte de Yemòwó/ Orixá me delicia quanto está/ É um lugar deleitável onde orixá é entronizado”¹².

Os *orixás funfuns* formariam uma família – em número não preciso de indivíduos – responsável pela preservação do *axé* veiculado pela cor branca, tais como a saliva, o hálito, veiculadores potenciais de *axé* e associados à oralidade iorubá.

O conceito de família é importante para a civilização iorubá. A família, nessa estrutura, está associada a um ancestral divinizado. Ele, no passado remoto dos primórdios da criação, associou-se a uma força cósmica de controle dos fenômenos da natureza: o

¹¹ BENISTE, 1997; ESPINO, 1993.

¹² “Oxalá, também chamado Obatalá e Orinxalá (Orisa-*nlá*) é a divindade criadora incumbida pelo Ser Supremo de criar a terra sólida, povoá-la e modelar a forma física do homem; sendo, por isso, freqüentemente descrito como representante de Olodumare na terra. Oxalá possui outros nomes descritivos de sua natureza e caráter: *Obatala*, contração de *Oba-ti-o-*nlá**, o rei que é grande ou *Oba-ti-ala*, o rei em vestes brancas”, RIBEIRO, R.I. *Alma africana no Brasil – os iorubas*, (1996: 136).

trovão, o vento, as águas doces, as águas salgadas, as matas e florestas, os montes. Essa associação permitiu ao ancestral divinizado o controle sobre todas as atividades humanas desenvolvidas por seus descendentes diretos e pela humanidade em seu conjunto: caça, pesca, modelagem do barro, fusão e manipulação do ferro, domesticação das plantas e animais, habilidades para lidar com couros, fibras e peles de animais.

Os cultos aos *orixás* são dirigidos, em princípio, às forças da natureza. Ele é parte da natureza, porém da natureza controlada, domesticada, conhecida – graças às funções desenvolvidas pelos seus descendentes - e fixada por intermédio de ritos e cultos específicos. Esses cultos e procedimentos litúrgicos enfeixados na imanência religiosa foram preservados pela fala sagrada de seus cultuadores, seus sacerdotes. Esse conhecimento transmitido pela cadeia da oralidade – fonte inoculadora de *axé* – mantém-se com o culto aos *orixás*. Eles são seres divinos de natureza complexa: histórica e cósmica. Alguns são seres primordiais da criação, como relata o mito do *Oxetuná*: seres enviados ao *aiyé* por *Olodumaré* para estruturar as condições de existência da criação. Outros são reis e rainhas, fundadores de cidades divinizados por atos e ações relevantes e extraordinários, ligados aos elementos da natureza - terra, ar, fogo, água -, às atividades humanas – caça, pesca, fundição, agricultura -, ao controle das manifestações da natureza – ventos, trovões raios, tempestades -, à vegetação, aos minerais e ao surgimento e preservação da vida.¹³

Os relatos sagrados não precisam o número de deidades existentes. Alguns relatos narram a existência de 200, 201, 400, 401, 601, 1700 ou mais – *èrín-lájo òrìṣà* (mil e setecentas divindades) - *igba'malê ojùkòtún igba'malê ojùkòsì* (duzentas divindades do lado

¹³ "Os *òrìṣà* representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento, morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, as terras, água e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam, ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominado *àṣe*" BENISTE, 1997 (79).

direito e duzentas divindades do lado esquerdo)¹⁴. O que se sabe é que a região iorubá é rica em deidades. Nas Américas, essa rica tradição manteve-se graças às narrativas orais, preservadas pelos Versos Sagrados de *Ifá*. Os *irunmolés*, os *eboras* e os *orixás* das terras iorubanas mantiveram, fundiram e reinventaram características no complexo *nagô* e no complexo *lucumi* que guardam simetrias com os originais africanos. Essa simetria montou um *chassi infra-estrutural* que permitiu a formação das *equivalências universais* sobre as quais repousam as tradições iorubás nas Américas.

4.4. Simetrias e assimetrias nas Equivalências Universais Iorubás

O complexo *iorubá* pelo mundo afora é formado por um suposto paradoxo: ele é distinto na sua superfície, mas mantém igualdade em seu interior. Para o olhar de soslaio, ele é assimétrico, porém para a observação atenta, ele é de uma fina simetria. As assimetrias são resultados das formas históricas e sociais que modelaram as experiências iorubás pelo mundo. As condições nas quais o complexo iorubá se reorganizou foram muito distintas. Mas, nas suas entranhas, a originalidade dos valores primordiais da civilização iorubá manteve-se, em grande parte, graças à oralidade transmitida pelos Versos Sagrados de *Ifá*. Eles asseguraram a constituição de campos comuns na reorganização religiosa que se comunicam entre si; são equivalentes entre si. A essa comunicação deu-se o nome, nesta pesquisa, de *Equivalências Universais* do universo religioso de matriz iorubá, nos complexos *nagô* e no complexo *lucumi*.

As *Equivalências Universais* do sistema religioso iorubá – sistema panteônico, sistema de divinação e sistema de iniciação – guardam entre si identidades, apesar das aparentes

¹⁴ BENISTE, *Orun Aiyê: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô – yorubá entre o céu e a terra*, 1997: 85.

distinções que se apresentam na superfície dos sistemas. A partir do século XIX, quando há o ingresso em massa da população iorubana nas Américas, o complexo *nagô* e o complexo *lucumi* formam-se nas Américas com um núcleo central assegurado pelos Versos Sagrados de *Ifá*. No período, a *memória coletiva* estava mais viva e forneceu elementos para a reorganização religiosa desse povo da África Ocidental. A liga metálica dessa reorganização foi a oralidade. As transmissões dos textos sagrados foram os guias para a reelaboração da *cartografia cosmológica e geográfica* iorubá nos dois complexos religiosos.¹⁵

A partir de um núcleo denso comum, mantido pelos Versos Sagrados de *Ifá*, elementos da nova ecologia humana e natural foram incorporados ao *chassi básico* do sistema em formação. Os sistemas preservaram um núcleo duro ao qual foram ligados outros elementos da nova realidade. Nessa relação, novas práticas e procedimentos foram agregados e deram origem a elementos ressemantizados e reelaborados nas novas condições econômicas, políticas, sociais, culturais, ecológicas impostas pela escravidão. Todas as instâncias de reorganização dos complexos religiosos de matriz iorubá foram tocadas por essas circunstâncias históricas. Em cada uma das equivalências universais há o encontro de três dimensões, em relação dinâmica e permanente: o núcleo *denso* – que preservou as estrias originais da tradição africana –, o núcleo *ressemantizado* – reelaborado no contato com as demais estruturas civilizatórias africanas e demais núcleos culturais –, e o núcleo *reinventado* nas Américas, fruto da inventividade africana para dar respostas às necessidades de preservação de suas tradições ancestrais.

¹⁵ HERNÁNDEZ ALFONSO, F. *Santería: una religión cubana de origen africana*, 1994; CARNEIRO, E. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*, 1981; LACHATAÑERÉ, R. *El sistema religioso de los afrocubanos*, 1992.

4.5. Anatomia dos orixás forjada pelas teias da oralidade

Apesar da ausência de um número comum de deidades que constituem o panteão iorubá nas regiões africanas e pelo mundo afora, há, entretanto, um núcleo básico que forma uma estrutura com afinidades simétricas. Ela gira, nas Américas, em torno de 20 deidades mais conhecidas e cultuadas em público¹⁶. Elas são, em relação às originais africanas, deidades de culto nacional e regional. Algumas que nas regiões africanas eram pouco cultuadas, nas Américas tornaram-se muito reverenciadas pelos afrodescendentes. Outras, muito reverenciadas na África, tiveram seus cultos reduzidos nas Américas e, em alguns casos, desapareceram¹⁷. A dinâmica registrada em cada um dos *orixás* na relação com a nova realidade histórica deveu-se à sua posição e seus atributos no conjunto da estrutura panteônica e das suas relações históricas nas Américas. Os *orixás* da guerra adquiriram uma preponderância em relação aos da abundância da agricultura, por exemplo. *Oxum*, segundo o registro do mito de *Oxetná*, tão importante como útero da humanidade – mãe da humanidade que permitiu o desdobrar da existência –, tem sua importância reduzida. Sua dimensão mística e cosmológica é substituída por características menores das relações humanas: vaidade, preguiça, luxúria. Entretanto, formou-se um panteão com características comuns. Este panteão tem o modelo iorubá como fonte de mimetização e de inspiração¹⁸.

¹⁶ Muitas casas e sacerdotisas/sacerdotes tradicionais cultuam deidades iorubanas particulares, mantidas longe dos olhos públicos.

¹⁷ É o caso, por exemplo, de Orixá Oko. No Brasil seu culto público é desconhecido. Ele é o *orixá* vinculado à abundância da agricultura.

¹⁸ AWALALU, J.O., 1993; BASCON, W., 1969; SALAMI, S., 1990 e 1991; NEIMARK, 1993; VERGER, 1999.

Èsù

Para os *iorubás*, **Èsù** é um *orixá* de múltiplas e variadas funções. Ele é considerado *orixá* fundamental e de grande proeminência da cosmologia sagrada da civilização *iorubá*. **Exu** é considerado a essência da existência individualizada. Ele representa o crescimento ascendente e espiral, símbolo do *okotó*, caracol em forma de cone, sua representação mais visível. De acordo com os Versos Sagrados de *Ifá*, **Exu** é o primeiro da criação, o primogênito do universo. Indispensável ao sistema em seu conjunto. **Exu** é o dinamizador do *axé*, o motor do sistema. No plano das características humanas, **Exu** é considerado um *orixá* de caráter irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, ambíguo e indecente. Não é mau nem bom. É dinâmico, jovial e protetor, colocado à porta das cidades e casas dos *iorubás*. Inspetor do *axé*, é ele quem supervisiona as atividades das divindades *iorubanas* (*ara orun*) e dos seres humanos (*ara aiyê*). **Exu** possui o *ogó*, um bastão com capacidade de transportá-lo pelas dimensões do universo, num piscar de olhos. Com essas características, ele é o guardião dos espaços sagrados e profanos, faz a comunicação entre a humanidade e as divindades e entre as próprias divindades. Ele é considerado a cólera dos *orixás* e da humanidade, quando a infração é capaz de pôr em perigo a existência do *axé*

sagrado de **Olodumaré**. Seu lugar de assentamento (local de individualização e adoração dessa energia) é a pedra chamada *yangi*, símbolo de sua primogenitude, e um montículo de terra, símbolo de sua mãe cosmológica, **Lapeteku**¹⁹. Ele é representado por uma estátua enfeitada com feiras de búzios. Nas mãos carrega uma pequena cabaça, *àdó*, plena de porções mágicas. No alto do crânio, **Exu** carrega uma lâmina de faca. Seus sacerdotes são chamados como *olópòna*. Em função de suas múltiplas atividades, **Exu** possui muitos nomes, relativos aos seus atributos e responsabilidades no ordenamento da cosmologia iorubá: **Alákétu** – rei de Ketu -, **Otu, Agbero Yorun** – aquele que é encarregado de transportar os sacrifícios para o *orun* -, **Logemo Orun** – filho indulgente do *orun* -, **Anlakalu** – aquele cuja grandeza se manifesta em todos os lugares -, **Èsù Yangi Oba Babá Èsù** – **Exu** rei, pai de todos os **Exus** -, **Elégbára** – senhor possuidor da força e poder -, **Agba** – ancestral -, **Elebó** – senhor do *ebó* -, **Olobé** – senhor da faca -, **Enúgbarijó** – aquele que fala, boca que tudo come -, **Oloná** – senhor do caminho -, **Ijelú** – aquele que é índigo – **Iná** – fogo -, **Oritá** – encruzilhada com três pontas -, **Akesá** – guardião da

¹⁹ "Elégbáa dirigi-se para ali; chegando ali, ele lhes dirá que tragam álcool forte (aguardente), ele lhes dirá que tragam obi, ele lhes dirá que tragam orógbó, ele lhes dirá que tragam vianda, ele lhes dirá que tragam azeite de dendê. Todas essas coisas ele as apanhará. Quando essas coisas lhe forem dadas, ele as reunirá e as levará para a beira do caminho. Ele dará tudo à sua mãe Lápétekú. Lápétekú e a mãe de Elégbáa, a quem ele oferece inteiramente todas as coisas. Lápétekú as distribuirá, talvez a Ara, talvez a Osòsli, talvez a Obátálá, talvez a Osun, talvez a Sàngó, talvez a Igbóná e a Okúwaiyé. Ela compartilhará todas essas coisas com eles". ELBEIN DOS SANTOS, J., 1986 (198/199).

cidade de *Oio* -, **Obasin** – mensageiro de **Orunmilá** -,
Agbo – mensageiro de **Xangô** -, **Tiriri** – grande força,
valor e mérito – **Krikri** – cheio de nó -, **Aládi Exu Adi**
Maragbó – aquele que possui força, poder e energia -,
Xoroké – guardar com grito forte bravo -, **Lodo** – Exu
do rio -, **Elepó** – senhor do azeite-de-dendê – **Elédu** –
senhor do carvão.

Exu

Para os *nagôs*²⁰, **Exu** é o *orixá* mensageiro. Sua representação é - em muitos casos - um tridente de ferro, instalado num montículo de terra. Tudo que existe tem um **Exu**. Ele é conhecido também como o *compadre*, pela sua proximidade com a humanidade, e *bomem da encruzilhada*. Ele é considerado o primeiro ser criado e aquele que dá movimento à existência. É o guardião da porta da rua e das encruzilhadas. Ele é considerado desprovido de senso de moralidade. É forte, valente, inteligente, brigão, obsceno e depravado. **Exu** preside o sistema divinatório e carrega o *ebó* para o seus destino. Portador do *ogô*, bastão fálico. Todas as cerimônias no universo religioso *nagô* começam pela louvação a **Exu**. Suas principais invocações sagradas e atributos são: **Iangui** - **Exu** da porta -, **Inã** - fogo -, **Odará** - **Exu** do feitiço -, **Elebó** - **Exu** do *ebó* -, **Enuquebarijó** - o multiplicador -, **Lona** - senhor do caminho -, **Bará** - adivinho -, **Kekerê** - criança -, **Odé** - caçador -, **Buruku** **Abalonkê** - senhor da morte -, **Alimu** - curandeiro -, **Aroni** - conhecedor das ervas -, **Barainhê** - vinculado a **Xangô** -, **Awerê** - vinculado a **Oxalá** -, **Batielê** - lutador. Além dessas denominações, encontram-se ainda entre os *nagôs* as seguintes denominações: **Ijelu**, **Agbbô**, **Elebó**,

²⁰ BASTIDE, 1989; BRAGA, 1988; CARNEIRO, 1981; COSTA, 1994; PRANDI, 1991; ROCHA, 1994; RODRIGUES, 1982; SANTOS, M., 1993; SILVA, 1995.

**Eleru, Onã, Aqueçam, Barabô, Elegba, Kinkeyê,
Laalu, Jelu e Tiriri.**

Eleguá Echu

Para os *lucumis*²¹, **Echu** é o *orixá* das encruzilhadas, caminhos e mercados. Ele abre e fecha os caminhos e as portas. Proporciona o bem e o mal. É identificado com a mobilidade e o imprevisto. **Exu** é o protetor das casas e dos moradores. O primeiro a ser saudado e a receber as oferendas. É considerado um dos *orixás* guerreiros. Sua presença é obrigatória em todas as cerimônias. Auxiliar de **Orunmilá** e mensageiro de *Olofi/Olodumaré*. Soma 21 qualidades distintas. A manifestação dos males que persegue os homens materializa-se na sua qualidade **Exu**, concebido como a desgraça, a fatalidade, sem ser uma entidade satânica. Nomes e atributos: **Beleké, Laroye, Exu, Alelú, Bi, Alagawana, Alayikí, Elufé, Eré.**

²¹ HERNANDEZ ALFONSO, J.L. 1994; ARÓSTEGUI, N.B. 1994, 1995, 1997; CABRERA, L. 1989; ESPINO, H.F., 1993; LACHATAÑERÉ, R. 1992; ORTIZ, F., 1983, 1985, 1986, 1987; ROBAINA, T.F., 1994.

Ògún

Para os *iorubás*, **Ògún** teria sido o filho mitológico de **Odudua**, fundador da cidade de *Ifé*. É o primogênito da constelação dos *orixás*. Era um guerreiro terrível e temido. Usa um diadema chamado *àkòró* (espécie de capacete de guerra). **Ogum** é o *orixá* do ferro, dos ferreiros, dos agricultores, dos caçadores, dos açougueiros, dos barbeiros, dos marceneiros, dos carpinteiros, dos escultores, dos mecânicos, dos motoristas, dos operadores de trens, dos reparadores de máquinas, dos que realizam tatuagens, circuncisões, policiais e de todos os que trabalham com o ferro. É o *orixá* da tecnologia. O que protege e mata. Precipita a violência, vingança, fúria cega. Árbitro das ações humanas. Facilitador das comunicações entre o sagrado e o profano. A metáfora das transformações humanas e a superação de seus limites. Ele é representado por instrumentos de ferro, em número de sete, catorze ou vinte e um, pendurados numa haste horizontal de ferro: lança, espada, enxada, torquês, facão, ponta de flecha, enxó. É o símbolo da superioridade, da conquista e da justiça absoluta; é o aspecto mais violento da criação. **Ogum** também é representado por folha de dendezeiro desfiada, chamada *maríó*. É ligado ao mistério das árvores. Seus lugares consagrados são os espaços livres nas entradas das vilas, cidades, palácios e mercados. Suas folhas representativas são o *peregun* e o *akoko*,

presentes em todos os lugares sagrados dedicados ao *orixá*. **Ogum** foi marido mitológico de **Oiá**, **Oxum** e **Obá**. É um dos mais antigos *orixás*. Apesar de ser um, **Ogum** tem sete nomes: **Ògún Alara**, **Ògún Onire**, **Ògún Ikola**, **Ògún Elemona**, **Ògún Agbede**, **Ògún Gbenàgbenà**, **Ògún Makinde**. Títulos: **Ògún Oníré** (rei de *Irè*), **Ògún Aláàkòró** (senhor do *akoro*), **Osín Imalè** (chefe entre os *orixás*), **Onilé owó** (o dono da casa do dinheiro), **Olónà olà** (o dono da casa da riqueza), **Onilé Kángun Òde òrun** (o dono das inúmeras casas do *orun*). **Asiwaju** (o primeiro e vanguardeiro), **Olulona** (o senhor dos caminhos), **Ògún Onigboyà** (**Ogum**, o bravo), **A mò-kúkú Pèjè** (o embebido em sangue).

Ogum

Para os *nagôs*, **Ogum** é o *orixá* do ferro, da guerra e da tecnologia. Irascível e violento. É um *orixá* muito antigo. Senhor da técnica, do trabalho humano, da ciência mecânica e física. É o senhor do *mariô*, folha de dendê desfiada, colocada nos lugares sagrados. *Orixá* da guerra. Guerreiro imbatível. Irmão de **Oxóssi** e **Exu**. Foi marido de **Oxum**, **Oiá/Iansã** e **Obá**. Patrono dos ferreiros, engenheiros e militares. Dança com uma espada e armacial, à procura de um adversário para golpeá-lo. Veste-se de *mariô*. Suas principais invocações são: **Ogunjá**, **Mejê** (dividido em sete) , **Onilê** (o dono da casa), **Alacorô**, **Aiacá**, **Oromina**, **Xoroque** (que é metade **Exu**), **Menê**, **Ibô**, **Aguanilê** (o senhor da montanha dos feitiços), **Okê** (donos dos montes), **Arerê** (o ferreiro), **Olukoló** (o coletor de ervas), **Alenyê** (o lavrador), **Odê** (caçador), **Aladá** (guerreiro), **Onirê**, **Alagbedê**, **Ogunjá**, **Omini**, **Wari**.

Oggún

Para os *lucumis*, **Oggún** é o *orixá* dos montes e do ferro. Seus domínios são: o mato, os minerais e os instrumentos de trabalho. Incansável na forja. Simboliza a força terrestre e primitiva, o trabalho e a tenacidade. Protetor

dos ferreiros e dos mecânicos. Tem caráter violento. Os sacrifícios lhe pertencem. Qualidades²²: **Orere, Achiviriquí, Olaguede, Bichukire.**

Osósòsi

Para os *iorubás*, **Osósòsi** (*Erinlé*²³, **Logun ede, Otim**) é o *orixá* da caça. Senhor da mata. Dono de uma pontaria infalível. Mitologicamente, é irmão de **Ogum** e **Exu**. Protetor dos caçadores (*ode*). Carrega o *oge*, cifre de búfalo e um espanta-mosca chamado *irùkèrè*, símbolo de realeza.. Esse cifre ritual é chamado *Olugboobun* (o senhor escuta minha voz). É o organizador e provedor da comunidade. Entre os caçadores no panteão *iorubá*, há ainda **Ologunede, Ibualama** e **Otim**. Títulos: **Alákétu** (senhor de *Kétu*, o mesmo título sustentado por **Exu**), **Ode onija** (caçador que combate).

²² Não há uma nomenclatura comum para as definições das atribuições dos *orixás*. Os *lucumís* denominam essas atribuições de *qualidades*. Mas há também o registro de *personalidades* para as diversas atribuições dos *orixás*.

²³ No Brasil o mais comum é o registro de Logun-edé, Erinlé e Otim como *orixás* independentes, assim como em Cuba. Optou-se, neste caso, pelo registro único de caçadores, mais comum entre os *iorubás*.

Oxossi	Para os <i>nagôs</i> , Oxossi é filho mitológico de Iemanjá , e irmão de Ogum e Exu . <i>Orixá</i> caçador. Patrono do candomblé brasileiro. É o protetor dos caçadores, dos chefes de família e dos animais que vivem na mata e na floresta. Dança segurando o <i>ofá</i> , em forma de arco e flecha, na mão direita e o <i>erukerê</i> (espécie de pequeno espanador para espantar insetos, só usados por dignitários) na esquerda, imitando a caça e a perseguição ao animal caçado. Também usa o <i>ogué</i> (cifre do touro selvagem). Suas principais invocações são: Arolê, Aquêrã, Oréluerã, Abalójê, Olodê, Osseeuê, Otim, Erinlê, Oxotô, Orê.
Ochosi	Para os <i>luicumís</i> , Ochosi é o <i>orixá</i> dos caçadores e da caça. Mago, adivinho, seus domínios são as matas. Protetor dos que tem problemas com a Justiça e dos encarcerados. Ao lado de Exu e Ogum , Oxossi é um dos <i>orixás</i> guerreiros.

Osanyin

Para os *iorubás*, **Osanyin** é o *orixá* das plantas medicinais e litúrgicas. Seu poder é ao mesmo tempo benéfico e perigoso. Seus ritos não são públicos. É o detentor do *àṣe* (poder de realização) contido nas plantas, que ele desperta com as palavras sagradas (*ṣfṣ*). Seu símbolo é uma haste de ferro com um pássaro no alto. O pássaro é a representação do poder de **Ossaim**. Seu companheiro inseparável é **Àròṅì**, um anão das florestas. Os sacerdotes de **Ossaim** são os **Olóòsanyin** e os **Onûsègún**. Ele está associado ao complexo da divinação.

Ossaim

Para os *naçós*, **Ossaim** é o *orixá* das folhas, das ervas, da vegetação e das matas. O seu símbolo é uma haste de ferro com 7 pontas, encimada por um pássaro também de ferro. Ele representa a sabedoria ancestral do homem, que permite o domínio da natureza. Senhor da medicina *iorubá*. Patrono da ecologia. A manipulação dos objetos sagrados se faz com banhos prévios de infusões consagradas através do culto de **Ossaim**. Diferente da Nigéria, no Brasil seus filhos entram em transe.

Osain

Para os *lucumís*, **Osain** é o *orixá* da farmacopéia do complexo. Senhor de todas as ervas da natureza vegetal, dos conhecimentos e dos poderes mágicos das ervas. Símbolo da botânica *iorubá*. Médico popular. Qualidades: **Agguchuiye**.

Orànníyàn	Para os <i>iorubás</i> , Orànníyàn é mitologicamente o filho mais novo de <i>Odùdunwà</i> . Foi o fundador do reino de <i>Oyó</i> . Em sua homenagem há o <i>Òpá Orànníyàn</i> , seu bastão de guerra, e o <i>Opa Orànníyàn</i> , seu escudo. Títulos: Óòni de Ifé (rei de Ifé).
Sàngó	Para os <i>iorubás</i> , Sàngó (Dada, Bayanni) é mitologicamente o quarto Aláàfin Òyó (rei de <i>Oyó</i>), filho de <i>Oranian</i> e <i>Torosi</i> . Sàngó destronou seu irmão Dada Ajaká . Foi marido mitológico de <i>Oya</i> , <i>Oxum</i> e <i>Oba</i> . É viril, atrevido, violento, justiceiro e representa a dinastia <i>iorubá</i> . É o senhor dos raios e trovões. Ele odeia e proíbe o roubo, a mentira, a feitiçaria e a bruxaria. Seu símbolo é o machado de duas lâminas, <i>osé</i> . <i>Orógbó</i> é um fruto africano indispensável no culto a este <i>orixá</i> . Seus instrumentos musicais preferidos são o <i>séré</i> , uma cabaça com pequenos grãos, e o tambor <i>bata</i> . Seus símbolos são: <i>Edun àrà</i> (pedra de raio), <i>Ose</i> (machado de dupla fase), <i>Labá</i> (bolsa de couro) e <i>Odo-Sàngó</i> . Seus sacerdotes são os <i>Mógbà Sàngó</i> , <i>Iyá Sàngó</i> , <i>Balé Sàngó</i> , <i>Arupe</i> , <i>Seriki</i> , <i>Jagunjagun</i> , <i>Baba egbe</i> , <i>Asoju Oba</i> , <i>Esinla</i> . Títulos: Oba Kòso (senhor de Kòso), Jákúta ¹ (o atirador de pedras), Oba Kóso (o rei que não se enforcou; o rei de <i>Kóso</i>), Ogiri ekun (leopardo feroz), Alado (aquele que racha o pilão), A sangiri (aquele

¹ Há um *orixá* solar no panteão *iorubá*, anterior a *Xangô*, chamado *Jákúta*. O culto a *Xangô* teria absorvido o culto original de *Jákúta* e *Oranfê*, *orixás* primordiais, segundo a classificação de AWOLALU (1979).

que racha paredes), **Alagiri** (aquele que abre paredes),
Alafin Oyo (rei de Oyo).

Xangô

Para os *nagôs*, **Xangô** foi rei de *Oió*. *Orixá* ligado à justiça. Protege os advogados, burocratas e juizes. É o dono do raio e do fogo. Estabelece a justiça e restabelece o equilíbrio cósmico. Como justiceiro, é violento e cruel. Castiga ladrões, mentirosos e bandidos. É marido de **Oxum**, **Oba** e **Oiá**. Dança com um machado duplo na mão (*axé*). Seu ritmo é o *alujá*. É dono do instrumento musical usado apenas por ele: *xere*, chocalho de latão. Carrega o *laba*, saco de couro onde guarda as pedras (pedaços do seu próprio corpo). Suas principais invocações são: **Airá Intilé**, **Airá Igbonam** e **Airá Adjaosi**, **Alacorô**, **Aganju**, **Afonjá**, **Ogodô**, **Obacossô**, **Baru**, **Inquilá**, **Ossi**, **Igboná**, **Obalugbé**, **Jakuta**, **Oranian**.

Changó

Para os *lucumís*, **Changó** é o *orixá* do raio e do trovão. Senhor do fogo e da guerra. Seus símbolos são a pedra do raio, a bandeira vermelha e uma espada de madeira. Senhor da música, dos bailes e dos atabaques sagrados: os *bata*. Simboliza a virilidade e a guerra. É violento, mulherego e dançarino. Marido de **Oba**, **Oiá** e **Oxum**. *Orixá* da beleza física viril. Qualidades: **Obara**, **Obakoso**, **Eyeo**, **Obayé**.

Oyá/Yánsàn

Para os *iorubás*, **Oyá** (Ela cortou) é o *orixá* dos ventos, das tempestades e do rio Níger. Mulher mitológica de **Xangô**; antes disso, vivera com **Ogum**. Guerreira, lasciva, voluptuosa, independente. Está associada às florestas, aos animais e aos espíritos. Seus símbolos são o *irúkèrè*, o cifre de touro e o relâmpago. **Oiá** vincula-se aos ancestrais masculinos. Seu metal é o cobre. Ela acompanha os mortos do *ajé* para o *orun*. Títulos: **Iyá mèsàn** (mãe de nove crianças), **Oya oriri** (o vendaval), **ndagi lokeloke** (a que corta a copa das árvores), **Oya ariná bórà ásó** (*Oya* vestida de fogo).

Oiá/Iansã

Para os *naçós*, **Oiá** é a senhora dos ventos e das tempestades. Dona do raio. Esposa de **Ogum** e **Xangô**. Dona das almas dos mortos (*eguns*). Seu culto está ligado aos ancestrais. Carrega uma espada e um espanta-mosca (*eru*). Suas principais invocações são: **Iya Meçã**, **Iya Petu**, **Onirá** (mulher de **Xangô**), **Odô**, **Oiá Tope**, **Oiá Ibgalé**

(a *Iansã* das almas).

Oyá/Yansã

Para os *lucumís*, **Oyá/Yansã** é esposa de **Xangô**. Senhora da morte. É o *orixá* dos cemitérios. Conhecida também como **Iansã**. É a senhora dos ventos, das tempestades e do relâmpago. É impetuosa e guerreira. Companheira de **Ogum** e **Xangô**. Presença obrigatória nos momentos finais da vida e nos primeiros momentos da morte. Qualidades: **Funkó, Obinidodo, Mimú**.

Òsun

Para os *iorubás*, **Òsun** é o *orixá* do rio *Oxum*. Mitologicamente, foi mulher de **Xangô**, depois de ter vivido com **Ogum, Orunmilá** e **Oxossi**. É considerada a mais eminente das *Ìyás, orixás* femininos. Controla a fecundidade feminina. Mantém laços estreitos com a *Ìyámi-Ajé* (mãe ancestral). É a mãe de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, é a genitora por excelência. Patrona da gravidez, está associada ao corrimento menstrual. Zeladora das crianças. Seus assentamentos são constituídos por pedras do rio *Oxum*. Gosta de jóias e presentes. É representada por um peixe e pássaro míticos. Líder da sociedade feminina *Gèlédè*. É a senhora do ouro e do bronze, usado para confeccionar seus braceletes (*idè*) e *abèbè* (leque ritual). **Oxum** é conhecida pelos seguintes nomes: **Yèyé Odò, Òsun Ijùmú, Òsun Àyálá** ou **Òsun Ìyánlá, Òsun Osogbo, Òsun Opara, Òsun Abalu, Òsun Ajagira, Yèyé Oga**,

Yèyè Oloóko, Yèyè Ipetù, Yèyè Morin ou Iberin, Yèyè Ipondá, Yèyè Kare, Yèyè Oníra, Yèyè Oke, Òsun Pòpòlókun. Seu principal sacerdote é o *Atáója* (*A tẹ̀wó gbáà ẹ́ja*, “ele estende as mãos e recebe o peixe”) e a *Arugbá Òsun* (aquela que leva a cabaça de **Oxum**). Títulos: **Ìyálódé** (título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade), **Olútójú awon omọ** (aquela que vela por todas as crianças), **Álawòyè omọ** (aquela que cura as crianças), **Ìyámi Àkókó** (mãe ancestral suprema), **Òsun-Olori-Ìyá-àgbà Àjé Eléye** (chefe supremo das nossas mães ancestrais possuidoras do pássaro, símbolo do poder mítico das mulheres), **A fidé Remo** (a que enfeita seus filhos com bracelete de bronze), **Yeye Osun** (graciosa mãe **Oxum**), **O wa yanrin wa yanrin kowo si** (a que cava e cava a areia para esconder o dinheiro)

Oxum

Para os *nações*, **Oxum** é representada por um grande peixe ou também por um grande pássaro. *Orixá* das águas doces (rios, fontes e lagos), do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor. Ela é a beleza, a graça, a abundância, a feminilidade e a menstruação. Seus metais são o ouro e o bronze. Protege a mulher grávida. Foi esposa de **Ogum**, **Xangô** e **Oxossi**. Dança com um espelho-leque na mão, o *abebé*, pode usar espada quando guerreira. A segunda esposa de **Xangô**. Suas principais invocações são: **Opara** e **Ipondá** (as guerreiras), **Iaomi**, **Iabotô**, **Ajagurá**, **Ipetu**, **Euji**, **Ossobô**, **Igemu** (velha feiticeira), **Oloquê**, **Iaogá** (regente da menopausa), **Ieiê-Odô** (**Oxum** menina), **Carê** (**Oxum** do ouro), **Iyanlá** (velha), **Sekesé** (séria), **Ogá** (brigona), **Yeye Okê** (guerreira), **Ibu** (das águas salobras perto do mar), **Otodi** (do fundo dos rios), **Fumikê** (ligada a Oxalá).

Ochún

Para os *lucumis*, **Ochún** é o *orixá* do dinheiro e dos corais. É a senhora do amor e da sensualidade. A senhora das águas doces: rios, lagos, mananciais, cascatas. É a personificação da beleza e do amor. Senhora da vida. Protetora da cabeça dos iniciados. Mensageira de **Obatalá** e **Olofin**. Viveu com **Ogum**, **Xangô**, **Orunmilá** e **Inle/Erinlê**. Gosta de festas, de dançar e da alegria. Qualidades: **Cole**, **Aña**, **Yeye**, **Kari**, **Oxum Fumike**.

Oba	Para os <i>iorubás</i> , Oba é a divindade do rio <i>Obá</i> . Guerreira e ciumenta. Lutadora destemida. Foi mitologicamente mulher de Xangô , depois de ter vivido com Ogum . É um <i>orixá</i> feminino enérgico e muito forte. Chefe da sociedade feminina <i>Elékô</i> . Títulos: O jowu Obinrin (a mulher ciumenta), To t'ori owu kola sí gbogbo àrà (a que por ciúme se cobriu de incisões ornamentais).
Obá	Para os <i>naçós</i> , Obá é o <i>orixá</i> do rio <i>Obá</i> . Seu material é o cobre. Foi mulher de Ogum e Xangô . Protetora das cozinheiras e serviçais domésticas. É uma deidade valente e guerreira. Dança empunhando uma espada e um escudo. Também usa arco e flecha.
Obba	Para os <i>lucumís</i> , Obba é o <i>orixá</i> dos lagos e lagoas. Esposa de Xangô . Trabalhadora e complacente. Símbolo da sabedoria e da fidelidade conjugal. Patrona das letras e dos intelectuais. Habita, ao lado de Oiá e Euá , os cemitérios. Qualidades: Yurú , Guirielú , Obalubbe .
Yemoja	Para os <i>iorubás</i> , Yemoja (<i>Yèyé omó gjá</i> - mãe cujos filhos são peixes) está associada ao rio Ògún . Carrega um <i>abèbè</i> , leque ritual. Ela é a grande mãe <i>feiticeira</i> , considerada vingativa e maternal. Esta deidade seria filha mitológica de Olóòkun (<i>orixá</i> do mar). Sua representação é a de uma mulher matrona, com seios volumosos, símbolo da maternidade fecunda e nutritiva.

Iemanjá

Para os *nações*, Iemanjá tomou o lugar de **Olocum** (*orixá* do mar na Nigéria). É a dona dos mares e oceanos. É considerada a mãe dos *orixás*. Suas principais invocações são: **Ogunté, Sobá, Aoiô, Ataramabá, Iamiodô, Acurá, Maialeuó, Conlá, Awoyó** (bela e rica), **Akuará** (das duas águas), **Okuté** (mulher companheira de **Ogum** nas batalhas), **Ayabu** (foi mulher de **Orunmilá**), **Konlá** (dona da espuma e do limo), **Assesu** (mensageira de **Olocum**), **Mayaleô** (vive nas poças e nos mananciais), **Iemowô** (mulher de **Oxalá**), **Iamassê** (mãe de **Xangô**), **Olossá**.

Yemayá

Para os *lucumis*, **Yemayá** é o *orixá* do mar, forte, indomável e justiceira. Dona do mar e de tudo que nele vive. É considerada a mãe de todos os *orixás*. Senhora da maternidade. Protege as baías, os portos, os barcos e os marinheiros. Sua natureza **Olocun** vive nas profundezas do mar e é temida pela sua violência. Junto com **Obatalá, Xangô e Oxum**, **Iemanjá** é considerada um *orixá* de fundamento e de entrada ritual. Devido aos seus poderes e funções, eles são assentados obrigatoriamente nos processos de iniciação. Qualidades: **Asesú, Gunte, Achabá**.

Nana Buruku

Para os *iorubás*, **Nana Buruku** é um *orixá* muito antigo. Ela é associada aos primórdios da criação. Também está vinculada à água, à lama e à morte. Carrega o *Ìbàjá* (braja) feitos de búzios e o *Ìbíri* – que contém parte do seu *axé* e significa “meu descendente o encontrou e trouxe-o de volta para mim”. Sua região de origem é, provavelmente, o ex-Daomé. É representada pela lama primordial. Seus ritos se confundem com os de **Sapata-Xapanã-Obaluaê-Omolu**. Seu principal sacerdote é o **Olibúkúú**. Títulos: **Olówó se-in se-in** (aquela que possui os cauris, búzios), **Omo Àtiòro oké Ofa** (filha do poderoso pássaro *Àtiòro* da cidade de *Ofa*)

Nana Buruku

Para os *nagós*, **Naná Buruku** é a mãe de **Omolu/Obafuaiê**. Está ligada à terra e à agricultura. Senhora da lama do fundo dos rios, com a qual foi moldada a humanidade; das fontes e das águas paradas (mananciais, lagunas, pântano e lodaçais). *Orixá* feminino mais velho do panteão. Carrega na mão o *ibiri*, seu cetro. Dança devagar como se tivesse nas mãos um pilão. No seu ritual não se usa a faca. Suas principais invocações são: **Iabaim, Obá-Iá, Ajaoci** (dona da chuva), **Adjapá** (a que teme a morte). Protetora dos enfermos desenganados e patrona dos professores.

Nana Burukú

Para os *lucumás*, **Naná Burukú** vive no rio. Tem a forma de uma cobra. É um *orixá* misterioso e temido por todos.

Está ligada ao culto de **Babalú-Ayé**.

Òsùmàrè

Para os *iorubás*, **Òsùmàrè** é a serpente-arco-íris. Levanta-se das profundezas da terra, atinge o firmamento, atravessa-o de um lado ao outro e volta a penetrar na terra, consolidando a união firmamento/terra. Ele é a mobilidade e a atividade. Dirige as forças que produzem o movimento. É o senhor de tudo que é alongado. É o símbolo da continuidade e da permanência. Representa a riqueza. Mitologicamente, teria sido um *babalaô* (pai do segredo). Seu lugar de origem seria em *Mabi* (ex-*Daomé*), onde é chamado de **Dan**.

Oxumarê

Para os *nagôs*, Oxumarê é o orixá do arco-íris, da serpente e da riqueza. Transportador de água entre o céu (*orun*) e a terra (*aiyê*). Porta um *bruja*, grande colar feito de *cauris* (búzios). Dança com uma cobra de metal em cada mão e um *ebiri*, espanador feito de folha de palmeiras. Suas principais invocações: **Dã, Dangbé, Bessém, Aidôu**.

Ochumaré

Para os *lucumis*, **Ochumaré** é o orixá do arco-íris. Alguns o consideram a bandeira, a coroa de *Yemayá*; outros, de **Aggayú**.

Obalúayé/Omolu

Para os *iorubás*, **Obalúayé** e **Omolu** são o “rei dono da terra” e o “filho do senhor”, respectivamente. O **Oniṣegun**, médico dos *iorubás*. Ele proíbe a mentira, o envenenamento e a magia. É o conhecedor dos segredos da vida e da morte. Filho mítico de **Nàná**, ele também usa **Ìbájá** (*braja*) de búzios. Cobre-se com um *aso-iko*, palha da costa, rafia africana. É relacionado com a terra e com os troncos e ramos de árvores. É o patrono dos *cauris*, búzios. Seu colar por excelência é o *lágídìgbà*. **Orixá** da varíola e das doenças contagiosas. Pune os malfeitores e insolentes. Seus rituais não admitem o uso de instrumentos de ferro. Carrega nas mãos o *ilewo*, vassoura com que varre as doenças do mundo e o *Oko Omolu*, lança de madeira esculpida. Títulos: **Baba Igbona** (pai da quentura), **Alapadupe** (o que mata e a quem devemos ser agradecidos por haver morto), **A-soro-'pe- Perun** (aquele cujo nome não deve ser pronunciado durante a estação das secas).

-
- Obaluaiê/Omolu** Para os *nagôs*, **Obaluaiê/Omolu** é filho de **Nanã**. Seu símbolo maior é o sol. Está ligado à terra. *Orixá* da varíola, das pestes, das doenças da pele e da AIDS. Veste-se com um capuz de palha-da-costa enfeitados de búzios (*ikô*). É o senhor do *lagidigbá*, colar feito da semente de uma palmeira. É filho de **Nanã**. Sua festa chama-se *Olubajé*. Dança com um instrumento chamado *xaxará*, espécie de cetro, com o qual ele espanta as doenças do mundo. Sua dança é o *opanijé* (ele mata qualquer um e o come). Seu toque sagrado é o *opanijé*. Suas principais invocações são: **Jagum, Ajacá, Afomã, Xaponã, Ibonã, Etetu, Icorô, Alanô**.
- Babalú Ayé** Para os *lucumís*, **Babalú Ayé** é o especialista em dermatologia e amante das mulheres. Ele é o protetor dos leprosos. Protetor contra as enfermidades da pele, do sangue, dos ossos e das doenças venéreas. É um *orixá* muito venerado. Qualidades: **Agronigá-Omobitirá, Asajuano-Asyoricha, Yankó**.
- Òrisà Oko** Para os *iorubás*, **Òrisà Oko** é o *orixá* protetor dos fazendeiros. Foi orixalizado quando entrou no seio da terra na cidade de *Ìrànò*. É representado por um bastão de ferro coberto de búzios e tem as abelhas produtoras de mel como suas servas.
-

Orichaoko

Para o *lucumís*, **Orichaoko** é o *orixá* dos lavradores. Laborioso trabalhador da terra. Confidente e casto. Senhor da agricultura e das colheitas. Símbolo da fertilidade da terra.

Orisànlá/Obátálá

Para os *iorubás*, **Orisànlá/Obátálá** é “o grande orixá” e “o rei do pano branco”. É o mais respeitado *orixá* do panteão *iorubá*, a arquidivindade. Tem caráter obstinado e independente. **Obátálá** teria sido mitologicamente o rei dos *Igbás*. É o oleiro celestial, aquele que molda a forma humana. Os albinos (*àfín*), anões (*iràrà*), corcundas (*asukè*), aleijados (*arò*) e mudos (*odá*) são consagrados ao *orixá*, chamados *Eni Òrìsà* (devotos do *Orixá*). É um *orixá funfun*, os orixás brancos, os que utilizam o *efun* (giz branco). Os principais são: **Òrìsà Olufón ajígúnà koari**, **Òrìsà Ògiyán Ewúlèèjigbò**, **Òrìsà Obanijita**, **Òrìsà Àkirè** ou **Ìkirè**, **Òrìsà eteko Oba Dugbe**, **Òrìsà Alásè Olúorogbo**, **Òrìsà Olójo**, **Òrìsà Àrówú**, **Òrìsà Oníkí**, **Òrìsà Onírinjà**, **Òrìsà Jayé**, **Òrìsà Ròwu**, **Òrìsà Olóbà**, **Òrìsà Olúofin**, **Òrìsàko**, **Òrìsà Eguin**. Ele seria marido mitológico de **Iemowô**. Seus sacerdotes mais importantes são: **Obàlálè** e **Obàlásè**. Os *orixás funfun* mais conhecidos são **Òrìsà Olufón** (velho e sábio) e **Òrìsà Ògiyán** (jovem e guerreiro). Títulos: **Alámòrere** (proprietário da boa

argila), **A-te-re-re-k-aiye** (o que se expande por toda a extensão da terra), **Alabalase** (o regente que empunha o cetro), **Adimula** (aquele que é suficientemente forte para nos dar segurança)

Oxalá	<p>Para os <i>nagôs</i>, Oxalá e o <i>orixá</i> da criação e faz parte dos <i>orixás funfun</i>. É considerado o grande <i>orixá</i>. Seu metal é a prata. Veste-se de branco. <i>Orixá</i> da criação do homem e da cultura material. Pai dos <i>orixás</i>. <i>Orixá</i> supremo. Suas principais invocações são: Oxalufã (tão velho e lento que, para se mover, apóia-se num bastão chamado <i>opaxorô</i>), Lagbacê (princípio da fecundação), Oxaguiã (o jovem guerreiro), Ajagunã (guerreiro), Elemoço (guerreiro que comanda as batalhas), Obatalá (o princípio da existência), Odudua, Orixá Okin, Orixá Lulu, Orixá Ko, Oluiá, Babá Roko, Babá Epe, Babá Lejugbe, Orixá Akanjapriku, Orixá Ifuru, Orixá Kere, Babá Igbô, Olissassa.</p>
Obbatalá/Chalofón	<p>Para os <i>lucumis</i>, Obbatalá é o <i>orixá</i> das cabeças (<i>ori</i>), ligado ao complexo do <i>axé</i> branco. Senhor da criação: criou o céu, a terra e as cabeças dos homens. Domina os pensamentos e os sonhos humanos. Tem temperamento sereno e calmo. Simboliza a pureza, a paz e a misericórdia. É respeitado por todos. Odudua é o caminho de Obatalá e Oxalufan.</p>
Orúnmilá	<p>Para os <i>iorubás</i>, Orúnmilá (“somente o <i>orun</i> conhece os meios de libertação” ou “somente o <i>orun</i> pode libertar”) é o <i>orixá</i> da divinação, o senhor do oráculo. Ele é chamado Àgbónmirégún ou Èlâ. Seus sacerdotes são os <i>babalaôs</i>, pais do segredo, os manipuladores do oráculo sagrado. Os</p>

iorubás consultam o oráculo para todas as ocasiões importantes de suas vidas. Eles podem se comunicar com os ancestrais e os orixás pelo oráculo. **Orunmilá** conhece os tabus; interpreta os desejo de **Olodumaré**. Este *orixá* teria tido relações mitológicas com **Iemanjá**, com **Ajé**, a riqueza, e com **Oxum**, para quem ensinou o oráculo de quatro búzios. Títulos: **Elèèrì Ìpín** (testemunho do destino das pessoas), **Gháyé-gbórun** (aquele que vive tanto na terra como no *orun*), **Ebikéjì Èdùmàrè** (o seguinte a **Olódùmarè**), **Okunrin kukuru Oke Igeti** (homem baixo do monte *Igeti*), **Akere-Finu-sogbon** (pessoa pequena cuja mente é plena de sabedoria), **Okitibiri, A Pa Oyo Iku Da** (o grande modificador que altera a data da morte), **Akoni-Loran-Bi-Iyeran-Uni** (aquele que dá a um sábio conselho como um familiar)

Orunmilá	Para os <i>nagôs</i> , Orunmilá é filho de Oxalá , amigo de Exu e de Xangô . Dono do tabuleiro de <i>Ifá</i> . Conhece e interpreta os desígnios das pessoas e pode modificar seus destinos. Senhor dos <i>babalaôs</i> , médicos e divinadores.
Orúmbila/Orula/Orunla	Para os <i>lucumís</i> , Orúmbila/Orula/Orunla é o <i>orixá</i> médico de todas as enfermidades. Senhor dos domínios e segredos de <i>Ifá</i> , possui o oráculo do <i>ekuelé</i> . Conhecedor e revelador dos destinos dos homens e dos <i>orixás</i> . Seu culto é separado do culto dos <i>orixás</i> . Seu sacerdote é o <i>babalaô</i> .
Irocô	Para os <i>nagôs</i> , Irocô é o <i>orixá</i> cultuado na gameleira. <i>Orixá</i> de culto restrito, assim como Apaocá , <i>orixá</i> da jaqueira.
Iroko	Para os <i>lucumís</i> , Iroko reside na paineira. Ele é considerado a própria paineira. Alguns o consideram uma qualidade masculina e antiga de Obatalá .

Logun-edé	Para os <i>nagôs</i> , Logun-edé é o <i>orixá</i> filho de Oxum Ipondá com Erinlé . É metade Oxóssi e metade Oxum . Vive parte do tempo na mata e outra parte nas águas. É chamado de Ocurin , Ojongolô , Socotô . Logun-edé carrega na mão uma balança com dois pratos.
Eua	Para os <i>nagôs</i> , Eua é o <i>orixá</i> do rio Euá . Ligada à caça. Usa o <i>aracolê</i> , arma que, ao atingir os olhos de uma pessoa, deixa-a cega. Dança com um arpão e uma espada. <i>Orixá</i> das minas de água. É a <i>iyabá</i> que cuida dos defuntos, habita os cemitérios e é uma virgem casta.
Yewá	Para os <i>lucumís</i> , Yewá é a senhora dos cemitérios, sepulturas e mortos. É pudica, casta e séria. Símbolo da morte e da virgindade feminina. Ao lado de Oiá e Obá , Euá forma a trilogia dos <i>orixás</i> mortuários.
Olofin/Olorun/Olodumare	Para o <i>lucumís</i> , Olofin/Olorun/Olodumare vive retirado dos homens. Não se realiza nenhum ato religioso sem a presença de Olofin . É o que concede o <i>axé</i> vital aos <i>orixás</i> . Conhecido em alguns cultos como Olofi e Olodunmaré . Ele expressa a idéia de deus supremo. Seus cultuadores não entram em transe. Na região <i>lucumí</i> , é um ser onisciente e onipresente. Caracteriza-se pela paciência, candura e filosofia.
Olokun	Para os <i>lucumís</i> , Olokun é o <i>orixá</i> das profundezas dos oceanos. Encarna o oceano no seu aspecto mais aterrador e assustador.

Aggayú Sola

Para os *lucumis*, **Aggayú Sola** é o senhor das terras secas, dos desertos e das energias terrenas: terremotos, força e da energia que faz a terra girar. Protege os caminhantes, motoristas, estivadores e aviadores da cidade de Havana. *Orixá* da força física. Qualidades: **Aggari, Badadina**.

Inlé/Erinlé

Para os *lucumis*, **Inlé/Erinlé** é o *orixá* da economia agrária. Andrógino, delicado e belo. Pescador e médico. Símbolo da pesca. Protege os médicos.

Oggué

Para os *lucumis*, **Oggué** é o patrono dos animais de cifres. Está ligado a **Xangô**.

Obeyis	Para os <i>lucumis</i> , Obeyis são os <i>orixás</i> dos gêmeos, nas variantes masculino, feminino e misto. Gozam do amor paterno e materno de todos os <i>orixás</i> . Brincalhões, travessos e gulosos. Protetores das crianças, barbeiros e cirurgiões. Filhos clandestinos do amor de Oxum e Xangô . São estimados por seus excepcionais poderes mágicos. <i>Orixás</i> da fortuna. Qualidades: Taweó e Kainde (masculinos), Olori e Oronia (femininos) e Arabá e Ainá (misto).
Dada	Para os <i>lucumis</i> , Dada é o <i>orixá</i> dos recém-nascidos e dos vegetais.
Oddúa	Para os <i>lucumis</i> , Oddúa representa os segredos e os mistérios da morte.
Oke	Para os <i>lucumis</i> , Oke é o senhor das colinas, montanhas e de tudo que é alto. Sua força serve de retaguarda para todos os <i>orixás</i> . Ele é vinculado a Obatalá .

4.6. Oralidade na divinação iorubá

O sistema divinatório *iorubá* é foco de estudos de pesquisadores em todos os quadrantes onde esse complexo fincou raízes, tanto na África como nas Américas.²⁵ Ele é imprescindível para todo complexo religioso dessa matriz. O oráculo é consultado em

²⁵ ABIMBOLA, W. *The concept of good character in Ifa literary corpus*, 1975; ARÓSTEGUI, N.B. *Opolopo Owo – los sistemas adivinatorios de la regla de ocha*, 1994; BARBOSA, J. M. *Obi – oráculo e oferendas*, 1993; BASCOM, W. *Ifa divination*, 1969; BRAGA, J. *O jogo de búzios*, 1988; LACHATAÑERÉ, R. *El sistema religioso de los afrochuanos*, 1992; ; SANTOS, O. J. *Orúnmilá & Exu*, 1991; VERGER, P.F. *Ewe: o uso das plantas na sociedade iorubá*, 1995.

todas as situações importantes, nos aspectos litúrgicos e sociais. A divinação é considerada vital ao homem para o cumprimento dos seus desígnios. Por essas razões, os iorubás recorrem à divinação em períodos regulares de suas vidas.

Orunmilá é o patrono do complexo sistema divinatório iorubá. Este orixá é considerado “aquele que testemunhou” o princípio da criação cósmica; portanto, ele é capaz de divinizar tanto para as deidades como para a humanidade.

O processo de iniciação do *babalaô* – pai do segredo – é longo. Nas dobras do sistema divinatório, oculta-se uma lógica de precisão matemática. Esse sistema baseia-se no conjunto dos *Versos Sagrados de Ifá*, que contêm indicadores de condutas e procedimentos para lidar com toda a sorte de circunstâncias e situações, sociais ou religiosas. O jogo indica o sacrifício ritual necessário para a obtenção dos resultados perseguidos pelo consulente. Para os iorubás, a memória de Orunmilá forma a “biblioteca sagrada” da existência, e contém todos os conhecimentos necessários à continuidade da existência, no *orun* e no *aiyé*, como demonstrou o mito de *Oxetuá*.

Segundo os Versos Sagrados de *Ifá*, os próprios *orixás*, representantes do poder supremo de *Olodumaré*, consultam o oráculo para cumprirem os seus desígnios. Na tradição iorubá, *Orunmilá* é companheiro de *Odudua* quando este chega a *Ilé Ifé*. Como testemunho da existência, *Orunmilá* é chamado de *Eléeri Ípín*.

O processo de iniciação do principal sacerdote de *Ifá*, o *babalaô*, é racional. Ele não implica o transe litúrgico para a sua prática sacerdotal. Como regulador das relações cósmicas dos iorubás, o sistema é formado por 16 configurações principais (*odús*) que se combinam entre si e formam os 256 octogramas (*omo odú*) que contêm todo o complexo sistema de conhecimento tradicional iorubá. Essas 256 configurações são obtidas pela manipulação ritual de 16 semestres de dendezeiro (*Elaeis guineensis palmaceae*)²⁶

²⁶ A árvore é conhecida pelo nome de Igi Ópe.

conhecidos como *ikin*. Outro instrumento utilizado pelo *babalaô* é o *opele* (corrente divinatória composta de oito meias nozes côncavas e convexas)²⁷. O culto de *Ifá* implica cerimônias rituais, realização de sacrifícios, imposição de tabus alimentares e sexuais, utilização de instrumentos sacralizados de uso restrito do divinador, instrumentos musicais, cânticos e louvações.²⁸

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

Orunmilá institui o oráculo

Naquele tempo não havia separação/ entre o céu e a terra./
Foi quando Orunmilá teve oito filhos. O primeiro foi o rei
de Ará, Alára./ O segundo foi Ajeró, rei de Ijeró. O filho
caçula foi Olouó, rei da cidade de Ouó./ Havia paz e fartura
na terra. /Numa importante ocasião,/ quando Orunmilá
celebrava um ritual, /mandou chamar todos os seus filhos./
Vieram os sete primeiros filhos de Orunmilá. /Eles lhe
prestaram homenagens, /ofereceram-lhe sacrifícios,
/prostaram-se aos seus pés batendo palmas, /propostaram-
se batendo *paó*, /disseram as palavras de respeito. /Menos
Olouó. /Ele veio mas não deitou aos pés do pai, /não fez
oferendas, /não homenageou como devia. /“Por que não
demonstra respeito por teu pai?”, /perguntou Orunmilá.
/Olouó respondeu que seu pai tinha sandálias de precioso
mateiral, /mas que ele também as tinha;/ que o pai usava

²⁷ Há registro de *opele* feitos de coco, marfim, ouro e outros metais.

²⁸ *Orunmilá Ajana/ O adivinho de Olokun/ Aquele que favorece os negócios/ A testemunha da sorte das pessoas/ Substituto de Oloдумaré/ Que sabe quem deve ser salvo/ Que sabe quem não deve morrer cedo/ O salvador de Ifé desde tempos remotos/ O negro da montanha de Igeti/ Meu senhor, o primeiro a ser saudado de manhã/ Meu senhor, que afasta o perigo/ Que muda a data determinada da morte/ Meu senhor, que não pode ser compreendido inteiramente/ Aquele que não o conhecer completamente fracassará/ Mas aquele que o conhecer completamente, progredirá (louvação a Orunmilá).*

roupas dos mais finos tecidos, /mas que ele também usava;
/que seu pai tinha cetro e coroa /E que ele os tinham
também./ Que um homem que usava uma coroa /não deve
se prostrar diante de outro, /foi o que disse o filho ao pai.
/Orunmilá se enfureceu, /arrancou o cetro das mãos do
filho /e o atirou longe./ Orunmilá retirou-se para o Orum, o
Céu, /e a desgraça se abateu sobre o Aiê, a Terra: /fome,
caos, peste e confusão. /Parou de chover, plantas não
cresciam /e animais não procriavam,/ todos estavam em
desespero. /Os homens ofereceram a Orunmilá /toda sorte
de sacrifícios, todos os cantos. /Orunmilá aceitou as
oferendas,/ mas a paz entre o Céu e a Terra / estava
definitivamente rompida. /Os filhos de Orunmilá o
procuraram no Orum /e lhe pediram retonar ao Aiê.
/Orunmilá entregou então aos seus filhos/ dezesseis nozes
de dendê e disse: /“Quando tiverem problemas /e
desejarem falar comigo, consultem este Ifá”. /Orunmilá
nunca mais veio ao Aiê, /mas deixou o oráculo para que as
pessoas /possam recorrer a ele /quando precisarem. /Os
filhos de Orunmilá eram assim chamados:/ Ocanrã, Ejiocô,
Ogundá, Irosum,/Oxé, Obará, Odi, Ojibê, /Osá, Ofum,
Oworim, Ejila-Xeborá, /Icá, Oturopon, Ofuncanrã e Irete.
/São estes os filhos de Orunmilá. /Cada *odu* conhece um
segredo diferente./ Um fala do nascimento, outro da morte,
/um fala dos negócios, outro da fatura, /um fala das
guerras, outro das perdas, /um fala da amizade, outro da
traição, /um fala da família, outro da amizade, /um fala do
destino, outro da sorte./ Cada *odu* conhece um segredo
diferente./ Desde então, quando alguém tem um problema,
/é o *odu* que indica o sacrifício apropriado./ Orunmilá disse:
/“Quando tiverem problemas, consultem Ifá”. /Orunmilá

nunca mais veio ao Aiê, /mas deixou o oráculo para que as pessoas /Possam recorrer a ele quando precisarem.²⁹

Há duas categorias de *odu*: *Oju Odu*, os dezesseis maiores mencionados no mito, e *Omo Odu*, os 240 menores, resultado das combinações entre os principais. Dessas combinações, resultam 4.096 *Versos Sagrados de Ifá*. É a interpretação desse sistema de divinação que fornece ao consulente sua cartografia social e religiosa: orixá tutelar, sacrifícios prescritos, *ewos* (proibições) litúrgicos, ancestrais a serem cultuados, possibilidades, potenciabilidade e limitações.

Os *Versos Sagrados de Ifá* formam o núcleo de do sistema de divinação. Eles são os instrumentos da interpretação das 256 configurações possíveis. Os poemas tornam-se estrutura verbal sobre a qual repousará a superestrutura da religião de matriz iorubá: mitos, contos populares, louvações mágicas, canções, imanência e transcendência da religião tradicional iorubá. Esses versos são as escrituras sagradas, as oraturas que desvendam, sob a ótica iorubá, os segredos sagrados do cosmo, da natureza e da humanidade.

O procedimento para a manipulação do sistema divinatório *iorubá* implica uma série longa de práticas que podem ser resumidas nos seguintes itens centrais:

- 1) o primeiro arremesso é para determinar qual a figura (*odu*) para quem os versos são recitados;
- 2) dois lançamentos são feitos para determinar se os prognósticos são para o bem (*ire*) ou para o mal (*asogbo*);
- 3) cinco caídas são realizadas para se descobrir que gênero de bem ou mal está indicado;
- 4) uma seqüência de arremessos duplos pode ser efetuada para se determinar, mais pormenorizadamente, o que é o mal;

²⁹ PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*, 2001: 442-444.

- 5) duas caídas são jogadas para se descobrir se um sacrifício (*ebô*) é suficiente ou se, além disso, é exigido um preceito;
- 6) se um preceito é indicado, cinco lançamentos são efetuados para saber a quem deverá ser oferecido;
- 7) se o preceito é para ser feito para uma “divindade branca” (*orixá funfun*), isso é identificado por uma sucessão de lançamentos duplos;
- 8) cinco arremessos são realizados para se avaliar aquilo que é requerido como preceito;
- 9) se exige um animal vivo, uma série de arremessos duplos será feita para se descobrir de que tipo;
- 10) os versos da figura do arremesso inicial são recitados e o verso apropriado é selecionado,
- 11) o sacrifício adequado é determinado por uma série de arremessos duplos³⁰.

Além dessa seqüência, o babalô segue um extenso ritual litúrgico que é a base do seu sacerdócio, no jogo divinatório no sistema de *ikin*:

- 1) o sacerdote de *Ifá* inicia o jogo com todos os dezesseis coquinhos em uma das mãos;
- 2) com a outra mão, ele tenta apanhar todos os coquinhos de uma única vez;
- 3) Se, na tentativa de apanhar todos, restar na mão dele um único coquinho, o babalô registrará dois (???) traços no *iyerasun* (pó ritual despejado no tabuleiro de *Ifá*);

³⁰ BASCOM, W. *Ifá divination*, 1969.

- 4) Se restarem dois coquinhos, ou se ele conseguir apanhar todos, sem sobrar nenhum, nada registrará. O registro vai sendo feito sobre o *iyerosun* da direita para a esquerda, à medida que as jogadas vão se sucedendo.
- 5) As configurações possíveis que surgem (1 tracinho - 2 tracinhos), organizados em duas colunas de quatro linhas, “desenham” os *Odu* principais.³¹

O *opele* também é muito usado pelos *babalaôs*. Esse sistema é mais rápido e permite fazer perguntas por intermédio de alternativas específicas. Os dois sistemas (*ikin* e *opele*) são idênticos nos seus propósitos litúrgicos. Eles empregam o mesmo conjunto de figuras, com os mesmos nomes e hierarquias. Nos dois casos, os *Versos Sagrados de Ifá* são a base de sustentação de toda a interpretação sagrada. O condutor do processo é o *babalaô*.

Os divinizadores de *Ifá* são chamados de *babalaô* ou “pai tem segredo” (*baba-li-awo*), ou simplesmente *awo*, segredos ou mistérios. Podem também ser distinguidos dos outros devotos de *Ifá* como “pais dos que têm *Ifá*” (*Baba onifa*). O termo *onifa* ou “aqueles que têm *Ifá*” (*o-mi-Ifa*) se refere a todos devotos de *Ifá*, inclusive os *babalaô*, do mesmo modo que seu sinônimo, *Olorunmila*, ou aqueles que têm Orunmilá (*O-li-Orunmila*). Eles são os porta-vozes de Orunmilá, o que testemunhou o início da criação. Além de sua iniciação intelectual, o *babalaô* atravessa um longo período de aprendizado. Nesse processo, a memória é ferramenta imprescindível: o *babalaô* deve reter na *cera viva* da memória o maior número possível de versos ou poemas sagrados. Ele precisa reter uma enorme quantidade de histórias, lendas antigas, e classificá-las seguindo a régua das 256 odus de *Ifá*. O conjunto dessas informações verbais constitui a *enciclopédia oral dos conhecimentos do povo de língua iorubá* (Verger, 1981: 126).

³¹ RIBEIRO, R. *Alma africana no Brasil – os iorubás*, 1996.

Babalaô é uma função sacerdotal restrita a homens. Ele é o ponto central da religião tradicional *iorubá*. Cabe a ele: encaminhar sacrifícios para diferentes cultos, recomendar sacrifícios aos ancestrais, saber como lidar com diversas modalidades sagradas e como lidar com uma criança *abiku* (crianças que não desejam viver). Ele ajuda os consulentes a tratar com o amplo espectro de forças e energias em que os *iorubás* acreditam para cumprirem seus desígnios sociais e sacerdotais.

Em terras *iorubás*, seu corpo sacerdotal segue uma rígida estrutura pontuada pela obediência restrita a um código de ética e a um sistema de cooperação interno.

Cargos e funções dos babalaôs

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

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

16. **Elesi:** 'Aquele que possui esi' (*e-lí-esi*), ligado a uma pedra esculpida, ou estatueta de madeira, preparada pelos divinadores para manter o mal afastado de *Ifê*, protegendo o povo do centro urbano (Bascom, 1969).

4.6.1. Reordenação da divinação no sistema Nagô

O sistema divinatório *nagô* manteve as atribuições gerais e inerentes da matriz *iorubá* original: estabelecer comunicação entre os *orixás* e a humanidade e desvendar para o homem os seus desígnios ante a criação.

O sistema adotado no Brasil foi o dos búzios. O *babalôô* foi substituído pela *iyalorixá* e *babalorixá*³². O jogo se adaptou às circunstâncias históricas e sociais do país, em conformidade com o restante da estrutura religiosa *nagô*. Apesar dessas mudanças, o jogo divinatório continua a presidir os atos litúrgicos. No sistema *nagô*, nenhuma decisão é tomada sem antes haver a consulta do oráculo. É por seu intermédio que os iniciadores conhecem o *orixá* do consulente e quais são os procedimentos necessários para a resolução de determinados problemas, materiais ou religiosos.

No complexo *nagô* estão presentes todos os elementos que caracterizam o sistema divinatório *iorubá*: comunicação entre os *orixás* e os homens, entre os antepassados e seus descendentes; definição do *orixá* que rege a cabeça do consulente e a realização dos sacrifícios necessários para a obtenção dos objetivos. Na reelaboração da estrutura religiosa no Brasil - em especial no seu principal foco de irradiação, a Bahia -, quase não se preservou o culto público ao *orixá* da divinação, *Orunmilá*, como nas terras *iorubás*. Sendo

³² Responsáveis pela iniciação aos "pés do *orixá*". Popularmente conhecidos com mãe-de-santo e pai-de-santo.

exceção o *Ile Mariolage*³³, dirigido pela *iyalorixá* Olga de Alaketo, uma das mais célebres sacerdotisas do *candomblé* do Brasil. As demais casas tradicionais de matriz *nagô* em Salvador não preservaram cerimônias públicas vinculadas ao complexo divinatório³⁴: *Ilê Iá Nassô*, *Ilê Iá Omi Axé Iá Massê* e o *Axé Opô Afonjá*³⁵.

Atributo das *iyalorixás* e dos *babalorixás*, o jogo tomou outra feição. Na região *iorubá* ele era uma função masculina. A presença feminina se dava como auxiliar. Nos primeiros momentos da reelaboração *iorubá* no Brasil, essa figura feminina cumpriu funções simétricas às cumpridas no território *iorubá*. Essa auxiliar do *babalaô* era sempre uma mulher de *Oxum*. A relação mitológica dessa *iyabá* com o senhor do oráculo dá à mulher um papel coadjuvante no cenário da divinação.

Segundo Braga (1988), as relações místicas entre Orunmilá e Oxum esclarecem o papel da mulher no universo da divinação. A mulher é auxiliar do *babalaô*, conhecida por *apetebi*. Essa sacerdotisa de Oxum tinha como função ajudá-lo na divinação com o *opele-Ifá*³⁶.

Mesmo não sobrevivendo como figura autônoma na estrutura *nagô*, os *babalaôs* foram personagens importantes na transposição da estrutura religiosa para o país. Nos principais centros *nagôs* (Pernambuco e Bahia), seus nomes são lembrados em cerimônias privadas, em razão do destacado papel exercido por esses homens na ressemantização *iorubá* em terras brasileiras.

Em cerimônias especiais, onde são lembrados os fundadores da tradição *iorubá* no Brasil, são recitados os nomes de: Vicente Braga (*Aterê Kanyi*); Joaquim Braga (*Arô*

³³Segundo a tradição oral de Salvador, o *Ilê Mariolage*, localizado no bairro do Matalu, foi fundado por duas princesas africanas. A tradição conta que essas princesas vendidas como escravas no Brasil foram resgatadas por um homem que, na realidade, era Oxumarê. Libertas, elas retornaram à África. Mais tarde, de volta ao Brasil, fundaram a roça, instalando os cultos aos orixás, com base nas experiências e tradições de Ketu (SODRÉ, 1999:250-1).

³⁴ Nos últimos anos, com o aumento do fluxo de sacerdotes *iorubás* no Brasil, algumas casas instalaram cultos públicos e secretos a *Ifá*. Em outras casas, sacerdotes iniciados na tradição *iorubá* e *Iucumí* também adotaram práticas semelhantes. Porém, entre as casas tradicionais de matriz *nagô*, a única a adotar tais ritos é a casa dirigida pela veneranda *Iyalaxé* Olga de Alaketo.

³⁵ Terreiros da Casa Branca, do Gantois e do Afonjá.

³⁶ BRAGA, J. *O jogo de búzios – um estudo da adivinhação no candomblé*, 1988.

Maxegbileman); Cassiano da Costa (*Adulenjdu*); João de Almeida (*Gogosara*); Cláudio de Almeida (*Bangboxé* ou *Oya-di-pê*); João da Costa (*Ewê-turô*); *Ossô Odubaladjé*, Tio Lino (*Abeilebojá*); João Bagatinha (*Ogunbi*); *Alanderobê*, em Pernambuco; e, na Bahia, os nomes de: Tio Agostinho, Felisberto Sowzer (*Benzinho*); Ti-dou-da Cerca; Leodovico; Tio Benedito; Joaquim *Obiticó* (originário de Pernambuco); Faustino *Dada Adengr*; e o mais famoso entre os antigos babalaôs no país, Tio Martiniano Eliseu do Bonfim³⁷.

Estes, apesar do prestígio que tinham entre os religiosos, não resistiram a “institucionalização” da estrutura religiosa. Agentes ativos na “plantação” do *axé* ancestral, os *babalaôs* ficaram à margem da estrutura religiosa em construção. À distância, não tinham como manter a autoridade religiosa, a exemplo do que ocorria em terras *iorubás*. Essa autoridade aos poucos foi sendo exercida pelas *iyalorixás* e *babalorixás*. Mesmo gozando de honrarias, destaques e respeito, os *babalaôs* perderam a primazia do jogo divinatório, que passou a ser prerrogativa exclusiva dos zeladores de *orixás*.

Segundo Beniste (1998), os búzios foram adotados por permitir sua manipulação sagrada por homens e mulheres. Às mulheres estavam vetadas as possibilidades do manuseio sagrado do *opelê* o do sistema de *ikin*. Já os búzios, em razão de um mito ligado a *Oxum*, poderiam ser manipulados por sacerdotes de ambos os sexos. O sistema adotado foi o *erindilogun*³⁸, que quer dizer dezesseis. A palavra designa o conjunto de dezesseis búzios usados no sistema divinatório. Eles são conchas marinhas compostas de duas faces: dianteiras e traseira. A face dianteira contém uma fenda dentada de cima a baixo, a qual

³⁷ Tio Martiniano (1859-1943) é provavelmente a figura mais extraordinária e, entre os babalaôs, o mais citado nos registros etnográficos do candomblé até os anos 40. Muito antes da atual onda de africanização, Tio Martiniano já havia exercitado essa prática no passado. “A luta de Martiniano Eliseu do Bonfim por um candomblé que se aproximasse de um padrão africano, ainda que este padrão fosse obviamente formal, é bem reveladora de uma resistência interna, de dentro para dentro, capaz de despertar, como efetivamente ocorreu, uma necessidade de defesa permanente contra a descaracterização e até mesmo perda de valores básicos e “fundamentais” da religião afro-brasileira. Embora movido por uma pretensão digamos “etno-nagosta” ou “nagocentrista” que limitou, em muito, sua atuação enquanto líder religioso, Martiniano parece ter acreditado a vida inteira que a preservação da tradição religiosa africanas na sua forma original era a condição essencial para sua continuidade” (BRAGA, 1995:54).

³⁸ Dezesseis *ôwô*, búzios, *Mérindilogun*; quatro, *ôwô mérin*, utilizado para perguntas e respostas no decorrer da consulta.) Um *ôwô*, resultado da interação de todos os outros, é a representação de Oxum, em todo o sistema do oráculo, Odu Oxé Tuwá (SANTOS, 1998).

podemos chamar de boca, e é a parte que fala no jogo. Já a face traseira é aberta para permitir o equilíbrio e a queda dos búzios em duas posições, aberto e fechado, com idênticas probabilidades. O sistema adotado no Brasil foi introduzido pelo *babalaô Bamboxé*³⁹, figura mitológica do sistema religioso *nagô*. Ele simplificou o sistema. As modificações implantadas por Bamboxé permitiram a preservação do sistema oracular, ante uma situação de perseguição e repressão.

Na mesma tecla da simplificação do sistema de jogo no Brasil, Braga (1988) argumenta, baseado nos relatos orais, que os *babalaôs* brasileiros conheciam as regras da prática divinatória do *opele-Ifá*. Nas suas sessões cotidianas, porém, eles utilizavam o sistema de búzios. O *opele* era consultado em situações excepcionais, complexas.

Nas cerimônias privadas, adotou-se o sistema baseado em quatro búzios, que oferece ao divinador uma relação entre favorável ou não favorável, sim ou não. Ele pode obter cinco respostas possíveis:

1. **aláfia**, quatro búzios abertos;
2. **etauá**, três búzios abertos;
3. **ejilaqueto**, dois búzios abertos;
4. **ocarã**, um búzio aberto;
5. **oeicu**, quatro búzios fechados.

Também são empregados *obis* (sementes da árvore *Cola acuminata*), e *orobôs* (*Garcinia gnetoides*), para saber se os *orixás* aceitaram ou não os sacrifícios feitos.

Há uma técnica no jogo de búzios que consolidou procedimentos básicos, em gerações sucessivas. O modelo considera quatorze combinações, para um total de dezesseis

³⁹ Rodolfo Martins de Andrade, Bamboxé Obitikô.

búzios, visto que não se consultam as duas últimas, que seriam de quinze e dezesseis búzios abertos⁴⁰. Cada combinação recebe um nome do caminho (*odu*).

De acordo com essa técnica, a configuração geral do jogo é a seguinte:

Búzios Abertos	Odu
1	Ocarã
2	Ejicô
3	Eta-ogundá
4	Irossum
5	Oxé
6	Obará
7	Odi
8	Ejionilé
9	Ossá
10	Ofun
11	Owarin
12	Ejilá-Seborá
13	Ejiologbon
14	Iká

Fonte: Braga, 1988: 118

Para cada combinação, há um *orixá* que responde no jogo. Algumas combinações correspondem a mais de um *orixá*. Quando essas combinações ocorrem, o divinador adota um procedimento para identificar o *orixá* que vai responder efetivamente:

⁴⁰ Com a introdução das técnicas de divinação dos complexos iorubá e lucumí no Brasil, nas últimas décadas, essa afirmação tomou-se desatualizada. Porém, o objetivo dessa tese é estabelecer linhas de comunicação entre os sistemas nagô e lucumí e não atualizar registros etnográficos sobre a prática da divinação.

Búzios Abertos	Orixás
1	Exu
2	Ibêji
3	Ogum e Iemanjá
4	Oxóssi
5	Oxum/Euá/Iemanjá
6	Xangô
7	Exu
8	Oxalá
9	Iansã e Egum
10	Oxalá
11	Exu
12	Xangô
13	Omolu, Nanã e Oxumarê
14	Egum

Fonte: Braga, 1988:119

Adaptado a essa técnica, desenvolveu-se um complexo sistema de significados da queda dos búzios, que pode ser descrito da seguinte forma:

1. A parte aberta do búzio apoiada sobre a parte aberta de um outro:
 - Problemas conjugais.
2. A parte aberta do búzio cai na abertura de um outro; o búzio de cima fica ligeiramente deslocado para a direita:
 - Transgressão de uma ordem prescrita.
3. A extremidade mais larga do búzio está apoiada na parte aberta de um outro:
 - O *orixá* não está contente; deve se fazer um *ebó*.

4. A parte estreita de um búzio apoiada na parte aberta de um outro:
 - Morte. Sérias complicações de saúde.
5. A parte fechada de um búzio apoiada na parte aberta de um outro:
 - Problemas de *onixá*. Pergunta-se o que o santo deseja.
6. Dos dezesseis búzios, caem nove abertos, um cai em cima do outro:
 - Problemas sexuais.
7. Dos dezesseis búzios, caem nove abertos, um cai em cima do outro e dois caem para um lado, juntos:
 - O parceiro (sexual) irá embora.
8. Poucos búzios caem para um lado, formando um grupo separado:
 - Complicações para o consulente.
9. Dois búzios caem para um lado, um fechado e outro aberto:
 - O fechado indica morte; o aberto, a proteção do santo.
10. Um búzio cai fora do espaço reservado à adivinhação:
 - O consulente deve fazer um *ebó* em seu benefício.
11. Dois búzios caem para a esquerda, dentro do espaço sagrado, e outro cai num canto:
 - Uma viagem com lucros financeiros.
12. Alguns búzios formam uma cruz:
 - Promessa não cumprida.
13. Alguns búzios formam uma linha reta:
 - O consulente não tem problemas. “Caminho aberto”.
14. Um búzio cai sobre um outro, formando uma cruz:
 - Sérias complicações para o consulente.
15. Dois búzios caem circundados por outros quatro abertos:

- A pessoa deve se submeter à iniciação.

O sistema *Bamboxé* aponta os seguintes caminhos:

Búzios Abertos	Nome do Odú	Caminhos
1	Òkànràn	5 caminhos
2	Éji Òkò	4 caminhos
3	Étà Ògúndá	5 caminhos
4	Iròsùn	5 caminhos
5	Òsé	5 caminhos
6	Òbàrà	4 caminhos
7	Òdi	5 caminhos
8	Éji Oníle	8 caminhos
9	Òsá	5 caminhos
10	Òfún	4 caminhos
11	Òwónrín	5 caminhos
12	Èjilá Seborà	5 caminhos
13	Éji Ológbon	5 caminhos
14	Ìka	5 caminhos
15	Ogbègúndá	
16	Àlàáfá	

Fonte: BESNISTE, 2000.

Concluído esse complexo caminho, resta ao consulente a feitura do *ebó* (sacrifício) recomendado. Ele é um dos elementos constitutivos da operação divinatória, a exemplo do modelo *iorubá*. Através do *ebó* prescrito pelo divinador o consulente espera alcançar o objetivo desejado. A feitura do *ebó* prescrito é a última fase do sistema de divinação.

4.6.2. Reordenação da divinação no sistema Lucumí

O sistema divinatório *lucumí* guarda grande simetria com o original *iorubá*. Diferente do que ocorreu no Brasil, em Cuba os *babalaôs* foram preservados na reorganização religiosa do complexo de matriz *iorubá*. A ressemantização, a exemplo das demais esferas, seguiu peculiaridades históricas adequadas à ilha caribenha. Há, porém, aspectos comuns originários dos povos dessa matriz civilizatória⁴¹.

Os diversos oráculos dos *iorubás* que foram levados para Cuba e, mais tarde, reelaborados pelos seus descendentes imediatos -- os criadores do complexo religioso conhecido como a *Regla de Ocha* --, têm influência ativa na vida dessa comunidade.

A vida dos religiosos *lucumí* é marcada pela presença dos oráculos em todas as suas dimensões, sociais e religiosas: comportamento religioso, alimentação cotidiana, roupas, caminho a seguir durante toda sua vida, tabus e proibições. Esse complexo que pauta a vida do religioso tem significado extenso na sociedade cubana.

O complexo *lucumí* manteve a figura do *babalaô* no seu sistema religioso, com grande simetria com o original *iorubá*. Em Cuba, o culto a *Ifá* é comum entre os descendentes dos *iorubás*. *Orunmilá* tem culto regular na estrutura *lucumí* e é um dos principais *orixás* do panteão. A preservação dos *Versos Sagrados de Ifá*, transmitidos de uma geração a outra, permitiu o conhecimento sobre os demais *orixás*. Em Cuba, o oráculo também é o intermediário entre os *orixás* e os homens, e entre estes e os seus antepassados.

Para alguns *babalaôs* cubanos, a palavra *Ifá* significa “o que o tempo marca para você”. Em razão da sua importância para o complexo, há na ilha caribenha uma tradição de estudos sobre o sistema divinatório:

⁴¹ ARÓSTEGUI, N.B. *Opolopo Owo – los sistema adivinatorios de la regla de ocha*, 1994; CABRERA, L. *El monte*, 1989; LACHATAÑERÉ, R. *El sistema religioso de los afro cubanos*, 1992.

Segundo Segundo Aróstegui (1994), produziu-se muito sobre Orunmilá no complexo *lucumí*. Apesar das diversas demoninações encontradas em Cuba (*Orula, Orunla, Orúnmilá*), trata-se, na realidade, no mesmo *orixá Ifá*. Nesse complexo estão encerrados os conhecimentos sagrados e secretos da sabedoria social e litúrgica *iorubá*. Esses segredos se apresentam aos homens por intermédio do oráculo, tanto no sistema de *ikins* quanto no sistema de *opele*, preservados entre os *lucumis*. O oráculo indica: o *odu* que rege o consulente, o respectivo *ebó* a ser feito, as cantigas e os refrões que devem ser recitados.

A importância do jogo se estende pela população cubana, ligada em sua teia de significados, por iniciados e não-iniciados. Os cubanos fazem consultas freqüentes a esses oráculos, para requerer deles: desde respostas para problemas simples, até a solução dos problemas mais complexos.

O sistema de divinação é preservado por intermédio dos *Versos Sagrados de Ifá*, mobilizados pela memória coletiva dos *lucumi*. Os *cabildos*⁴² contribuíram para a conservação das tradições, língua, danças, comidas, vestimentas, colares e iconografia desse complexo religioso, graças à oralidade e à memória coletiva contidas nas suas manifestações. Muitos *babalaôs* tiveram presenças marcantes nesses espaços de preservação da memória coletiva *lucumi*.

Nos registros orais e etnográficos dos *lucumis* em Cuba, há uma feira de nomes de importantes *babalaôs* que contribuíram para plantar a tradição de matriz *iorubá* em Cuba. Eles preservaram, em especial, o sistema de culto a *Ifá*, seus ensinamentos iniciáticos e as grandes narrativas enfeixadas nos *Versos Sagrados*. Entre os principais estão: *Lugnere, Ifabí, Anaf* e *Acaide*, que trouxeram o culto de *Olokun* para Cuba; *Pancho Carrabá, Oddé Obba* e *Bonifácio Valdés* (chamado *Cheché*). Esses *babalaôs* africanos introduziram o sistema divinatório, e deles nasceram as ramificações de famílias religiosas de *Ifá*, que se

⁴² Forma de manifestação cultural semelhante aos *Afoxés* brasileiros.

converteram em prestigiosos núcleos que regem a vida religiosa afro-cubana. Com eles vieram os cultos de *Olofi*, *Oddúa*, *Olokun*, *Ochaoko*, *Osaín*, *Ibuañá*, *Boromú* e *Brosca*, guardiões, e os *Eleguá* de *Oddúa*.

Os principais *babalaôs* no final do século XIX foram: *Eulogio Gutiérrez* (*Addé Shiná*) e *Omo Koloba Olofi*. *Oddé Siná* entregou *Ifá* a *Taita Gaytán* (*Oggunda Ofún*), que foi consagrado por *Luguere*, mestre de cerimônias, que tinha fundamento de *Olofi*. Este tinha em sua casa as máscaras de *Olokun* que, até os anos cinquenta, século XX, eram usadas nas atividades públicas por venerados *babalaôs* e anciãos de tradição *lucumi*. Mais tarde, *Taita* entregou *Ifá* a *Bernabé Menocal* (*Babá Eyiogbe*). Os iniciados por *Oddé Shiná* se converteram nos iniciadores da maioria dos *babalaôs* atuais, tais como *Bernado Rojas Iglesias*, *Addé Kolá* e *Ifá Omí* (*Adolfo Fresneda*), entre outros espalhados pela ilha cubana.

Os *babalaôs* cubanos mantiveram procedimentos iniciáticos específicos em relação ao conjunto dos *lucumis* (santeiros). A confraria dos *babalaôs* mantém particularidades e direitos exclusivos, tanto no processo iniciático quanto nos procedimentos religiosos e litúrgicos.

Orixá (Santeiro)	Ifá (Babalaô)
1. O santero de <i>Eleguá</i> tem mão de búzios	1. A iniciação do <i>babalaô</i> dá a ele <i>Exu</i> e outros segredos de <i>Ifá</i>
2. Consagra o <i>orixá</i> na cabeça	2. Recebe <i>Orunmilá</i>
3. Homens e mulheres podem se consagrar	3. Só homens podem se consagrar
4. Os fundamentos dos santeiros são a pedra e o caracol (búzios)	4. Os fundamentos de <i>Ifá</i> são a pedra e os <i>ikins</i>
5. O santeiro faz <i>ebó</i>	5. O <i>babalaô</i> faz <i>ebó</i> mediante consulta ao tabuleiro de <i>Ifá</i>

- | | |
|---|---|
| 6. O santeiro não tem nível de dependência em relação ao <i>babalaô</i> | 6. Os <i>babalaôs</i> têm dependência em relação ao santeiro para determinar <i>ebó</i> . Em algumas funções, o <i>babalaô</i> precisa do fundamento da <i>Regla de Ocha</i> (Regra de <i>Orixá</i>) |
| 7. O jogo de búzios tem dezesseis letras, das quais o santeiro só lê doze | 7. O jogo do <i>opele</i> e dos <i>ikins</i> tem dezesseis letras (<i>odu</i>), que são lidos com suas respectivas combinações |
| 8. Os santeiros adoram <i>Olofi</i> por intermédio de <i>Obatalá</i> e os demais <i>orixás</i> e o <i>orun</i> pelo sol | 8. Os <i>babalaôs</i> têm os segredos de <i>Olofi</i> , <i>Olorun</i> , <i>Odé (odu)</i> <i>Eledá</i> , <i>Ossaim</i> , <i>Olocun</i> , <i>Oroíña (Araíña)</i> , <i>Orixá Oco</i> , <i>Achikuebí</i> , <i>Aña</i> e <i>Odúa</i> ⁴³ |

Aróstegui, 1994: 99-100

No sistema *lucumi*, os *babalaôs* aplicam o oráculo com explicações simples e didáticas, com mensagens atuais, com base nos *Versos Sagrados de Ifá*, com suas proibições e restrições. Os *babalaôs* podem interpretar o complexo de *Ifá* mediante os jogos do *obi* e dos dezesseis búzios -- tirados estes também por *babalorixás* e *iyalorixás*.

Na ressemantização do sistema de *Ifá* em Cuba, o coco assumiu uma importante função ritual e litúrgica. De modo geral, ele substituiu o *obi* em diversas atividades religiosas. Sem o coco não há *orixá*. O *orixá* que rege o fruto é *Obatalá*. Ele é um instrumento indispensável na comunicação entre os homens e os *orixás*, a exemplo do *obi* na tradição *nagô*. O coco é ofertado sempre que há uma cerimônia religiosa. Quando o coco é arremessado ao chão, o santeiro diz antes *mojuba* (saudação ritual também comum entre os *nagôs*) ao *orixá*. Partido o coco, toma-se cada pedaço. Esses pedaços são preparados com as unhas da sacerdotisa/sacerdote. Preparados os quatro pedaços (entre os *nagôs*, utiliza-se

⁴³ A exemplo do que se registrou na estrutura do panteão, nem todos os *orixás* registrados em Cuba têm correspondentes no Brasil. Nesses casos, registrou-se apenas o nome encontrado num ou noutro país, via registros etnográficos.

com frequência um *obi* com quatro partes), faz-se à saudação a *Olofi, Olorun, Olodumare*, aos *orixás*, a *eledá* e às *iyalorixás* e *babalorixás* fundadores da tradição iorubá na Ilha Caribenha.

A divinação com coco⁴⁴ é a mais simples de todas. Ela é similar ao sistema de *obi* ou de quatro búzios: são utilizados quatro pedaços de coco que, ao cair com a forma côncava ou convexa para cima, dão as configurações do sistema. Nele há cinco possibilidades de respostas, a exemplo do que ocorre entre os *nagôs*, com o sistema de *obi*⁴⁵:

1. quatro côncavos: *Aláfia* (saúde); positiva, afirmativa e favorável. Nesta configuração respondem Xangô e Orunmilá.
2. três côncavos e um convexo: *Otawo*; favorável, diz sim. Respondem *Ogum, Xangô, Oxossi* e *Iemanjá*.
3. dois côncavos e dois convexos: *Elifê*; ratifica a resposta afirmativa de *Aláfia*.
4. um côncavo e três convexos: *Okana*; prejudicial, diz não, anuncia algo mau. Respondem *Eleguá, Obaluaiê, Xangô, Aganju, Oiá, Ená*, e *Icu* (morte).
5. quatro convexos: *Oyekun*; negativa, anuncia a morte. Respondem *Xangô* e *Oiá*

As configurações possíveis são as seguintes:

Alafia	○ ○ ○ ○
Otawo	∅ ○ ○ ○
Eyeife	∅ ∅ ○ ○
Okana	∅ ∅ ∅ ○
Oyekun	∅ ∅ ∅ ∅

Aróstegui, 1994: 15

⁴⁴ Oráculo de Biagué é o nome que recebe o método, o sistema de adivinhar mediante o uso de quatro pedaços de coco. Este oráculo recebe tal nome porque, segundo o *oriki* correspondente, foi um *awô* chamado Biagué quem criou tal sistema de adivinhação, tendo, mais tarde, transmitido esse segredo a seu filho Aciátoto.

⁴⁵ Evife, afirmação; Etague, dúvida; Alafia, êxito; Okana, negação; Oyekú, fracasso transitório (LACHATAÑERÉ, 1992: 346). 1) Alafia, respondem Obbatalá, Changô, Orula, Ibeyis e Babalú-Ayé; 2) Otague-Otawo, respondem Changô, Inle, Ochún e Yemayá; 3) Okana ou Okana Soddé, respondem Obba, Oyá, Naná Burukú e Yewá; 4) Oyekun, os orichas emudecem (ARÓSTEGUI, 1994: 13-4).

Entre os *lucumís*, utiliza-se também o sistema de divinação baseado nos 16 búzios. A jogada soma 12 letras (*odus*), cada uma acompanhada de um refrão ou sentença (*Versos Sagrados de Ifá*) que remetem a vários mitos (*orixás*). Cada letra tem seu nome e os *orixás* que falam por intermédio de cada uma delas:

Configuração ⁴⁶	Queda dos <i>caracoles</i>
Okana	1 búzio de boca para cima
Eyioko	2 búzios de boca para cima
Oggundá	3 búzios de boca para cima
Iroso	4 búzios de boca para cima
Oché	5 búzios de boca para cima
Obbara	6 búzios de boca para cima
Oddí	7 búzios de boca para cima
Eyionle	8 búzios de boca para cima
Osá	9 búzios de boca para cima
Ofún	10 búzios de boca para cima
Ojuani Shobbe	11 búzios de boca para cima
Eyilá	12 búzios de boca para cima
Metaná	Todos os búzios de boca para baixo

Aróstegui, 1994:46.

Búzios Abertos	Odu ⁴⁷	Orixá
----------------	-------------------	-------

⁴⁶ Grafia utilizada em Cuba para o registro dos *odus*.

⁴⁷ 1) Okanasorde, Eleguá e Ogún; 2) Eyioko, Ochosi, Yeguá e Orichaoko; 3) Orgunda, Ogún, Yemayá e Eleguá; 4) Eyi Olosum, Yeguá e Obatalá; 5) Oche, Meferefun e Ochún; 6) Obara, Changó e Orúnbila; 7) Odi, Yemayá, Babalú-Ayé e Inlé; 8) Eyi Ondé, Obatalá e Orúnbila; 9) Osa, Oyá e Argayú; 10) Ofún, Meferefun, Obatalá, Ochún e Osain; 11) Oguani, Eleguá, Ogún e Ochosi;

1	Ocanasodi ou Okana	<i>Eleguá na sua qualidade de Exu</i>
2	Elli oco ou Eyioko	<i>Oxossi e Obatalá</i>
3	Ogunda ou Oggundá	<i>Ogum</i>
4	Yllolosun ou Iroso	<i>Xangô</i>
5	Oche ou Oché	<i>Oxum</i>
6	Olvara ou Obbara	<i>Xangô</i>
7	Oldi ou Oddí	<i>Iemanjá</i>
8	Ellionle ou Eyionle	<i>Obatalá</i>
9	Osa ou Osá	<i>Oiá e Obabalúê</i>
10	Ofun ou Ofún	<i>Obatalá</i>
11	Oguani ou Ojuani Shobbe	<i>Eleguá</i>
12	Oldi Lache Vora ou Eyiá	<i>Xangô</i>

Fonte: Aróstegui, 1994; Hernandez Alfonso, 1994

Além do sistema de coco e dos búzios, os dois outros sistemas de divinação gozam de grande prestígio entre os afrodescendentes cubanos: o *opele* (corrente divinatória utilizada por babalaôs iorubás) e os *ikins* (pequenos coquinhos de dendezeiro, com quatro olhos). O sistema do *opele* consiste em uma cadeia de metal (ou de casca de coco, caroço de manga, carapaça de tartaruga, ou cobre). O babalaô deve ter dezesseis *opeles*, semelhante aos dezesseis *odus* pelos quais fala *Orunmilá*. O babalaô segura o centro da cadeia. Ela tem dois lados com quatro partes côncavas e convexas. O *opele* oferece a possibilidade de registro dos 256 *odus* do complexo de *Ifá*. No sistema *lucumí*, preservam-se, em fina simetria com o processo *iorubá*, os mesmos procedimentos e sistema de interpretação.

12) *Eyiá Che Bora*, *Maferefun*, *Changó* e *Yeguá*; 13) *Metania*, *Maferefu* e *Babaku-Ayé* (LACHATAÑERÉ, 1992: 129). Grafia utilizada em Cuba para o registro dos *orixás* e *Odus*.

No sistema dos *ikins*, os *babalaôs* utilizam o tabuleiro chamado *opón Ifá* ⁴⁸. O tabuleiro é a representação do cosmos iorubá, da cabeça (*orí*) e do mundo. No sistema *lucumí*, ele é redondo, de madeira dura e sinaliza os quatro pontos cardiais: Norte (Sol) *Olorun*; Sul (Cruz) Vida e Morte; Leste (Lua) Enfermidades, e Oeste (Quarta Minguante) Tragédia.

O *babalaô* utiliza 16 *ikins* que são frutos do dendezeiro (*Elaeis guineensis*). Há um pó (*yefá*) feito de inhame seco ralado que é jogado sobre o tabuleiro. Nele se inscrevem os *odus*. Entre os instrumentos usados pelo *babalaô* está o *irofá* (usado para golpear e rezar sobre o tabuleiro) e o *iruke* (feito de crina de cavalo).

O procedimento usado pelo *babalaô lucumí* é o mesmo registrado entre os *iorubas*: Ele coloca os 16 *ikins* na mão esquerda e, com movimentos rápidos da mão direita, retira 14 ou 15, permanecendo 1 ou 2 *ikins*. Cada resultado é marcado no tabuleiro de *Ifá*, dando as configurações do jogo.

4.7. Oralidade no sistema de iniciação iorubá

O processo iniciático é fundamental na estrutura religiosa *iorubá*. Ele marca a ruptura da transição do profano para o sagrado. É o ponto determinante da transição entre o velho, que ficou para trás, e o novo, que se abre no horizonte religioso do iniciado. Há uma litúrgica diferenciação entre os iniciados e os não iniciados. Os primeiros podem manipular, dependendo do nível e grau da iniciação, os objetos necessários ao culto; os segundos, não. A iniciação, além de marcar a transição do profano para o sagrado, marca também o processo de sacralização do corpo. O corpo do iniciado é preparado para poder

⁴⁸ Tabuleiro sagrado de *Ifá*.

receber o *axé* que advém do sagrado. A introjeção do *axé* ancestral no corpo do iniciado marca sua sacralização. Com o tempo e as novas obrigações, o *axé* introjetado aumenta. Aumenta a capacidade de realização e transformação do iniciado: ele passa a interferir na realidade e a constituir cenários, de acordo com os seus desígnios apresentados pela divinação.

Na região *iorubá* na Nigéria, esse processo é determinado no ato de nascimento de uma criança. Após o jogo divinatório, a criança tem um “mapa de vôo” dos seus procedimentos religiosos futuros. No período adequado, a família da criança a encaminha para a solução apresentada pelo oráculo. O processo de iniciação é determinado pelo jogo divinatório feito pelo *babalaô* após o nascimento do recém-nascido, similar ao processo narrado no mito de *Oxetuá*, quando há a cerimônia de “dar o nome à criança”.

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

Há um procedimento litúrgico de preparação do corpo do neófito para a inoculação do *axé*. Ele terá seu corpo lavado com infusões de várias folhas sagradas consagradas ao seu *orixá*. Depois, sobre sua cabeça será depositado o *oxu* (massa em formato de cone com elementos naturais que caracterizam o *orixá* do iniciado). Com o banho e o *oxu*, o neófito estabelece uma ligação mística com a força cósmica na qual ele se iniciará. Ele torna-se um *adoxu* (o que carregou o *oxu* na cabeça).

Pesquisadores da tradição *iorubá*⁴⁹ traçaram em largos passos os procedimentos ritualísticos de uma iniciação. Há uma lógica comum, um nexos, que cria um procedimento

⁴⁹ ADÉKÓYÀ, O. A. *Yorùbá: tradição oral e história*, 1999; NEIMARK, P. J. *The way of the orisa: empowering your life through the ancient African religion of Ifa*, 1993; SÁLÁMÌ, S. *A mitologia dos orixás africanos*, 1990 e *Ogum: dor e júbilo nos rituais de morte*, 1997; VERGER, P. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, 1981.

matricial sobre o qual se estruturam as regras religiosas e sociais da iniciação no complexo iorubá. Há um procedimento lógico pontuado pelos seguintes estágios: reclusão do noviço, envolvimento social no processo iniciático, limpeza ritual do corpo do iniciado para a introjeção do *axé* ancestral, sacrifícios rituais, revelação do novo nome do iniciado, realização do jogo divinatório do novo iniciado e reaprendizado das atividades cotidianas cuja memória fora sepultada no processo de iniciação.

No início do processo, o neófito é dirigido para o local sagrado da iniciação. Há a apartação do seu meio social. Essa apartação tem o sentido de ruptura com o profano, com o passado, e preparação do novo que advém com a iniciação. Os sacerdotes o introduzem no *igbó ikú* (floresta da morte). Eles o levam para o local alguns dias antes do processo de iniciação. O neófito fica confinado a esse local, como marca de ruptura com o seu passado.

O início do processo iniciático é precedido pela vigília feita por parentes do noviço e pelos sacerdotes que realizaram a cerimônia. Os parentes e amigos chegam aos poucos para presenciarem a cerimônia de iniciação.

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

Passada essa fase ritualística, o noviço se reintegra aos poucos à comunidade. Há a primeira aparição pública do recém-iniciado. Ele retorna à origem da criação. Com as cores dedicadas ao “oleiro primordial”, *Obatalá*, ele evidencia o ressurgimento renovado no seio

do complexo do orixá. Ele vai até o riacho sagrado e é lavado. Volta para o *igbó iken* e sai com a cabeça e o corpo enfeitados de pontos feitos com giz branco.

No sétimo dia do processo de iniciação, mantém-se o mecanismo de introjeção do *axé*. Diversos elementos sacralizados são impregnados no corpo do iniciado para ampliar a presença da força do *orixá* em seu corpo e, assim, assegurar a manifestação do sagrado neste corpo de recém-iniciado. Agora, além do giz branco (*ofun*), são acrescentados giz azul-anil (*ãro*) e o pó vermelho (*osin*). O terceiro e o sétimo dia caem no dia dedicado a *Ifá* a semana *iorubá* tem quatro dias.

Como símbolo da morte ritual do iniciado, ele recebe um novo nome, ligado à sua nova condição sacerdotal. Esse nome está vinculado ao complexo do *orixá* no qual ele se iniciou e contém elementos significativos dos seus novos desígnios. O recém-iniciado reaprende as atividades da vida diária.

Faz um novo jogo divinatório. Ele determinará as novas condições do recém-iniciado, seu *odu*, com suas novas atribuições e suas limitações e tabus (*ewos*).

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

O processo cria o corpo sacerdotal da tradição *iorubá*. Ele forma o “povo sagrado”, com “funções específicas e litúrgicas” indispensáveis para o complexo religioso. O sacerdote, cuja função básica consiste em ser um mediador, é uma pessoa que se interpõe entre o objeto do culto (estrutura religiosa) e o homem. Ele é o intermediário entre os homens e os *orixás*.⁵⁰

⁵⁰ AWOLALU, J. O. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*, 1979; ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, 1992.

O corpo sacerdotal é composto pelo *Olóri Ebí* (chefe de família), *Oba, Baálè, Olójà* (chefe da cidade)⁵¹, *Àwòrò* (sacerdotes), *Elégùn* (médium) e o *Olóògùn* (médico), entre os *iorubás*. Cada complexo de *orixá* forma, a partir dessa matriz básica, seu corpo sacerdotal.

Corpo Sacerdotal Iorubá:

- **Olóri Ebí** O chefe de família é o líder carismático de sua gente. Eles são os supervisores dos santuários familiares. Há, anexo à residência, um santuário ancestral, onde o espírito dos que já se foram são invocados, periodicamente. É o membro mais velho da família, quem lidera o culto aos ancestrais, por deter o conhecimento ritualístico necessário. O *Olóri Ebí* é o primeiro a embalar a criança que nasce; o responsável pela preparação do casamento dos jovens, e é aquele que preside os ritos fúnebres.
- **Oba - Baálè - Olójà** Eles presidem os cultos religiosos no âmbito da cidade ou vilarejo. Esses soberanos são tidos como sagrados. Há a crença de que *Olodumaré* entregou o cetro de *Oxalá* para cada dirigente. Assim, crê-se que eles governam os súditos em nome de *Olodumaré*. A reverência a eles equívale à do próprio *orixá*. O *Oba* é denominado *Igbá Keji Òrìsà* (o próximo na hierarquia das divindades). Por ocasião das festas anuais, os *iorubás* se concentram no palácio ou no mercado para receber as suas bênçãos. Na maioria dos festivais, os soberanos são os principais sacerdotes dos ritos sagrados.
- **Àwòrò** Cada *orixá* tem seu corpo sacerdotal. Dessa forma, *Olóòsànlá* é o sacerdote do culto a *Oxalá*, *Oní Sàngó* preside o culto a *Xangô*, *Alágbáà*, o culto de *Egungun*, *Babalaó*, o culto a *Òrúnmìlà-Ifá*, *Olópòna*, o culto a *Exu*, *Olósin*, o culto a *Oxum*, e *Aláàse*, o culto a *Ogum*, entre outros. Esses sacerdotes oferecem o sacrifício dos homens e conduzem sua vocação. São os guardiões dos instrumentos sagrados e dos diferentes objetos de culto.

⁵¹ As cidades e os seus soberanos: Abéokút: (Aláké), Adó Èkítí (Èwí), Èfon (Aláayé), Ede (Tímí Ede), Èjigbó (Elééjigbó), Ifón (Olúfon), Ifé (Óóní), Ilésà (Owá), Ilóóbú (Olóóbú), Osogbo (Atáója), Ówò (Olóowò), Oyo (Alááfin), Kétu (Alákétu), Ówu (Olówu) (BENISTE, 1997: 69).

Quando há necessidade, outro sacerdote ligado a outro complexo religioso é convidado a participar do mesmo.

- **Elégún** Alguns homens e mulheres são possuídos pelo *orixá* durante as celebrações. Os toques sagrados, as danças e toda a atmosfera criada propicia a manifestação do sagrado. Os *orixás* se manifestam através do *elégún* (quem o *orixá* escolhe para montar) e comunicam aos presentes seus desejos e vontades. É o próprio *orixá* que se apresenta para abençoar os seus devotos.
- **Ológùn** Eles são os responsáveis pela cura das doenças do corpo e da mente, por meios espirituais e materiais. Muitos são capazes de determinar a causa do problema e recomendar soluções específicas. Dessa forma, eles têm papel de divinizadores, práticos em medicina e sacerdotes.

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

4.7.1. Reordenação do processo de iniciação Nagô

Os *nagôs* instituíram um elaborado sistema de iniciação religiosa, num período que se estende do século XIX ao século XX, fase em que se institucionaliza a religião no Brasil. As sacerdotisas e os sacerdotes recorreram aos retalhos de memória coletiva – preservados pelos mais velhos em seus arquivos mentais -- e pelas novas aquisições adquiridas nas

recentes viagens feitas à terra dos ancestrais. Esses pioneiros do candomblé objetivavam plantar, preservar e ampliar o *axé* ancestral ressemantizado na nova terra⁵².

Há uma grande simetria entre o processo de iniciação no Brasil em relação aos iorubás, na África. A seqüência ritual é a mesma, com pequenas alterações pontuais ou circunstanciais. Nas terras *iorubás*, a iniciação se faz para neófitos pertencentes ao mesmo *orixá*. Entre os *nagôs*, a iniciação se faz com neófitos pertencentes a diferentes *orixás*, de um mesmo barco (grupo de noviços iniciados juntos).

Apesar dessa assimetria aparente, os aspectos conceituais e o processo ritualístico na iniciação mantêm-se simétricos. Também no Brasil preservou-se o conceito de que a iniciação implica despertar no interior do neófito uma memória ancestral adormecida, oculta pelas convenções sociais. O noviço, ao se iniciar, vai ao encontro de um passado ancestral que, despertado, passa a fazer parte constitutiva de sua identidade religiosa/social. A iniciação coloca-o diante do seu passado, revivido mitologicamente em cerimônias religiosas:

O sistema do processo iniciático elaborado no país tem três estágios distintos, que podem ser resumidos entre: o período anterior à iniciação, os procedimentos adotados durante a reclusão iniciática, e a fase posterior, de readaptação à vida cotidiana. Esses três largos estágios estão presentes no sistema iorubá registrado na África.

Entre os *nagôs*, o primeiro estágio aproxima o noviço e a estrutura religiosa. Nele, o neófito toma o nome de *abian*, que o caracteriza como não-iniciado na estrutura religiosa.

⁵² BASTIDE, R. *O candomblé na Bahia: rito nagô*, 2001, *Religiões africanas no Brasil – contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, 1989; BENISTE, J. *Orun Aiyê: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô – yorubá entre o céu e a terra*, 1997; ; BRAGA, J. *Ancestralidade afro-brasileira; culto de babá egum*, 1995; CARNEIRO, E. *Candomblé na Bahia*, 2002; RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*, 1979; RIBEIRO, R. *Alma africana no Brasil. Os iorubás*, 1996; ROCHA, A. M. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu – origens, ritos e crenças*, 1994; RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*, 1982; SANTOS, D.; SANTOS, J.B. *A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade*, 1993; ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os nagô e a morte: pàdè, àsèsè e o culto égun na Bahia*, 1986; SANTOS, M.S.A. *Meu tempo é agora*, 1993; SANTOS, O. J. *Orumilá Exu*, 1998; VERGER, P.F. *Notas sobre oculto aos orixás e voduns, na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, 2000, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, 1981; XAVIER, J.T.P. *Exu, Ikíns e ega: as equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumi – estudo comparativo da religião tradicional no Brasil e em Cuba*, 2000.

Sua participação é limitada no processo litúrgico. Ele experimenta a comunidade religiosa à qual pretende se vincular:

Na fase posterior, o *abian* é parcialmente integrado à comunidade. Ele passa pela sua primeira experiência ritual: a cerimônia do *bori*⁵³. Nela, ele fortalece os seus vínculos com a comunidade/terreiro, sua nova família religiosa.

O *abian*⁵⁴ passa a utilizar contas (colar) com as cores do seu *orixá* e a participar de algumas cerimônias públicas realizadas fora do quarto-de-santo, local sagrado onde apenas os iniciados têm acesso. Esta fase é a de aprendizado do futuro iniciado. Ele fortalece suas relações e toma contato com os seus “irmãos-de-santo”, seus irmãos na comunidade religiosa.

Chega o momento de o *abian* dar o passo decisivo entre o profano e o sagrado: ser raspado e pintado (procedimentos ritualísticos de iniciação que ele terá que enfrentar). Para tanto, ele deverá ficar recluso durante esse período de iniciação, que pode variar de uma casa para outra: doze, dezesseis, vinte e um ou mais dias. Entre os nagôs, a *igbó ikú* (floresta da morte) é substituída pelo *roncó*, cômodo do *ilé axé* onde o *abian* ficará até se tornar *iaô*⁵⁵, pessoa recém iniciada na tradição *nagô*. Recolhido, o noviço passa pelas cerimônias de raspagem da cabeça, incisões litúrgicas e os sacrifícios votivos de iniciação. Nesse período de reclusão, o noviço faz uma série de aparições públicas, em especial nos terceiro e sétimo dias da iniciação, a exemplo do que ocorre na região iorubá, na Nigéria.

⁵³ Cerimônia em que a cabeça (*ori*) é alimentada. Sobre esta cerimônia, ver o trabalho de Pierre Verger “*Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*”, 1999. Nele o autor faz uma descrição da cerimônia do *bori*, registrada por ele em fevereiro de 1951, em um terreiro de Salvador.

⁵⁴ Toda pessoa que tenha conta lavada, obrigações de *bori* e *orixá* assentado. A participação na vida litúrgica da comunidade do filho de “conta lavada” é mínima. Diga-se o mesmo para os de *bori*. Pode ajudar no serviço doméstico, do terreiro: varrer a casa, sede do terreiro; ajudar nos cafês da manhã e almoços comunitários, realizados em dias de festa, lavar louças, ajudar na arrumação, limpeza e decoração do barracão; enfim, realizar tarefas de natureza civil, sem maior envolvimento religioso (SANTOS, M., 1993).

⁵⁵ Na tradição *nagô*, o iniciado fica na condição de *iaô* até completar suas obrigações rituais de sete anos. Nessa fase de sua vida sacerdotal, o *iaô* tem suas práticas religiosas limitadas. Estão dispensados dessa fase, porém, o *ofoiês*; pessoas com cargo nas casas de tradição *iorubá*.

No final dessa fase de reclusão, o *iaô* é apresentado à comunidade/terreiro. Numa festa pública, com a presença de pessoas de outras casas, ele pronuncia, pela primeira vez, o seu nome religioso, pelo qual ele passará a ser conhecido. A cerimônia é conhecida como “saída de santo”, ou cerimônia de “proclamação do nome”⁵⁶:

O *abian* torna-se um *iaô*. Ele ficará nessa categoria até completar o seu ciclo de obrigações religiosas com sete anos de iniciação, quando passará à categoria de *ebomi* (irmãos mais velhos em tempo de iniciação). Feita a saída ritual no final da reclusão, o *iaô* começa a se preparar, ainda dentro do terreiro, para retomar as suas atividades cotidianas, na cerimônia denominada *panan*, quando ele reaprende, como na Nigéria, as atividades do seu cotidiano.

Os *nagôs* constituíram uma sofisticada estrutura hierárquica e centralizada. O espelho dessa estrutura foi a complexa sociedade *iorubá*, reinventada no espaço sagrado do terreiro. Ela permitiu a preservação do complexo civilizatório desse povo em terras brasileiras. Nesse processo, as “tias” e “tios” africanos mobilizaram a memória coletiva ritual, preservada pelos *Versos Sagrados de Ifá*, e constituíram o universo sagrado do povo de santo, nome dado às famílias religiosas do candomblé *nagô*.

Corpo Sacerdotal Nagô:

- **Omo Òrìsà** É todo aquele iniciado na religião *nagô*, no Brasil.
- **Ègbón Òrìsà/ Ègbónmí** O mais velho, aquele que passou pela obrigação de sete anos;
Àbúrò Òrìsà o mais novo. São todos os iniciados por uma mesma *iyalorixá*.
- **Irmão de Àsè** São todas as pessoas iniciadas no mesmo *axé*, mesmo que tenham iniciadoras diferentes.

⁵⁶ Instituiu-se um ritual com as seguintes proclamações: “Bábá mí (Iyá mí) Kíní orúko re?! Sé e gbó orúko òrìsà?! Ràrá o! Bábá mí (Iyá mí) Kíní Orúko re?! Eyin ngbò bí?! Ràrá o! Nisisiyi, sòro sòkè fún gbogbo énià gbò e! (Meu Pai (Minha Mãe) Qual é o seu nome? / Vocês ouviram o nome do òrìsà?! Não! Meu Pai (Minha Mãe) Qual é o seu nome? / Vocês estão ouvindo? / Não! Agora, fale alto para que todos o (a) ouçam!)” (BENISTE, 1997: 271-2).

- **Irmão-de-Barco** São aqueles que participaram do mesmo barco de iniciação; iniciados no mesmo período, e que receberam seu novo nome no mesmo dia.
- **Borizado** Não-iniciado que fez a cerimônia do *bori*.
- **Iyálórisà** É a autoridade máxima no terreiro de candomblé. A sucessão só se dá depois da sua morte. Significa, literalmente, *a mãe que possui o conhecimento do orixá*. Nos candomblés mais antigos, há os cargos de *otun* e *osi*, à direita e à esquerda da *iyalorixá*. O equivalente masculino é o *babalorixá*.
- **Olúwo** É o sacerdote encarregado do sistema divinatório. Normalmente é a *iyalorixá* ou o *babalorixá* que manipula este sistema.
- **Iyáláse** *A mãe que tem conhecimento e zela pelo axé*. Toda a *iyalorixá* é uma *iyalaxé*, mas nem todas as *iyalaxés* são *iyalorixás*.
- **Iyá Kékeré** *Mãe pequena*. É a segunda em autoridade na casa de candomblé. O equivalente masculino é o *Babakekere*.
- **Iyá Égbé** *Mãe da sociedade*. É a conselheira da mãe-de-santo.
- **Iyádagan** Auxiliar direta nos ritos de *ipadê*⁵⁷. Podem ser *otun* ou *osidagan*.
- **Ajibóna** *Mãe criadeira*. Acompanha os iniciados na camarinha, durante o processo de iniciação.
- **Iyá Efun** *Mãe do efun*. Cuida das pinturas ritualísticas dos iniciados, utilizando as nervuras do dendezeiro. Normalmente é uma pessoa de *Oxalá*.
- **Iyá gbàsè** Responsável pela cozinha do santo.
- **Iyábásè** Responsável pela cozinha dos filhos-de-santo.
- **Iyámórò** Aquela que dança com a cuia no ritual do *ipadê*.

⁵⁷ Cerimônia de reunião, onde são invocados os ancestrais fundadores da tradição nagô: *Exu*, os *orixás* e as *mães ancestrais (Iyam)*.

- **Ekedi** *A segunda pessoa.* Em algumas casas, a expressão usada para essa função é *Ajoye*, aquela que possui o título. Função feminina de quem não entra em transe.
- **Bàbáfósányin** *O dono do culto de Ossaim.* Sacerdote do orixá *Ossaim*. O colhedor de folhas sagradas e rituais.
- **Sárepegbé** *Transmite as decisões da sociedade.* Geralmente é alguém de *Ogum*.
- **Àjimúdà** *É um título do culto de Iansã/Oiá.*
- **Apètèbí** *Auxiliar do Olúwo.* Geralmente é alguém de *Oxum*.
- **Ògán**⁵⁸ *É uma função masculina de quem é escolhido pelo orixá e não entra em transe.*
 Pode desempenhar vários papéis dentro da estrutura religiosa: **Àsògún** *O possuidor do axé de Ogum.* Responsável pelos sacrifícios votivos e pelos cânticos que os acompanham. Possui *otun* e *osi*. **Alágbé** *Tocador, encarregado dos instrumentos (atabaques e agogo); ele também é conhecido como Ogan ilu, o tocador de atabaque.* **Àsògbá** *Título masculino no culto de Omolu.* **Olosun** *Aquele que possui Oxum.* Sacerdote no culto do orixá *Oxum*. **Pejigan** *Responsável pelo quarto de santo (peji).*
- **Iyáwó** *Recém-iniciado na religião.*
- **Abíyían** *Aquele que está no primeiro degrau da estrutura religiosa. O não-iniciado.*

⁵⁸ *Ogã Alabé*, o tocador; *Ogã Aponfado*, apontado como possível candidato a ogã; *Ogã de Atabaque*, ogã tocador dos tambores sagrados; *Ogã Axogum*, ogã responsável pelos sacrifícios votivos; *Ogã de bênção*, termo depreciativo para o ogã que não cumpre com seus deveres; *Ogã Confirmado*, ogã que realizou suas obrigações religiosas; *Ogã de Faca*, o mesmo que axogum; *Ogã Ilu*, o mesmo que alabé; *Ogã de Rua*, ogã que se encarrega das oferendas que são feitas fora do terreiro; *Ogã de Sala*, ogã responsável pela disciplina do barracão; *Ogã de Sapra*, termo depreciativo do ogã que foi escolhido de maneira excepcional; *Ogã Suspensa*, ogã que ainda não realizou as suas obrigações religiosas de confirmação (BRAGA, 1999:95-7).

4.7.2. Reordenação do processo de iniciação Lucumí

O processo de iniciação *lucumí* guarda, em seus aspectos gerais, simetrias com os processos *iorubá* e *nagô*⁵⁹. Nela, o noviço fica recluso na casa do *padrinho* ou *madrinha* por pelo menos 72 horas antes da cerimônia de iniciação. A reclusão pode demorar, dependendo das circunstâncias, de três a sete dias. Nesse período, o candidato à iniciação passa por uma série de procedimentos religiosos, que marca sua passagem do profano para o sagrado:

1. Ebó de entrada;
2. Purificação no rio;
3. “Rogativa” da cabeça;
4. Prendición;
5. Preparação da cabeça;
6. Imposição dos “*otás*”;
7. Sacrifícios votivos;
8. Dia do meio;
9. Dia do itan;
10. Último dia do processo.

No *ebó de entrada* faz-se uma consulta ao *babalaô* para que se determine a natureza desse rito de purificação. No *ebó* eliminam-se as *faltas* e *impurezas* do iniciado, antes que ele seja apresentado ao *orixá*. A seguir, o iniciado faz a *purificação no rio*. Nessa cerimônia, o

⁵⁹ HERNÁNDEZ ALFONSO, J.L. *Santería: una religión cubana de origen africana*, 1994; ARÓTEGUI, N.B. *Cuba: imágenes y relatos de un mundo mágico*, 1997; CABRERA, L. *El monte*, 1989; LACHATANÉRE, R. *El sistema religioso de los afrocubanos*, 1992; ROBAINA, T.F. *Hablen paleros y santeros*, 1994

noviço é conduzido a um rio, por um *santero* ou *santerá*⁶⁰, para saudar *Oxum*, fazer oferendas e banhar-se. No regresso à casa do *padrinho* ou *madrinha*, o noviço veste uma roupa nova.

Eliminado das impurezas, o noviço faz a *rogativa de cabeça*. Essa é uma cerimônia para o *Eledá* do noviço. Nela procura-se obter a permissão do *orixá* que reside na cabeça do iniciado. É também é uma cerimônia para o dono das cabeças, *Obatalá*. Na cerimônia seguinte, a *prendición*, o noviço recebe um colar de contas brancas, em homenagem a *Obatalá*. Nessa fase do processo iniciático, prepara-se o *omiero*, com distintos tipos de água e elementos de *axé* do *orixá*, para acalmar o noviço. Com esse preparado são lavados os assentamentos e as ferramentas dos *orixás*. O iniciado se banhará e tomará essa água, durante o período em que durar o processo de iniciação.

Na *preparação da cabeça*, prepara-se o local onde serão recebidos e assentados os *orixás*. Raspa-se a cabeça do noviço. Depois, ele é pintado com a cor do *orixá*. Pintam-se círculos correspondentes aos quatro *orixás* de fundamento, na tradição lucumí: *Obatalá*, *Xangô*, *Oxum* e *Iemanjá*. A imposição dos *otás* (pedras sagradas), ou coroação, é o momento mais importante do assentamento do *orixá*: começa-se por *Eleguá* e termina-se com os *otás* dos *orixás*. Essa parte do ritual é cercada de solenidade, cantos e rezas.

São feitos os sacrifícios votivos dos animais. Parte deles é oferecida aos *otás*, colares e demais atributos do *orixá*. No *dia do meio*, entre as duas cerimônias mais importantes do assentamento, o *iaô* veste seu traje cerimonial e se instala no “trono”. Ali será saudado e cumprimentado por todos os presentes à cerimônia.

No *dia do itá*, reúnem-se todos e jogam-se os búzios. Depois são comunicadas ao *iaô* suas proibições, obrigações e comportamentos futuros. Definem-se os *orixás* que ele receberá e, por fim, escolhe-se o nome ritual que o noviço receberá.

⁶⁰ Na tradição *lucumi*, *santera*, *santero*, *madrinha* e *padrinho* são equivalentes aos termos *iyalorixá* e *babalorixá* da tradição *nagô*.

No último dia, faz-se a apresentação pública do *iaô*, num mercado da cidade. Vestida de branco, ele é conduzido a um mercado, onde fará um compra ritual. No regresso, o noviço oferece as frutas aos *orixás*. Faz-se um sacrifício com *obi* para *Eleguá*. Depois desse ritual, o *iaô* pode ir para casa.

O *iaô* recebe dos seus iniciadores todos os *ewos* (restrições) que deverão ser cumpridas pelo período de um ano:

1. Não oferecer a mão para saudar alguém, a não ser a saudação ritual e a outros iniciados;
2. Asseio rigoroso;
3. Vestir roupa branca;
4. Não visitar doentes, velórios, hospitais e cemitérios;
5. Se for mulher, não usar enfeites e maquilagem;
6. Não se olhar no espelho;
7. Durante os três primeiros meses, não sentar-se à mesa com outras pessoas;
8. Não comer os alimentos que seu *orixá* de assentamento proibiu.

Mediante consulta ao *orixá*, muitas dessas proibições podem ser relaxadas. Depois de três meses, porém, os iniciados devem fazer uma oferenda aos *orixás*. Nessa cerimônia, eles devem transladar os *otás* de seus *orixás* até a casa dos seus iniciadores, e ali oferecer aos *orixás* frutas, doces e animais. Depois de um ano, o *iaô* conclui suas obrigações apresentando-se aos *batá*, tambores rituais de origens *iorubá*, caso não tenha feito isso durante a iniciação.

A exemplo dos *nagôs* no Brasil, os *lucumís* organizaram um corpo sacerdotal que se espelha no originário *iorubá*. Todas as dimensões litúrgicas da estrutura religiosa são contempladas, com sacerdotes para executá-las.

Entre os sacerdotes desse corpo sacerdotal, os principais são:

Corpo Sacerdotal Lucumi:

- **Iyabó** Neófito durante o seu primeiro ano de iniciação.
- **Iyalocha** ou **Santera** Sacerdotisa dos *orixás*.
- **Babalocha** ou **Santero** Sacerdote dos *orixás*.
- **Iyaré** Santera que cumpre a função de primeira madrinha na cerimônia de iniciação.
- **Babaré** Santero que cumpre a função de primeiro padrinho na cerimônia de iniciação.
- **Yibona** ou **Ollubona** Santera ou Santero com a função de segunda madrinha ou padrinho durante a iniciação.
- **Axogún** Iniciado em *Ogum*, designado para realizar os sacrifícios de animais.
- **Osainista** Conhecedor profundo das ervas, de seus segredos e dos atributos de *Ossaim*, designado para realizar o assentamento do *orixá*.
- **Afinfin** Especializado em confeccionar talhas, ferramentas e os demais objetos utilizados no culto.
- **Italeros** Santeros ou Santeras que celebram o *itá*, a reunião para consultar, através dos búzios, a futura vida do recém-iniciado.
- **Olú batá** Tocadores do *iyá*, *itótele* e *obónkolo*, nomes que recebem os três tambores sagrados *batá*.
- **Oriate** Personagem encarregado de organizar e dirigir as cerimônias dos diversos rituais.
- **Akpuón** Cantor solista da música ritual *lucumí*.
- **Babalao** Sacerdote especializado no culto a *Orunmilá* e o único designado e treinado para exercitar o oráculo de *Ifá*. Somente os homens podem ocupar essa função. Há três fases de iniciação de um babalaô entre os *lucumis*: 1. consagração primária de *Ifá*, quando o iniciado recebe *mão de Orunmilá* e se converte em babalaô; 2. a pessoa se torna capacitada a realizar os sacrifícios votivos dos animais de quatro patas, pois *recebe faca*, e se

denomina *oluô*; 3. última categoria, integrada somente por aqueles *babalaôs* que, em virtude de cerimônias muito especiais, tem *Olofin* assentado.

- **Apestebí** Santeras, em especial filhas de *Oxum*, que, devido a resultados divinatórios, passam a estabelecer uma relação com *Orunmilá*, que lhes permite *receber mão de jogo*. Elas são consideradas esposas do *orixá* e participam de alguns segredos de seu culto.

O conceito de *equivalências universais* – desenvolvido na dissertação de mestrado – ganha contornos mais nítidos com o quadro teórico mobilizado para esta pesquisa. Com ele, destaca-se a fina simetria existente entre os complexos *iorubá*, *nagô* e *lucumí*, nos seus elementos fundamentais: panteão, sistema divinatório e processo de iniciação religiosa. Em cada uma dessas dimensões, há uma pedra fundamental que dá lógica ao sistema. Nas Américas, houve um reagrupamento de funções e prerrogativas, que deram mais ênfase a determinadas funções em detrimento de outras. As diferenças na superfície são superadas, na medida em que se caminha em direção ao centro da transcendência e imanência de cada complexo.

Torna-se evidente também a presença simultânea dos núcleos que dão sustentação aos complexos: núcleo *denso*, núcleo *ressemantizado* e núcleo *reinventado*. Tanto no complexo *nagô* quanto no *lucumí*, há elementos em sintonia profunda com a experiência *iorubá* na África. Encapsulados pela experiência coletiva, esses núcleos mantiveram-se – com pequenas modificações pontuais – no panteão, no sistema divinatório e no processo de consagração ao sagrado. Há, porém, elementos que foram incorporados pela nova situação. As realidades distintas de Brasil e Cuba moldaram o barro civilizatório *iorubá*, com pequenas estrias em suas superfícies, todavia sem alteração em profundidade os seus núcleos densos.

Esse jogo permanente de *simetrias* profundas e *assimetrias superficiais* matriciou-se na memória coletiva dos primeiros *iorubás* que aportaram nas Américas, mobilizada pela oralidade ancestral. Ela permitiu a preservação dos saberes *iorubás* no reordenamento de sua civilização e de sua religião tradicional. Os fios da memória coletiva foram atados. Cada geração procurou reconectar a linha da *oratura* rompida pela violência da escravidão. Os pedaços que não se conectaram foram preenchidos por retalhos colhidos na nova realidade, como mosaicos compostos por fragmentos recolhidos na estrada do tempo.

A base matricial que permitiu essa reconexão da oralidade *iorubá* foi a memória coletiva instruída pelos *Versos Sagrados de Ifá*. Eles permitiram às sucessivas gerações de sacerdotisas e sacerdotes que reordenassem os complexos civilizatórios e religiosos, dentro das condições históricas dadas. Os versos traziam embutidos, além das relações de transcendência e imanência, as dimensões mística, cósmica, sociológica e pedagógica do universo civilizatório *iorubá*, bases imprescindíveis para esse reordenamento, no passado como no presente.

Os *Versos Sagrados de Ifá* teceram, e ainda tecem, as malhas que dão conformação aos complexos religiosos *nagô* e *lucumí*, em estreita relação com a experiência matricial inaugurada em terras *iorubás*.

ORATURA TECIDA PELOS SACERDOTES

*Se queres saber quem sou, / Se queres que te ensine o
que sei, / deixe um pouco de ser o que tu és / e esquece
o que sabes*

**Tierno Bokar para os jovens pesquisadores das
tradições africanas**

CAPÍTULO 5

ORATURA TECIDA PELOS SACERDOTES

Para esta pesquisa de doutoramento, foram escolhidas duas entrevistas para a análise¹. No período entre a dissertação de mestrado e o doutorado (anos 1997 a 2003), foram feitas diversas entrevistas com sacerdotes, sacerdotisas e pesquisadores da tradição *iorubá*. Nessa fase do trabalho, inclusive pela condição sacerdotal do pesquisador, acumulou-se grande material gravado. Optou-se por duas entrevistas, pelo caráter qualitativo da análise feita. Da massa de dados à disposição, optou-se pelas entrevistas que continham, de acordo com os critérios adotados, quantidade e qualidade informativa. Ou seja, optou-se pelas entrevistas cujas unidades informativas demonstraram maior densidade informativa do panteão, processo divinatório e sistema de iniciação.

Quanto à forma de distribuição da informação na tese – análise descritiva do material colhido² – optou-se pela edição em texto corrido. O material coletado passou pelos procedimentos de seleção, hierarquização e edição, conforme as *equivalências universais* definidas como recorte para o *corpus* da pesquisa. Assim, o método adotado para editá-las levou em consideração dois aspectos fundamentais:

1. Conteúdo dos dados informativos,
2. Forma e disposição dos dados informativos – análise descritiva.

Quanto ao conteúdo, optou-se por não se revelar *segredos sagrados* da tradição *nagô* e da tradição *lucumí*, por duas razões que se seguem: A primeira, por não se considerar esses *mistérios* relevantes para esta pesquisa, dado que seu objetivo é traçar simetrias e assimetrias

¹ As entrevistas para esta tese foram colhidas no trabalho de campo realizado entre os anos de 1997 e 2002. Das dez entrevistas realizadas, optou por duas, consideradas mais significativa para os objetivos deste trabalho.

² VASSALO LOPES, M.I. *Pesquisa em comunicação – formulação de um modelo metodológico*, 1990.

nos complexos estudados, com base nos *Versos Sagrados de Ifá*, de domínio público. As informações foram trabalhadas do lado de fora da *floresta da morte*. Dados relativos ao processo interno de iniciação, rezas e cantos sagrados, informação de iniciado a iniciado, foram deixadas de lado. Procurou-se não violar segredos do *quarto do santo*, como também não expor as idiossincrasias entre sacerdotes, comuns em comunidades restritas como o universo religioso de matriz *iorubá* – múltiplas relações de família sagrada, rupturas sacerdotais, diferenciação quanto à forma de organização litúrgica.

A competência do pesquisador em identificar aspectos internos e externos foi desafiada, no processo de seleção e hierarquização dos dados, pelo tênue fio que separa pesquisador e pesquisado. Não foi feita a opção por uma suposta *neutralidade cognitiva*, impossível no campo das ciências sociais, como registrado pelo *babalorixá* e antropólogo Júlio Braga³. Em especial quando o pesquisador mergulha nas águas do seu próprio oceano. Um pesquisador negro que estuda o seu universo humano não deve aceitar a cobrança de supostas *neutralidades axiológicas*. Ele deve cobrar de si a capacidade de manuseio das ferramentas teóricas e da reflexão crítica sobre o cenário estudado. Esse procedimento metodológico limitou a exposição do universo *lucumí*. Os descendentes da tradição *lucumí* têm comportamentos religiosos distintos dos *nagôs* – como, por exemplo, mencionar o *odu* que rege seu sacerdócio e o nome do seu *orixá*. Tais procedimentos são impensáveis entre os *nagôs*. As fronteiras entre o sagrado e o profano para os *lucumís* são mais flexíveis do que as dos *nagôs*. Optou-se então por adotar o mesmo procedimento para os dois casos: todas as informações consideradas “de dentro” pelo pesquisador foram extraídas da análise descritiva. Nas entrevistas para a coleta dos dados, os entrevistados foram informados desse procedimento⁴.

³ BRAGA, J. *Oríamejê: o antropólogo na encruzilhada*, 2000.

⁴ Os dois entrevistas receberam a primeira versão editada das entrevistas transcritas.

A segunda razão diz respeito a uma prática que esta pesquisa evitou, de forma consciente, reproduzir: a expropriação teórica e conceitual do universo dos pesquisados, como meros objetos e não como sujeitos históricos. Em diversos momentos, durante a pesquisa de campo, sacerdotisas e sacerdotes reclamaram de pesquisadores que foram às suas casas e, sem permissão, violaram segredos, que prometeram preservar, sobre os atos de iniciação. Muitos se iniciaram em diversas casas⁵, entraram no espaço sagrado e *ultrassonografaram*, passo a passo, o ritual de sua iniciação, para depois expô-los, em forma de textos e fotografias, nas suas dissertações, teses e livros publicados. Em diversos casos, os pesquisados não tiveram contato nem mesmo com o resultado das pesquisas realizadas. Esta pesquisa não reproduziu tais práticas e procedimentos. Em todas as entrevistas realizadas, o pesquisador procurou mais ouvir do que falar, sem se imiscuir em questões internas de uma determinada casa ou família religiosa. No processo de seleção, depois das entrevistas, foram adotados, dentro dos limites concebidos, os critérios mais objetivos possíveis (por maiores que sejam as doses de subjetividade de qualquer processo de seleção).

Quanto à forma, optou-se por editá-las em texto corrido, sem a utilização de longas citações ou do método de pergunta e resposta. A edição do texto corrido, além de reproduzir com fidelidade os relatos colhidos, procurou manter o aspecto coloquial que singulariza a oralidade. Optou-se por critérios técnicos adotados em edições jornalísticas: supressão de conexões lexicais repetitivas; fusão de perguntas para evitar redundâncias nas respostas; edição de respostas quanto à repetição de palavras e expressões; fusão de respostas quanto houve concordância sintética com a pergunta; e transcrição de expressões comuns no “texto” falado para a formalização exigida pelo texto escrito.

⁵ É uma prática comum de algumas casas de candomblé escolherem visitantes – mulheres e homens – para assumirem um *oye* (função sacerdotal) ante um determinado *orixá*. Muitos pesquisadores foram convidados - e aceitaram - para exercerem essas funções em diversas casas onde realizaram pesquisas.

A escolha das duas entrevistas também dispensou um esforço adicional. Evitou-se a tendência natural de escolher as entrevistas que convergiam para as opiniões do pesquisador. O critério adotado foi a escolha das entrevistas que guardavam a maior carga de articulação teórica e conceitual. Os entrevistados selecionados, além de sacerdotes, são pesquisadores da tradição. Pesquisam, estudam, organizam e elaboraram conceitos de transcendência e imanência dos universos *iorubá*, *nagô* e *lucumí*. Ambos são acadêmicos e familiarizados com as *equivalências universais* que formam o *corpus* desta pesquisa: panteão das deidades *iorubá*, sistema de divinação e processo de iniciação religiosa.

5.1. Sacerdotes entrevistados

José Tadeu de Paula Ribas: Mestre em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento pela Universidade de São Paulo. Sacerdote da Tradição *Ifá/Orunmilá (babalaô)*. *Babalorixá* do *Ilé Axé Marabó*. Fundador e atual presidente do Instituto Orunmilá de Cultura e Educação (IOCe) e presidente da Federação Internacional das Tradições Africanas e Cultura do Orixá (FITACO).

Miguel “Willie” Ramos: Antropólogo e Historiador. Leciona da Universidade Internacional da Flórida (FIU). Autor dos livros “Adimu? Gbogbó efunjé Lukumi”, “Ase Omo Osayin... Ewe Aye”, “Dida obi... Adivinacion um través el coco” e o texto inédito “Orí”.

5.1.1. JOSÉ TADEU DE PAULA RIBAS

“COISAS DE EXU”

Umbanda

Meu nome é José Tadeu de Paula Ribas, tenho 55 anos⁶. Minha primeira formação foi em Administração de Empresas e a segunda formação foi em Psicologia. Quanto à apresentação religiosa, minha formação é Católica Apostólica Romana, sou de uma família católica tradicional. Meu pai era daqueles que rezava o terço toda noite antes de ir para a cama, ou seja, era extremamente católico e essa foi minha formação. Particpei de todos os movimentos possíveis dentro da igreja. Tive minha primeira impulsão pelo chamado sacerdócio com 18 anos. Fui para um monastério e passei algum tempo para identificar se era esse realmente o meu lugar e o meu caminho.

De alguma maneira acho que não era bem isso que os *orixás* esperavam de mim. Ao fim desse tempo em que fiquei no monastério, disse: “se é o sacerdócio, não é esse sacerdócio”. E é interessante que logo depois tive o primeiro contato com a *umbanda*⁷, com essa realidade chamada realidade mediúnica, e entrei na *umbanda*. Com 20 ou 21 anos eu comecei a minha formação umbandista. Comecei como *médium* em uma casa, na qual fiquei por três anos. Por motivos profissionais fui transferido de São Paulo para o Recife, acabando por abandonar esse espaço e, quando retornei, três anos depois, a casa já não existia mais. Eu tenho um amigo que tem um papel muito importante nessa fase da minha vida, de certa forma ele é meio meu *filho de santo*⁸, pois foi ele quem me levou tanto para a primeira casa como para a segunda casa. Nessa segunda casa é que efetivamente aconteceu

⁶ Entrevista realizada em 1997.

⁷ Religião que mescla ensinamentos do espiritismo kardecista, do catolicismo popular e da tradição do culto aos *orixás*.

⁸ Pessoa iniciada, que tem relação de filiação com o seu iniciador (mãe ou pai-de-santo).

o meu desenvolvimento mediúnico. Nela fiquei por três ou quatro anos. A casa fechou, então comecei a fazer rápidas incursões em outros terreiros⁹, mas em nenhum deles me sentia bem, até que eu cheguei na casa de um amigo e, depois de encerrada a sessão, ele chegou para mim e disse: “A realidade é a seguinte, ou você abre a sua própria casa ou não terá o que fazer em casa alguma, pois suas entidades não aceitam”, então eu disse: estou fora.

Coincidentemente, nessa época fui transferido de São Paulo para o Litoral. E aí a coisa se passou assim: eu comecei a ter problemas no meu círculo de relações; amigos e esposas de amigos começaram a ter problemas, problemas na vida espiritual, problemas de saúde, e aí eu fui posto diante da seguinte situação. Eles me disseram: “Bom, aceito isso desde que seja com você”, ou: “Aceito que minha mulher entre por esse caminho, desde que seja na sua mão”. Quando me dei conta, estava cuidando de meia dúzia de pessoas e a minha casa estava aberta. Eu estava fazendo sessões semanais; de repente, eu me vi com o *Ile Axé Marabo* formado e *Exu* dirigindo meus caminhos e a minha vida na direção que ele entendeu que era a devida.

Eu fiz uma casa de umbanda muito diferenciada da que se conhece normalmente. Minha casa nunca foi sincrética. Diferente dos terreiros, em que você encontra todo aquele espaço espírita-cristão. Minha casa nunca teve nada disso, porque esse não foi o caminho que as minhas entidades deram. Na minha casa não tinha nenhum aparato que te permitisse fazer qualquer correlação com o cristianismo, apesar de minha formação cristã. Nessa época eu também não refletia sobre isso, eu não tinha nenhuma reflexão sobre isso, eu trabalhava com dados de realidade que era o seguinte: minha formação era cristã, mas minhas entidades não eram. Então, na realidade, quem comandava a caminhada eram elas, que aliás é uma característica bem definida na umbanda. Uma certa irresponsabilidade sua

⁹ Designação popular dos espaços sagrados das religiões afrodescendentes.

frente a tudo o que se passa, frente a todo movimento do qual faz parte, usando só o seu corpo, o que é muito agradável. É muito agradável, até porque você definiu um tempo, numa semana em que você começa num horário e termina num outro, fecha a porta e vai embora para casa descansar, sabendo que qualquer problema que aconteça entre uma sessão e outra não é problema seu, pois não foi você quem atendeu. Você, teoricamente, não teve nenhuma participação nisso. Aliás, você faz questão de não ter, e por conseqüência não tem nenhuma responsabilidade, você lava as mãos. É claro que eu tive algumas dúvidas nessa época e nesse processo todo. Dúvidas que refletiram depois na questão do *orixá*, com muito mais intensidade, com muito mais força. Também é muito mais fácil você lidar com a idéia de que você é um instrumento através do qual alguém que já viveu e que já teve uma história passa a atuar. Ficava meio obscura para mim a questão do *Exu* com o qual eu trabalhava, porque ele sempre disse que, diferentemente de outras entidades, não era um *Egum*¹⁰, mas eu também não pensava muito sobre isso. Eu tive algumas dificuldades de entender esse mecanismo todo. *Exu* não foi a primeira entidade que eu recebi. Aliás, no terreiro em que eu me desenvolvi, era proibido receber *Exu*. Então comecei trabalhando com *Caboclo, Preto Velho*¹¹. Lembro bem uma oportunidade em que, por conta de uma pessoa que estava sendo atendida, a entidade que eu estava trabalhando, que era um *Caboclo*, deu passagem para *Exu*. Ele foi execrado. Tiraram-no da gira, puseram-no para fora de casa. Para eles, era um absurdo *Exu* se apresentar ali para trabalhar. Mas não passava na minha cabeça naquele momento, naquela época, minha relação particular de *Omo Exu*¹². Eu só vim tomar contato essa realidade depois que tive contato com a religião do *orixá*. Mas foi interessante, porque a minha casa foi fundada por um *Caboclo*, que tocou

¹⁰ *Egum* é o nome pelo qual são conhecidos os ancestrais paternos da tradição *iorubá*. Eles são objeto de culto religioso e regulam, segundo alguns pesquisadores, as relações sociais do grupo. No Brasil, tradicionalmente, o culto aos ancestrais *Egum* é praticado em Salvador, na Ilha de Itaparica.

¹¹ Entidades cultuadas e respeitadas pelos umbandistas. Os primeiros representam os índios; os segundo, os escravos. Há ainda os chamados "caboclo de couro", os boiadeiros. No candomblé, eles são cultuados com freqüências nas casas de matriz *bantu*. Mesmo assim, há casas de matriz *iorubá* que os cultuam também, com festas públicas ou não.

¹² Pessoas iniciadas em *Exu*. Literalmente, "Filho de *Exu*".

no primeiro ano. No final daquele ano, ele disse: “Bom, a partir desse momento estou entregando a casa para *Exu*, a casa é dele. Eu estou entregando os filhos todos para *Exu*, porque são dele e o seu caminho é de *Exu*”.

E não entendi nada, porque, até aquela época, *Exu* se manifestava eventual e circunstancialmente. A partir dali, ele começou a tocar a casa. Começando a tocar a casa, ele começou a dirigi-la para o caminho do *orixá*.

Então, de certa forma, a partir daí, a casa começou a ficar um pouco assim: ela tinha uma prática umbandista, com suas particularidades, mas tinha também uma retaguarda, eu chamaria assim, através do assentamento dos *orixás*. *Orixás* que foram sendo feitos passo a passo por pessoas que *Exu* foi trazendo para junto de mim. Quando me dei conta a casa estava formada. Eu tinha os assentamentos de todos os *orixás*. E era uma casa de umbanda, era um terreiro de umbanda.

Iniciação Sacerdotal

Ficou faltando só a minha iniciação, que teve alguns percalços e, na época, era uma iniciação que eu imaginava que correria pelas mãos de quem estava me ajudando durante todo aquele processo, me orientando naquele processo todo. E não era. A partir de uma questão muito séria, que é o seguinte: toda vez que eu jogava búzios, dois *orixás* se apresentavam. Hoje, no campo da reflexão teológica, eu tenho muito claro o porque isso acontecia. Todo mundo que jogava pra mim dizia: “Você, na realidade, é filho de *Exu*, mas você tem que ser feito *Logun-edê*”¹³; ou: “Tudo bem, a gente faz *Exu*, mas tudo vai para *Logun-edê*, vai o cabelo para *Logun-edê*”. E *Exu* dizia: “Não!”. Isso terminou no momento em que fui abrir um jogo com a pessoa que me assessorava para marcar a iniciação. Quando o

¹³ *Orixá* caçador, filho mitológico de *Oxossi* e *Oxum*.

jogo terminou, a pessoa disse assim: “Olha, nós vamos iniciar você em *Exu*, mas vamos dar tudo para *Logun-edé*, porque *Exu* disse para dar tudo para *Logun-edé*”. E, quando eu levantei da mesa do jogo, segundo a pessoa, eu esfumacei. Ela não me viu mais. E ela tocou em mim e disse assim: “Ribas, onde está você?”. Ela veio atrás de mim e disse: “O que aconteceu com você?”. Eu perguntei: “Por quê?”. Ela respondeu: “Você desapareceu no meio de uma nuvem de fumaça”. Então eu disse: “Olha, se eu desapareci no meio de uma nuvem de fumaça, com certeza não é você a minha *iyalorixá*. *Exu* está me dizendo que não é com você. Eu não sei com quem vai ser, mas fica à mercê de *Exu*”.

Em questão de alguns dias, tive o meu primeiro contato com os africanos. Foi meu primeiro contato com o King¹⁴, que eu conheci, assim, quase que por acidente. Eu fui abrir o jogo¹⁵ com ele. Ele disse: “Não, você é de *Exu*, e vamos para a iniciação”. E foi uma coisa muito interessante, porque rapidamente todas as coisas se organizaram favoravelmente para que eu fosse iniciado. Então, todas as dificuldades anteriores que tive, desapareceram. Eu conheci King, vamos supor, hoje, e três meses depois estava me iniciando com ele, com uma parte dessa questão *Exu/Logun-edé* resolvida. Estava resolvida por um jogo que Air de Oxoguiã¹⁶, em Salvador, abriu para mim, a pedido dessa pessoa que me orientava. Ele disse: “Esse menino é de *Exu*, *Logun-edé* aparece aí porque *Logun-edé* é quem traz para ele o *oyé*¹⁷ de *babalorixá*. Então é por isso que *Logun-edé* grita tão forte”. É meio complexa essa relação *Exu/Logun-edé*. Uma relação que só se definiu, se organizou com a iniciação. Bom, aí fui para a iniciação com o King. Dentro do princípio africano, você se inicia, vamos chamar assim, em mais de um *orixá*. Eu acho meio perigosa essa afirmação, porque ela dá a impressão que você se inicia em muitos *orixás* e existe uma

¹⁴ Sikiru Salami (King) é *lorubá*. Nasceu em *Abeokuta*, no estado de *Ogun*. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, foi professor de Língua e Cultura *lorubá*, no curso promovido pelo Centro de Estudos Africanos da USP. Fundou o Centro de Cultural *Oduduwa*, onde ministra cursos sobre a Tradição *lorubá* e Cultos aos *Orixás* e Ancestrais.

¹⁵ Consultar *Ifá*.

¹⁶ Air de *Ogüian*, *babalorixá* do terreiro conhecido como “Pilão de Prata”, em Salvador.

¹⁷ Cargo ou função sacerdotal. O *oyé* é definido pelo jogo divinatório. Considera-se que fora o próprio *Otodumaré* que o concedeu aos seus titulares.

relação de igualdade entre eles. Eu não vejo assim. Mas é mais ou menos assim como os africanos apresentam a coisa. É como se eu fosse igualmente iniciado em A, B, C, D, E, F. E, naquela época, a gente definiu: vamos iniciar em *Exu*. Quem se inicia em *Exu*, por toda uma relação de *Exu* com *Obaluaiê*, se inicia em *Obaluaiê*. *Logun-ede*, pelo *oye*. Quem se inicia em *Logun-ede*, se inicia também em *Oxum*. Eu disse: “Então eu quero me iniciar em *Oxumaré*. Esse eu quero me iniciar por escolha, por amor”. O King falou: “Bom, então se você se iniciar em *Oxumaré*, você tem que se iniciar em *Oxossi*, para que esse quadro fique completo”. *Oxossi* é um orixá muito ligado à minha ancestralidade. Depois de iniciado nesses seis orixás, alguns anos depois acabei me iniciando em *Omolu*, do qual, no entendimento africano, *Oxumaré* é uma qualidade. E aí me iniciei em *Omolu* com uma *Iyalorixá Tapa*. Ela me iniciou em *Omolu*. Ela é *Iyalorixá* do King¹⁸. Então nós passamos a ter uma relação ambígua, porque, de um lado, eu era filho dele e, de outro, eu era irmão.

Coisas de *Exu*. E, por incrível que pareça, essa iniciação é um marco na minha relação com o King. Na dissolução de alguns laços. Não sei se dá para entender isso. De alguns laços energéticos. Porque, a partir dessa iniciação em *Omolu*, eu só dei mais uma obrigação com ele. Não era algo de vontade. Foi algo que se processou. Foi como “coisas de *Exu*”. Eu tomei contato pela primeira vez com *Ifá*¹⁹ com a vinda, pela primeira vez ao Brasil, do *babalão* do King²⁰. Naquela oportunidade, eu me iniciei em *Ifá*. Um ano depois, na minha obrigação de *Ifá*, ele voltou ao Brasil e disse: “Olha, estou voltando um ano depois, mas não só para te dar a obrigação, vim para cumprir algo que *Ifá* pediu na sua iniciação, que é passar para você um *oye* no sacerdócio de *Ifá*, porque é do seu *odu* e *Ifá*

¹⁸ *Iyalorixá Obimonure Asabi Dyaolu – Abeokuta.*

¹⁹ Divindade *iorubá* e também o nome do jogo divinatório, realizado com *ikin* e *opele*.

²⁰ *Babalão Fabunmi Sowunmi – Balogun de Abeokuta – morto em 2003.*

impôs”. Junto com isso, eu recebi o *Osu* de *Ifá*²¹, que era do *babalaô* e que estava com ele há 64 anos, e ele deu para mim.

Desafricanização

Iniciei, nessa fase, um processo de “desafricanização” da minha casa. O que eu chamo de desafricanização é, de certa forma, um caminho de volta para o *orixá*. Porque a grande questão que passa pela africanização é o esfriamento do *orixá*. É a perda da emoção da afetividade, é a banalização do *orixá*. É a primeira vez que eu falo isso. Mas isso é o que chamo de desafricanização. Porque, para mim, a grande perda que eu tive na minha caminhada religiosa foi a africanização com a banalização do *orixá*. Além de perigosa, essa expressão não é uma coisa que possa ser dita simplesmente e exposta com facilidade. Então o abraqueamento foi uma retomada do *orixá* para mim, do encanto que é brasileiro e não africano, e o que chamo de *Axé América*. Apesar de todas as críticas que você possa fazer ao candomblé brasileiro, que são muito próprias ou têm muita propriedade quando se refere a muitas pessoas e a muitas casas. Uma coisa que se tem aqui no Brasil é essa coisa da magia, do encanto ou, vamos chamar assim, do romantismo nessa relação religiosa que eu acredito que o africano perdeu.

De certa forma, esse encanto acaba por sustentar essa coisa chamada *axé*, mesmo no sacerdote que dispõe de um menor número de conhecimento. O *axé* é sustentado por esse encanto e magia. Esse fato me faz lembrar um pouco de uma expressão que a igreja católica usa em relação a essa coisa do *mana*, que nós chamamos de *axé*, ou de *mínus sacerdotal*, em que ela diz o seguinte: “O que sustenta todo sacerdote, por menor que ele seja, por mais ignorante que ele seja, por mais sujeito a erros que ele esteja, por falta de

²¹ Cajado de ferro. Nele estão presas pequenas sinetas cônicas com badalos de ferro. Todo *babalaô* tem um *osu* cravado no sacrário de *Ifá*. Ele não pode nunca cair, pois é o guardião do divinador, em especial quando este dorme. O *osu* confere autoridade sacerdotal ao *babalaô*.

informação ou de conhecimento, é “*eclesia supra*”. Existe algo no *axé* que supre a sua deficiência pessoal, que supri o seu menor recurso, onde o *axé* está presente, as coisas acontecem. Eu acho que foi isso que sustentou essa religião no Brasil até hoje. O *axé* supre e eu acho que isso o africano perdeu. Apesar disso, eu continuo tocando a minha casa da mesma forma, continuo tendo o mesmo nível de reflexão. Não mudou nada na forma como eu via o *orixá*, não mudou nada e é isso que eu chamo de desafrikanização.

Transição sacerdotal

Assim, eu passei pelo catolicismo e umbanda, até chegar ao *orixá*. O professor Reginaldo Prandi²² faz esse exercício sociológico da transição do sacerdócio, e a compreensão que nos passa na leitura dos textos dele é de que isso implica num melhoramento. A pessoa acha que está entrando num complexo de muito mais força, de muito mais *axé*, de muito mais energia. Eu não vejo dessa forma.

Eu escutei muito esse tipo de idéia quando estava me preparando para entrar para o culto ao *orixá*, para me iniciar. Pessoas que usavam até uma expressão figurada, como se, com a umbanda, você estivesse no colegial e com o *candomblé*²³ você fosse para a universidade. Eu não tenho essa visão de degraus. Não vejo que seja uma evolução. Eu ajo dessa forma, eu atendo muitas pessoas de umbanda, atendo muita mãe-de-santo e pai-de-santo de umbanda, e sempre tenho dito o seguinte: Respeite a sua origem e respeite essa relação que ao longo do tempo foi se desenvolvendo e, se a sua necessidade é de se encaminhar em direção à iniciação no *orixá*, isso não significa, necessariamente, que a sua casa ou o seu trabalho tenham que fazer o mesmo percurso, e que seus filhos tenham que fazer esse mesmo percurso. Eu vejo também muita violência nesse processo de transição

²² Prandi aborda o tema no livro *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*, 1991.

²³ Nome de origem *bantu* que designa as casas religiosas de matrizes africanas *iorubás*, *bantu* e *jejê*.

evolutivo, ou seja, pessoas que são encaminhadas ao culto do *orixá*, pessoas que acabam tendo o culto do *orixá* como uma aspiração de grau maior, o que teria trazido para o sacerdote de umbanda uma coisa da menos valia, de um rebaixamento da auto-estima como sacerdote -- quer dizer, um sacerdócio menor -- e terminavam se encaminhando para o culto do *orixá* sem necessidade nenhuma. Mais por aspiração de ascensão sócio-religiosa do que como uma demanda espiritual, ou do que como um caminho de vida. Eu me preocupo muito com isso, muitas vezes eu aconselho: "Olha, não é um caminho que necessariamente você tenha que percorrer, não é um caminho que *Ifá* esteja pedindo para você, esteja cobrando de você, não é um caminho que faz parte do seu destino. Então, já que a escolha é sua, cuide para que ela não violente você e nem aqueles pelos quais você é responsável".

Panteão aberto

Para mim o panteão *iorubá* é uma estrutura aberta. Faço uma distinção entre *orixá* e *eborá*. Tanto que vejo o *orixá* como aquele princípio não criado, de emanção direta de *Olodumaré*, enquanto vejo o *eborá* como princípio criado. Se eu penso no Universo, se eu penso na criação como um processo -- e não como um ato -- e reflito que esta criação não acabou, ela continua em processo. Se eu penso que este Universo é um Universo em expansão, sou obrigado a refletir o seguinte: alguns *orixás* e *eborás* já existiram e desapareceram, talvez até contrariando a coisa de que alguns cultos se perderam, alguns cultos se perderam porque os *orixás* ou *eborás* deixaram de existir, não tinham mais papel na criação, tiveram um papel pontual, histórico, bem definido e específico, esse papel cessou e eles perderam a razão de ser. Como me parece absolutamente possível que, a qualquer momento, se crie um novo *eborá*. Nesse exato momento, pode estar se criando um novo *eborá*, que veio com uma

função muito particular, bem definida neste processo. Da mesma forma como eu penso que os *orixás* evoluem, que os *eborás* evoluem. Eu acredito que esse número é aberto. Essa é a minha visão. Eu discutia exatamente isso, se eu tenho uma visão pequena do *orixá*, tratando a palavra *orixá* genericamente, eu sou obrigado a entender que alguns cultos são até um pouco ridículos. Eu conversava com um *Ogan*²⁴ de *Oxossi* sobre isso. Eu não posso imaginar a figura de um caçador no terceiro milênio se, em 1999, a caça como existe hoje é um *hobby*. Então ou eu penso esse *Ode*²⁵ numa magnitude maior, onde o ser caçador é um símbolo, onde o *Ofá*²⁶ é um símbolo, e aí ele faz sentido, enquanto houver humanidade e agrupamento humano, ou ele já não tem mais sentido em 1999. É por isso que eu acho que a reflexão é fundamental. Porque, se eu me atenho à pequenez das coisas, eu vou tornando a minha relação com essa energia tão fantasiosa que ela começa a perder o dado de realidade. Daqui a pouco, eu não conseguirei mais continuar a cultuar determinadas energias, ou passar essas energias para alguém, falar dessas energias para alguém.

Convidaram-me para uma palestra, para falar sobre a questão de *Ogum* no terceiro milênio - se fazia sentido *Ogum* no terceiro milênio. Para mim, *Ogum* faz sentido no terceiro, no quinto milênio, enquanto houver algum homem caminhando em direção a um estágio maior, *Ogum* está aí. Agora, é claro que eu tenho que, todo o tempo, adicionar, atualizar esse *Ogum*, sob pena de eu descontextualizá-lo. Não por culpa de *Ogum*, mas por culpa da minha estreiteza. Ele vai deixando de fazer sentido, e eu sou obrigado a escutar uma coisa que uma pessoa me falou quando eu fui a um seminário: "Pôxa, mas se *Ogum* é tudo isso, porque ele não nasceu na Europa, onde teve a Revolução Industrial?" -- eu escutei isso. Porque, na verdade, a Europa serviu de berço para sua ancestralidade. Então, para mim, essa coisa só faz sentido se eu penso como um sistema aberto; caso contrário, sou obrigado

²⁴ Homem que não entra em transe, responsável por zelar pelo *orixá*.

²⁵ Nomes dos caçadores do panteão *iorubá*: *Oxossi*, *Logun-Ede*, *Olim*, *Erinlé*, por exemplo.

²⁶ Arco e flecha, símbolo mitológico dos caçadores *iorubá*.

a repensar tudo e aí eu penso que a criação foi um ato, e um ato de imperfeição, de natureza ruim, caótica por excelência; e esse “Deus” na realidade era um grande brincalhão ou um grande incompetente. Sou obrigado a repensar tudo isso, seja lá em que religião for, isso não é só para os *lesse orixá*²⁷, não.

Se eu penso em *Olodumaré* como perfeito, eu sou obrigado a pensar na criação como um processo, senão Ele faz frente a Ele. Aí, sou obrigado a pensar que qualquer intervenção que seja, ela é circunstancial; ela é pontual, porque eu estou tendo uma visão que é bem parcial do processo. Porque essa perfeição só está no fim. Se eu penso nessa coisa de *orixá*, de repente “Deus” foi e criou... é como os “Testemunhas de Jeová”, que dizem que somente 1586 pessoas serão salvas, e têm dois milhões de pessoas na seita, dá para entender? E o resto, como é que você prega para esse resto, se já é um número fechado e definido, porque é o que cabe no paraíso.

Então, se eu penso em “Deus”, no primeiro homem que criou tudo que tinha que ser criado, bom... e daí?, como esse processo tem continuidade? Eu às vezes fico pensando no que muitos dizem: “Ah! Muitos *orixás* se perderam”. É verdade! Até é verdade, mas muitos não se perderam, eles desapareceram. Em *Ifá* você vê muito isso. Você pega aqueles versos, aqueles poemas de *Ifá*²⁸ muito antigos, você vai encontrar referências a *orixás* que nem se ouvem mais, mas se fala. Tudo isso desapareceu, porque eles tiveram um papel muito definido, pontual, histórico, num determinado momento deste processo de criação.

A religião *iorubá* é monoteísta, pois os *orixás* são emanções de *Olodumaré*.

Eu costumo fazer a diferenciação básica entre *orixá* e *eborás*. Primeiro, porque se ela não é importante ou fundamental no nível mais público, para o sacerdote ela é fundamental, para que se não perca a dimensão da energia com a qual ele está lidando.

²⁷ Literalmente, “aos pés do *orixá*”; cultuadores do *orixá*.

²⁸ Versos Sagrados de *Ifá*.

Quando eu penso em *irúnmalé*, eu penso em algo coletivo, quer dizer, um grande conceito coletivo que abarca tudo isso, genericamente abarca a todos. Sei que esse conceito de *eborá* está se perdendo até nos textos mais modernos de *Ifá*, essa confusão existe. Você consegue diferenciar bem o texto quando ele é novo e quando é antigo, por conta dessa confusão conceitual. Quando você começa a analisar um poema de *Ifá*, você é capaz de precisar se esse poema é um poema pós-colonização, porque há uma confusão conceitual que acontece entre os próprios *iorubás*; e quando você encontra os poemas mais antigos, eles são muito precisos nessa conceituação.

A Juana Elbein²⁹ cita um texto, em uma obra dela e do Didi³⁰, uma monografia para a Unesco, um *itan de Ifá*. Esse texto é pleno dessa confusão conceitual. Esse texto se chama “*A chegada dos Odus Ifá na Terra*”. Você vê que a modernidade dele criou essa confusão conceitual que está em cada verso e que, para a própria Juana, passa despercebido, na medida em que ela mesma conceitua claramente essas duas categorias, mas quando ela passa para o texto, despercebe, por ser conceitualmente confuso.³¹

Basicamente hoje, embora você encontre referências – nos poemas de *Ifá* e nos vários textos – de vários *orixás Funfun*³², cultuam-se *Olufan* e *Oguian*. Para mim isso tem uma característica muito importante, porque são dois *orixás* que tiveram sentido no início da criação e que, provavelmente pelo que tenho pensado deles, terão sentido até o fim da criação, por conta de suas características e do seu papel dentro do processo. Se eu pego *Oguian* – que em *Ifá* é chamado de *Exunile Olodumaré*, o *Exu* da casa de *Olodumaré* –, quando a criação estava por acontecer, nada havia sido criado e, no próprio *Olodumaré*, havia a necessidade de que o princípio dinâmico se manifestasse, para que a criação se processasse;

²⁹ Juana Elbein dos Santos, autora do livro “*Os nãgó e a morte –pède, àsèsè e o culto ègun na Bahia*”.

³⁰ Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi), autor do livro “*História de um terreiro nagô: crônica histórica*”. Filho de “*Dona Senhora*”, uma das mais ilustres *iyalorixás* da história do candomblé brasileiro; foi *iyalorixá* do “*Ile Ase Aforjá*”, na Bahia.

³¹ O mito ao qual o entrevistado se refere é o narrado no *itan* do *Ọdu Ọse Yúwa*, apresentado no capítulo 3 desta tese.

³² *Funfun* (branco). *Orixás* considerados emanações de *Olodumaré*. Eles compõem o conjunto dos “*orixás do pano branco*”, ou ligados ao axé branco, em oposição aos *orixás* dos axés vermelho e preto.

ou seja, que Ele saísse da sua inércia em direção ao movimento. Esse movimento vai aparecer com *Exu*, mas *Exu* não estava presente, porque ele não havia sido criado ainda. Então algo ou alguém ou alguma energia precisava fazer o papel - e uma emanção do próprio *Olodumaré* faz esse papel. Essa emanção é o próprio *Oxaguian*. Ele vai e faz o primeiro movimento, que é chamado *Ofurufu* ou *Ofururu*. *Oguian* faz o primeiro movimento, que gera separação. Por conta disso ele é chamado por *Ifá* de *Exunile Olodumaré* - o *Exu* da casa de *Olodumaré*, aquele que faz para *Olodumaré* o papel de *Exu*. O papel que *Exu* viria a fazer depois, para o resto da criação. Porém, quem faz o primeiro movimento da criação é *Oxaguian*. Mas, se eu penso nessa criação como um processo, ele continua presente até o fim da criação, estará presente até o momento em que se diga que a criação se completou. Nesse momento ele desaparece. Para mim, esse *orixá* teve e vai ter esse papel até o fim.

O segundo é *Olufan*. Qual é a grande representação de *Olufan*? Ele é o grande pai das águas e água no sentido de fertilidade. Nós dizemos em *Ifá* que ele é o responsável pela chuva; ele fertiliza permanentemente a terra. Enquanto houver vida ou a vida fizer sentido nesta criação, ele vai estar presente. É papel dele a fecundidade do sistema, é papel dele manter este planeta permanentemente fértil, é papel dele manter esta vida permanentemente em potência, então ele vai fazer sentido até o final. Eu me lembro de como *Ifá* chama essa chuva. *Ifá* diz que *Olodumaré* faz cair sobre a terra uma chuva de *Ofá*, uma chuva de *Ogô*³³, o semên, aquele que fertiliza a terra. Essa expressão *Ofá* é muito importante, porque o *Ofá* não é só o símbolo do caçador, mas é uma transposição do símbolo do *Ogô*, aquele que faz efetivamente a terra ser fecundada. Era isso que eu discutia com uma pessoa de *Oxassi* e ela achava uma loucura e dizia que *Ofá* é o arco e flecha, e eu dizia que *Ifá* chama a chuva de *Ofá*, cada gota de chuva é *Ofá* - ou seja, *Ofá* como símbolo do membro que fertiliza a terra, que traz vida, que faz o semên penetrar na terra, como

³³ Símbolo de *Exu*. Ele tem o formato de um falo. O instrumento é o que fecunda o cosmo, na concepção *iorubá*.

uma seta, como uma flecha que rasga. Eu acho lindo esse símbolo, porque a idéia da flecha é a de que abre uma fenda na terra através do qual o semê m penetra, tem um *itan* muito bonito sobre isso dentro do jogo. Então, em termos de *orixás*, eu faria essa distinção. Quando nós caímos em *eborás*, nós chegamos em *Exu*, como o grande princípio dinâmico e de individualização de todo o processo. Eu costumo dizer que, quando nós pensamos em *Olodumaré*, que é onipresente, que é onividente, que é onisciente, essa coisa de super potência de *Olodumaré*, ela se processa através de *Exu*. Ele é o grande sistema de informação de todos. Através dele, *Olodumaré* é realimentado no processo. *Exu* é impregnado por todas as informações do projeto; ele fiscaliza; ele é o grande inspetor. Ele é o grande zelador, para que o projeto mantenha o curso, sua ordem e sua estrutura de organização. O tempo todo ele realimenta o sistema central com informações capazes de, a todo tempo, corrigir o curso, numa responsabilidade que é absolutamente *aética*, em relação à criação, e absolutamente *ética*, em relação a *Olodumaré*. Isso me parece a grande questão dessa visão ambígua de *Exu*. É por essa aparente *aeticidade* em relação a cada ser em particular e uma absoluta *eticidade* em relação ao global -- porque, na realidade, o que importa é o global.

Essa noção ética se apresenta em todos os *orixás*. Ela está presente em *Ogum*. *Ogum* é absolutamente ético em relação a cada ser humano em particular. Por isso que, ao mesmo tempo, ele te lança no espaço e se torna o senhor da guerra, da morte e da destruição. Porque qualquer uma dessas coisas em particular é uma parte desse grande mosaico que é a caminhada da humanidade. Eu acho que compreender isso é muito complicado, no sentido dessa relação pessoal, afetiva e emocional que a gente busca com o *orixá* e que tem lógica e tem sentido do nosso ponto de vista humano. Mas que é absolutamente chocante quando você pensa nessa relação de *Ogum* com a humanidade como um todo. É tão chocante

quanto um cristão pensar que um Deus com tanto amor e bondade permita que seu filho morra.

Essa grande questão passa por aí, quero dizer, de definição conceitual. Para mim *Olodumaré* é um “Deus” reacional, sendo assim ele é contado historicamente pela sua criação. Um “Deus” que fica fora do tempo termina ganhando história, que é uma história da sua criação. A história do homem é a história de “Deus”. É um “Deus”-que não tinha história antes do homem, mas que passa a ser marcado pela sua criação sem que Ele perca a sua posição de perfeição e de magnitude. Ele apenas interage com essa criação e vai marcando e sendo marcado o tempo todo. Ele passa a ser dependente dessa criação e é um “Deus” que é ético em relação a si mesmo. A grande ética de *Olodumaré* é auto-relacional e Ele é absolutamente *alético* em relação à criação como um todo. É meio complicado pensar nisso, porque se corre o risco de se sentir abandonado, o que pode parecer verdadeiro quando se pensa numa pequena dimensão de 60, 70 ou 80 anos de um corpo, mas que não é bem assim se nos remetemos à questão da reencarnação, que é algo presente como aceito na nossa religião, de que a reencarnação existe; e, se ela existe, eu também vivo um processo junto com esta criação em que uma determinada vida e um determinado corpo representam apenas um segmento à parte. Um momento histórico onde é absolutamente dispensável essa questão da relação ética. Porque, o que me interessa, a ética de *Olodumaré*, é com o meu processo e não com a minha identidade particular, num determinado momento histórico.

Se eu pegar um dos caçadores, em particular *Oxossi*, *Ifá* chama *Oxossi* de “o chefe da congregação de *Ogum*”, esse é o título que ele recebe. Eu acho que isso tem uma conotação muito interessante porque, na medida em que define *Ogum* como um princípio maior e abrangente, também define que esse princípio se manifesta através da ação dos *odés*, onde eu entendo que os *odés* tenham exatamente esse papel: o papel do movimento em agrupar

os homens, em organizar os homens, em unir os homens. Eu digo sempre que a família é uma benção de *Odé*. Essa organização familiar que nós temos, como primeiro movimento de organização de pessoas, é um movimento de *Odé*. O segundo movimento é o da união dos caçadores, por isso que, para mim, essa coisa de *orixás* caçadores é um símbolo; e é por isso que eu digo que, enquanto houver homens no universo, esse princípio associativo de *Odé* estará presente nos seus vários espaços e segmentos – isso o distingue. Em uma conversa sobre *Ibualama*³⁴, que para muitas pessoas no Brasil é considerado uma qualidade de *Oxossi*. Na tradição africana, *Ibualama* não é um *eborá*; *Oxossi* é um *eborá*. O que os tomam comuns é esse princípio de *Odé*, e vejo que muitos *orixás* considerados qualidades de *Oxossi* no Brasil, passam pelo mesmo processo. Na realidade, são energias diferentes, são energias independentes, com papel bem definido e específico, e que, ao invés de serem agrupadas sob o grande princípio de *Odé*, terminaram sendo agrupadas debaixo dessa energia chamada *Oxossi*. O meu sentimento é de que existe uma certa confusão nesse conceito, para mim todas elas estão ligadas a esse princípio associativo: o princípio do encontro, do ajuntamento de forças e esforços. Para mim esse é o grande princípio de *Odé*, princípio associativo, e é o que nos une a uma luta, a um desejo comum, a um sonho comum.

Quando penso em *Ogum*, que é uma reflexão toda voltada para o desenvolvimento tecnológico, eu acrescento um espaço, acho que um desenvolvimento espiritual, o movimento do homem no sentido mais profundo, mais amplo da palavra, é papel desse princípio de *Ogum*. Não acredito que *Ogum* seja aquele princípio que leva o homem das cavernas apenas ao espaço, mas que *Ogum* é o princípio que leva o homem do reino animal ao espiritual. Aquilo que você chamaria de *crisificação*, o desenvolvimento espiritual é papel desse princípio *Ogum*. O que assusta um pouco é o fato de que, entre esses dois princípios de *Ogum*, parecer existir um certo descompasso. Os avanços tecnológicos são maiores e

³⁴ Também conhecido por *Erinlé*.

ocorrem de forma mais perceptiva do que os avanços de natureza espiritual. Então você pensa como essa energia não dá uma ordem harmônica para essas duas caminhadas. Essa é a visão que eu tenho de *Ogum*.

Acho que você mede os avanços tecnológicos com muito mais objetividade do que os avanços espirituais. Nesse momento, eu não tenho dúvidas de que esse avanço tecnológico vai sendo sustentado por uma caminhada que, mesmo que nos pareça lenta, é adequada, e nós vemos o seguinte: se eu pensar em termos de natureza humana -- e aí nós podemos pensar um pouco nessa caminhada de *Ogum* como o avanço tecnológico feito de sucessão de saltos --, o avanço espiritual é feito de saltos mais longos. Nós estamos atravessando um momento de mudanças no homem, como se estivesse acabando a era do homem Adão, aquele homem que tem origem em Adão, e cujo papel no processo da humanidade definiu um tempo aparentemente longo da humanidade, mas que todas as mudanças foram externas a ele. Quando eu penso nessa coisa de inquietação, que passa hoje pelo homem que tem toda uma idéia de um mundo psicológico, nesse momento eu acho que não. É uma mudança de essência, algo que está em processo, que é o próximo Salmo, e eu acho que, como nunca, *Ogum* está aí regendo. Essa energia está atuando e agindo sobre o planeta, como nunca, nesse final de milênio. Porque é hora de um salto qualitativo. É claro que com toda condição de uma superpopulação de seis bilhões de habitantes, quando você sempre terá convívio com o homem que está lá na frente e um homem que está na idade da pedra. O homem que está lá na Austrália ainda vive uma cultura da idade da pedra, ou vive com a tecnologia e com o avanço da solda marciana. É da natureza dessa humanidade, no tamanho que ela tem. Com certeza alguns bandeirantes já estão lá na frente, e isso é sinal de que esse percurso vai ser percorrido por todos.

Esse processo mostra que a criação não é homogênea. Essa é coisa mais linda que eu acho, na nossa visão, esse profundo respeito à particularidade, à diferença, porque

quando eu falo de *Orí*³⁵ eu falo de diferença. A coisa mais linda que eu vejo na nossa religião é quando eu digo que esse *Deus* nos criou, todos diferentes. Não foi Ele que promulgou dez mandamentos mandando que todos nós sejamos iguais; ou seja, é um *Deus* que nos criou diferentes, respeita nossas diferenças. O que eu acho mais assustador no conceito judaico-cristão é de um Deus que cria diferenças, seiva todas as diferenças, e depois pode rejeitá-las.

No panteão, vou separar *Ossaim* um pouco, por conta de *Ifá*, pelo fato de *Ossaim* ser muito ligado a *Ifá*. Ele tem um papel que nós podemos chamar de primordial e que, de certa forma, o retira de qualquer grupo particular e dá a ele um caráter mais amplo.

Tem um texto lírico que descreve que Jesus, num determinado momento, pregando, diz que os pássaros não plantam nem trabalham, no entanto não lhes faltam comida; e olha os lírios do campo que não fiam nem tecem e, no entanto, ninguém se veste mais bonito do que eles. A coisa do recurso que a vida e a natureza trazem em si mesma, aquela coisa do equilíbrio dos processos físicos, quando eu digo que sem folha não há *orixá*, eu falo do princípio primordial do *orixá*, eu falo na ação física dele, logo eu acredito que essa é a grande questão que passa por *Ossaim*, aquela coisa do conhecimento profundo e perfeito de todas as condições envolvidas para a perfeição do movimento concreto, da condição completa, corpórea, física, da energia no sentido mais concreto que você possa ter, que é o *orixá* que nós usamos, porque na realidade nós usamos o *orixá*, nesse aspecto. No aspecto da energia que se torna resultado, que é o resultado físico e concreto. Nós não falamos do *orixá* espírito, nós falamos do *orixá* em espiritualidade e desenvolvimento espiritual. Quando nós falamos de religião, falamos de uma releitura de religião que está

³⁵ Para o *iorubá*, o conceito de *orí* vai além da noção de cabeça. Há o *orí inu* (interno) e o *orí ode* (externo). O primeiro é o aspecto singular da existência individual. O segundo é o conceito de cabeça física.

muito voltada para essa realidade concreta de vida, aliás está nesse contexto uma das nossas grandes crises religiosas.

Eu acredito que o nosso grande conflito religioso é o fato de nós sermos de uma religião de resultados e, na medida em que crescem os resultados, eles tendem a nos afastar da espiritualidade. Isso é um esquema complicado e acho que *Ossaim* faz um papel muito sério, e acho que passa um pouco por aí. Tem um *itan*³⁶ em que *Orunmilá* e *Ossaim*³⁷ brigam, sobre o que é mais importante: se a magia ou o remédio. O que está em discussão é se o que é mais importante é esse resultado concreto de vida ou a espiritualidade, isso me remete o tempo todo para uma questão prática de existência, não me remete nunca à espiritualidade.

Acredito que a briga de *Exu* com *Ossaim* é narrada nesse momento. Porque *Exu*, no papel que tinha antes, ele tinha que, de alguma forma, marcar *Ossaim*. *Exu* tinha que tornar *Ossaim* imperfeito e remete o tempo todo para o resultado, onde eu perco a questão da magia, do encanto³⁸.

³⁶ Grandes narrativas sagradas de *Ifá* (*Versos Sagrados de Ifá*).

³⁷ *Orunmilá* trava longa batalha com seu escravo *Ossaim*: *Orunmilá* precisava de um escravo e foi ao mercado comprar um. Entre todos, escolheu *Ossaim*. Levou *Ossaim* para casa e o mandou desmatar suas terras, onde deveria preparar o plantio. *Ossaim* retomou sem ter cumprido as ordens de *Orunmilá*. Questionado sobre o seu desmando, *Ossaim* explicou que a maioria das ervas tinha o poder de cura e assim não podia ser derrubada. *Orunmilá* interessou-se por esse conhecimento e nomeou *Ossaim* para acompanhá-lo nas sessões de adivinhação. Não tardou para que as rivalidades surgissem, principalmente porque *Ossaim* não aceitava ser submisso a *Orunmilá*. Julgava-se mais importante que seu mestre. Esse fato chegou aos ouvidos do rei *Ajalaiê*, que resolveu submetê-los a uma disputa, para verificar quem era mais antigo e mais importante. Chamou-os e pediu que trouxessem seus filhos primogênitos. Os dois seriam enterrados durante sete dias, findos os quais seriam chamados. Quem respondesse primeiro o chamado seria proclamado vencedor, trazendo as honras para o pai. O filho de *Orunmilá* chamava-se *Sacrifício*. *Orunmilá* consultou *Ifá* para saber se seu filho se salvaria. Foi orientado a oferecer sacrifícios de comidas e animais. Deveria oferecer um coelho, um galo e um bode, além de um pombo e dezesseis búzios-da-costa. As oferendas foram colocadas nos locais determinados, dentre elas uma aos pés de *Exu*. Com seu poder, *Exu* ressuscitou o coelho e o coelho cavou um buraco e levou alimento a *Sacrifício*, mantendo-o vivo. O filho de *Ossaim* chamava-se *Remédio*. Ele não tinha o que comer, mas com feitiços poderosos conseguiu chegar à casa de *Sacrifício*. Pediu-lhe comida. *Sacrifício* negou. *Remédio* propôs-lhe um pacto em troca da comida. Ele manter-se-ia calado quando os chamassem. *Sacrifício* aceitou e deu-lhe de comer. Chegando o dia, ambos foram chamados, mas somente *Sacrifício* respondeu ao apelo, saindo vivo e vitorioso da cova. *Remédio* saiu depois e *Ossaim* questionou o porquê de seu ato. Ele contou ao pai sobre o pacto feito. *Orunmilá* ganhou e foi considerado mais importante que *Ossaim*, porque *Sacrifício* é mais eficaz que o *Remédio*. (PRANDI, 2001: 450-451)

³⁸ Numa versão, *Ossaim* é mutilado por *Orunmilá*. *Ossaim* é mutilado por *Orunmilá*: *Ossaim* vivia numa guerra não declarada com *Orunmilá*, procurando sempre enganá-lo, preparando armadilhas, para transtorno do velho. Um dia *Orunmilá* foi consultar *Xangô* para descobrir quem seria aquele inimigo oculto que o atormentava. *Xangô* aconselhou-o a fazer oferendas. Devia oferecer doze mechas de algodão em chamas e doze pedras de raio, *edun ará*. Se isso fosse feito, seria desvendado o segredo. Ao iniciar o ritual, *Orunmilá* invocou o poder do fogo. No mesmo momento, *Ossaim* andava pela mata procurando novamente algo para enfeitiçar *Orunmilá*. *Ossaim* foi surpreendido por um raio, que lhe mutilou o braço e a perna e o cegou de um olho.

Omolu tem uma certa propriedade. Quando se cultua *Omolu* com a natureza que nós cultuamos *Naná*. Historicamente, as nações que cultuam *Omolu* não cultuam *Naná*. No Brasil houve um pouco de distorção, onde *Omolu* terminou se confundindo com *Obaluaiê* e terminaram sendo qualidades de um mesmo *orixá*. Para nós, *Omolu* é um *orixá* duplo, onde está presente uma polaridade masculina e onde está presente uma polaridade feminina, e para nós *Omolu* é o grande responsável pelos processos de transformação ligados à vida e morte, renovação, por isso ele é duplo. Pois, se eu penso no processo de morte, eu posso pensar num processo que tem uma dessas polaridades. Eu não posso esquecer que morte para nós é masculina. *Iku* é masculino, e eu não sei porque no Ocidente morte é feminina, eu acho que cabe até uma avaliação porque essa diferença deve ser muito significativa.

Para nós *Omolu* é um *orixá* pelo qual se tem o maior respeito. É *orixá* ligado ao mistério, algo que você não acessa nos seus movimentos mais íntimos, porque acessar significa a verdadeira compreensão da questão morte e vida. Então, eu não sei como se lida, no Brasil, com ele, mas via de regra é um *orixá* com o qual se tem uma relação muito distante. Aliás, as rezas dele estão ligadas às particularidades negativas.

Há uma diferença quando você é iniciado nele, que você tem um outro tipo de relação com ele. Mas é um *orixá* essencialmente ligado à questão da matriz terra, o grande útero terra, a grande matriz da vida, elemento terra.

Como eu tenho essa visão de *Omolu*, *Obaluaiê* fica mais fácil para mim. Ele entra como o grande senhor do mundo, no sentido mais positivo da palavra; ainda que associado à epidemia, à peste, me parece que essa associação passa muito mais por disfunção ou desequilíbrio do homem com a natureza e com o ecossistema. Então o reverso é a epidemia. A praga é a cobrança que a terra faz pelo desrespeito, é a cobrança que a terra faz

Orunmilá seguiu para o local onde se via o fogo e ouviu gemidos do aleijado. Ao tentar ajudar a vítima, encontrou Ossaim, descobrindo por fim quem era seu misterioso inimigo. (PRANDI, 2001: 160-161).

contra a agressão, é a cobrança que a terra faz por uma relação de não harmonia, de não integração com o sistema. Para mim ele está muito associado à prosperidade. Ao fato de o mundo em que você habita ser pródigo, rico e ter tudo para lhe oferecer, desde que você esteja integrado a ele. O *axé* da minha casa é *Obaluaiê* e *Oxum*. Toda vez que eu faço *Olubajé*³⁹, o resultado é prosperidade, é riqueza, é fartura, é tudo o que louva e busca com todo *orixá*. Uma vez eu tive uma discussão muito séria com uma pessoa de *Obaluaiê*, porque ela disse que é um *axé* de miséria. Eu lhe respondi que se fosse um *axé* de miséria eu não teria construído a casa. O *axé* aqui é *Obaluaiê*, não é *Exu*, não se planta *Exu* em *axé*. *Exu* é o meu *orixá*, é o dono da casa, é o meu *Eledá*⁴⁰, mas não é o *axé* da casa. O *axé* é *Obaluaiê*. Eu não posso dizer que é uma casa de miséria, aliás eu nunca pude dizer isso. Ele é o ambiente no qual essa caminhada do homem acontece e no qual as relações do homem e os princípios da criação se processam; ele é essencialmente esse ambiente, é o princípio ambiental, por isso o “Rei do Aiê”. Ele é o ambiente em que as coisas acontecem; ambiente em que a vida acontece, em que os equilíbrios e os desequilíbrios acontecem, em que a ordem e a desordem podem acontecer, dependendo da sua relação de harmonia com esse ambiente. Não é para punir, no sentido cristão, mas é a contrapartida de um desequilíbrio. Ela é a contrapartida de uma desordem do homem na sua relação com o ambiente.

Já *Oxumaré* eu amo de paixão. Nesse entendimento nosso, em que *Oxumaré* é uma qualidade de *Omolu*, eu sou obrigado a pensar o seguinte: nesse processo de transformação vida/morte, *Omolu* representa *Oxumaré* e é aquela parcela ligada diretamente ao homem. Tem um mito em *Ifá* que diz que *Oxumaré* era um *babalaô* que fazia muito bem aos homens, curava, fazia muitos benefícios, era muito amado; e, um dia, *Olodumaré* precisou de um tratamento e o requisitou. Ele se saiu tão bem que *Olodumaré* disse que ele não voltaria mais

³⁹ Banquete do rei. *Olú*: aquele que; *Gba*: aceita; *Je*: comer. Cerimônia pública brasileira em homenagem a *Obaluaiê* e *Omolu*. Esta festa acontece geralmente em agosto.

⁴⁰ O *orixá* patrono de uma pessoa. O *orixá* que o criou e que tem sua cabeça consagrada a ele.

para o *aiê* (terra), porque queria os serviços dele permanentemente. Mas ele se negou, pois não podia abandonar os homens, por mais que ele quisesse, por maior prazer que era estar junto de *Olodumaré*, a obrigação dele era estar junto com os homens. *Olodumaré* disse que estava tudo bem e ficou combinado que, a cada três anos, *Oxumaré* se manifestaria no céu de forma visível e o *axé* se derramaria pela terra. Isso a cada três anos⁴¹. Eu tenho uma história muito linda de quando eu estive na África, isso foi em Angola, deu uma pancada de chuva e no aeroporto eu vi parar a chuva e se formar aquele arco-íris. No meio do aeroporto eu abaixei e coloquei a cabeça no chão. Agora você imagina isso em Angola. Angola foi libertada em 1975, eu fui em 1986. A sorte é que eu estava em um trabalho diplomático, eu estava indo para representar o Brasil em um simpósio de transportes que estava se realizando em Luanda. Mas, para mim, o primeiro *Oxumaré* representa o tempo todo o sinal da aliança de *Olodumaré* com os homens. Ele é a representação explícita dessa aliança de *Olodumaré* com a humanidade; ou seja, vocês são Meus filhos, uma parte especial da Minha criação, há um amor particular e Eu garanto a caminhada de vocês em direção a Mim. *Oxumaré* é o sinal disso.

Eu acho que passa por aí o mito da cobra, em que o arco-íris é sua parte visível e que, na realidade, ela se aprofunda até o centro da terra e volta a passar por uma renovação, reencarnação, vida, morte; *Egum*⁴² passa por aí; e mais, passa por aí um processo que eu chamo de mistificação. O homem que se desmistifica, que evolui para se espiritualizar. Porque *Oxumaré* é o homem que é transformado em *Eborá* pelo amor de *Olodumaré*,

⁴¹ Segundo uma versão dada por VERGER (1981): Este mesmo babalaô Oxumaré vivia duramente explorado por Olofin, o rei de Ifé, seu principal cliente. Consultava-lhe a sorte de quatro em quatro dias, mas o rei remunerava seus serviços com extrema parcimônia e Oxumaré vivia num estado de semipenúria. Felizmente, para ele, foi chamado por Olokun, rainha de um reino vizinho, cujo filho sofria de um mal estranho: não conseguia se manter em suas próprias pernas, tinha crises e, nesses momentos, rolava sobre as cinzas ardentes do fogareiro. Oxumaré curou a criança e voltou a Ifé repleto de presentes, vestido com riquíssima vestimenta do mais belo azul. Olofin, espantado por esse repentino esplendor e lastimando sua avareza passada, rivalizou em generosidade com Olokun, dando também a Oxumaré presentes de valor e oferecendo-lhe uma roupa de uma bela cor vermelha. Oxumaré ficou rico, respeitável e respeitado, sem imaginar que tempos melhores ainda o esperavam. Olodumaré, o deus supremo, sofria da vista e mandou chamar Oxumaré; uma vez curado por seus cuidados recusou-se a separar-se dele. Desde essa época, Oxumaré reside no céu e só de tempos em tempos tem autorização de pisar na terra. Nessas ocasiões, os seres humanos tornam-se ricos e felizes (206).

⁴² Ancestral masculino na tradição *lorubá*.

literalmente. Ele chegou à perfeição. Ele é divinizado, então ele é o sinal evidenciado para mim de qual é o destino da caminhada do homem.

Outro *orixá* que faz parte desse complexo é *Euá*. Para se falar em *Euá*, é preciso se falar um pouco sobre *iyami*⁴³, como princípio feminino. Acho que se trata *Euá*, no Brasil, com muita displicência. Eu me remeto a algumas rezas que falam um pouco da natureza dela. Tem uma reza que diz que ela é senhora da madrugada, dona da madrugada, a mãe da madrugada. Madrugada não é no sentido daquele momento em que a noite passa a ser dia, mas em que os espíritos da noite se encontram em oposição à luz, oposição à luminosidade. Então isso me traz toda uma associação, uma coisa uterina, seja do mistério da vida, seja do mistério da geração, mas também potência de morte. Dos sete rios que as *iyamis* beberam a água, quando chegaram à terra, um era o rio *Euá*. É um *orixá* que eu gosto muito, mas é um amor meio tortuoso, porque é um misto de atração e medo, de atenção e pavor: o desejo traz no seu bojo o receio da entrega, porque a entrega pode ser a morte. Acho que, como princípio, é o princípio feminino no sentido menos doce possível. Por isso que é um *orixá* que se toca nele com muita propriedade.

Se nós pegássemos uma linha na qual a história da humanidade estivesse contida, nós começaríamos essa linha com *Ogun*; num segundo momento, *Oxossi*; e, num terceiro momento, *Xangô*. Eu tenho a noção do princípio que impulsiona a humanidade na caminhada (*Ogun*); depois vem *Odé*, que marca o princípio associativo entre os homens; e, no terceiro momento, *Xangô*, que marca o princípio da organização e da estruturação da autoridade entre os homens.

⁴³ *Iya Mi Oxorongá* – mães ligadas aos conhecimentos profundos da tradição sagrada *iorubá*. VERGER (1992) traduziu a expressão por "Minhas Mães Feiticeiras". Este autor dá a versão de que elas, ao chegarem à terra, pousam em sete árvores diferentes. Em três delas, trabalham para o bem; ; em três outras trabalham para o mal; na sétima trabalham para o bem e o mal. Na versão dos rios, o mito diz que as *iyamis* beberam água em sete rios: *Ògbéré* (Ówu), *Màjòmájò* (Apòmù), *Òléyò* (Ibadan), *Iyewa* (Ikétu), *Ògùn* (Ibará), *Ìbo* (Òyàn) e *Oséréré* (Ikirun).

Xangô surgiu nesse momento. Quem trouxe *Xangô* para o *aiê* foi *odu Okaran Meji*, que é um *odu* de isolamento, que é o isolamento próprio da autoridade; e, naquele momento, se ouviu pela primeira vez no mundo *Kawó-Kabiyèsilé*⁴⁴. Essa expressão, “vossa majestade”, pela primeira vez se ouviu no *aiê* quando *Okaran* trouxe *Xangô* para o mundo, definindo aí o quanto a autoridade está associada a esse princípio. Agora, a autoridade surge a partir da organização, organização social. Ela surge no momento em que a caça deixa de ser nômade, por ser um movimento. Se você pensar num movimento social, nessa caminhada que nós estamos fazendo, vai pensar que quando *Odé* surge, que é o princípio associativo, ele retira os homens do convívio familiar; e a grande dona da família e da terra passa a ser a mulher, pois é quem fica na retaguarda, pois os homens vão para a caça, que é nômade, sendo obrigados a ficarem longe por meses. Quem é a sustentação da casa? É a mulher. Quem é a dona da terra? É a mulher. E daí você tem todo um estudo que pode se fazer, que é o das energias femininas de *iyami*.

Quando a agricultura surge, o homem começa a se voltar para o convívio familiar, e a mulher perde o poder. Quando os agrupamentos masculinos começam a se formar, é que *Xangô* surge; dentro da organização social, é o princípio da autoridade surgindo. Por isso *Xangô* está associado à autoridade.

Kawó-Kabiyèsilé: os *iorubás* usam essa expressão para muitos *orixás*. Eles usam para *Euá Oxum*, em muitos momentos, recebe esse tratamento, porque ela é chamada *Oba Ijexá* (Rei de Ijexá). Em *iorubá* não existe o título de rainha. Só existe o título de rei: é um título masculino. *Oxum* não foi rainha de *Ijexá*. Ela foi rei de *Ijexá*. Essa expressão é usada para muitos *orixás*. *Ifá* diz que a primeira vez que se ouviu essa expressão na terra foi com *Okaran*, quando ele trouxe *Xangô*. É *Xangô* que reúne as qualidades humanas mais

⁴⁴ “Venha ver o rei descer sobre a terra”.

complexas, porque *Ifá* diz que quando *Xangô* chegou no mundo era um medroso e fugia até da sombra.

Ogum, como força caótica, incontrolável; *Ode*, como organização da sociedade; e *Xangô* como princípio da autoridade. Esses *orixás* estão ligados ao homem, por excelência.

Não considero *Oiá* uma *iyabá*⁴⁵. Ela é uma *eborá* filha, diferente de *Oxum* e *Iemanjá*, ou seja, ela não está no mesmo nível do princípio feminino, o que *Oxum* e *Iemanjá* representam. Ela não tem o tratamento como um princípio feminino ligado à geração de vida. Aliás, a única coisa que eu consigo pensar em *Oiá*, em termos de geração, é de *Egum*⁴⁶. O que seria exatamente uma contraposição do princípio existente nas demais.

Oiá para mim está associada à questão que eu chamaria de arejamento, mesmo quando eu penso nela em termos de *Egum*, um princípio ligado à morte, ao encaminhamento de morte. Porque o que acontece é o seguinte: em algumas regiões da África, em assentamentos de *Xangô*, tem algo de *Oiá* como princípio feminino e é indissolúvelmente ligado ao princípio masculino de *Xangô*. Das três mulheres dele, ela é a mais marcada por essa relação macho-fêmea. Quando penso *Xangô* como princípio organizativo de estrutura, eu penso em *Oiá* como princípio de arejamento desse processo. Porque, quando eu associo *Oiá* ao vento, eu penso em vento que tira o pó das coisas; toda vez que eu encontro *Oiá* associada a *ori*, eu encontro ela sendo associada a um *ori* que se renova, eternamente jovem, permanentemente limpo, arejado. Se você pegar as rezas e cantigas dela que a ligam à questão do *ori*, elas sempre fazem essa representação. Sempre que eu vejo alguma referência a *Oiá*, eu penso assim: *Oiá Oriri*: “aquela que é eternamente bela, jovem”, mas não no sentido da juventude física, mas do permanente arejamento, da

⁴⁵ *Orixás* femininos que são princípios geradores na criação.

⁴⁶ *Oiá* lamentava-se de não ter filhos. Esta triste situação era consequência da ignorância a respeito das suas proibições alimentares. Embora a carne de cabra lhe fosse recomendada, ela comia a de carneiro. *Oiá* consultou um babalaô, que lhe revelou o seu erro, aconselhando-a a fazer oferendas, entre as quais deveria haver um tecido vermelho. Este pano, mais tarde, haveria de servir para confeccionar as vestimentas dos *Egungun*. Tendo cumprido essa obrigação, *Oiá* tornou-se mãe de nove crianças, o que se exprime em *iorubá* pela frase: “*Iyá omo mé san*”, origem de seu nome *Iansã* (VERGER, 1981: 168-169).

atualização, de estar sempre à frente. Então, é como se eu dissesse o seguinte: toda organização tem um princípio de envelhecimento que é inerente. Trazer *Oiá* para junto, é a garantia da vitalidade do sistema, é o que garante para *Xangô* que o sistema que ele organiza ou que ele representa é um sistema capaz de ser permeável, permanentemente, às mudanças e à atualização.

Sob pena de *Xangô* ter morrido há muito tempo, ter desaparecido há muito tempo, quando eu penso que o homem busca sistemas de organização cada vez melhores, mais adequados ao momento em que ele vive, esse sistema é representado por *Xangô*, esse processo de mudança que a humanidade faz em seu sistema, é *Oiá*, que é profundamente adaptativa.

Obá eu conheço muito pouco. Não gosto dela, por estar ligada a movimentos de mutilação feminina⁴⁷ e todas as incursões de reflexão que eu fiz sobre isso não me aproximaram dela, pois eu teria que pontuá-la historicamente, teria que falar com referências. Então eu não falo muito sobre esse *orixá*.

Para começar a falar de *Oxum*, eu diria o seguinte: *Oxum* é o exemplo que eu dou de o quanto o sincretismo incomoda-me em alguns momentos. Porque toda vez que eu penso em *Oxum* sincretizada com “Nossa Senhora”, eu penso em perda de tamanho e de abrangência. Porque eu sempre penso em “Nossa Senhora” como mãe dos cristãos, a mãe de Jesus. *Oxum* é a mãe da humanidade, mesmo daqueles que não acreditam nela. Ela é a genitora por excelência. Ela não é parte, não é mãe de um pedaço de humanidade. Em relação aos homens, não tem um *orixá* que tenha essa abrangência. É uma abrangência que independe da vontade do indivíduo e independe da vontade da própria *Oxum*. Não é algo que ocorra como uma relação consentida por qualquer das partes: é uma relação de

⁴⁷ Num mito, induzida por *Oxum*, *Obá* corta a própria orelha para oferecê-la, numa sopa, ao marido *Xangô*.

princípio. Ela é o princípio gerador de toda a humanidade. Ainda que possa em determinado momento não gostar desse papel. *Oxum* gerou *Logum-Edé*, ou *Oxetuá*⁴⁸.

Há alguns *orixás* estrita e estreitamente ligados ao ser humano: *Ogum*, *Oxossi*, *Xangô*, *Oxum*. Se a humanidade não existisse, *Oxum* não existiria, *Ogum* não existiria, *Odé* não existiria, *Xangô* não existiria. Com certeza existiriam vários outros *orixás*. *Olufan*, *Ogüian*, *Exu* e *Iemanjá* existiriam. Esses *orixás* são absolutamente independentes do ser humano.

Eu tenho paixão por *Iemanjá*, como um bom filho de *Exu*. Eu acho complicado, às vezes, você conseguir distinguir bem claramente essa coisa de *Iemanjá* e de *Oxum*, no nível de princípio gerador da vida. Mas talvez uma coisa que facilite é quando eu penso que *Iemanjá* é mãe de tudo o que é primordial, é mãe de *Exu*, de *Ogum*, de *Oxossi*. Tem uma reza dela que diz assim: “do teu ventre, do teu útero, saiu *Ogum*, saiu *Oxossi*”. Então quando eu penso naquilo que precede a humanidade, que é primordial no sentido mais essencial, de geração das condições adequadas para que essa humanidade se formasse e garantisse a sua caminhada, eu penso em *Iemanjá*, como princípio mais genérico da vida. É por isso que ela traz *Ogum* e *Oxossi*. Em todo momento que a humanidade precisa de um princípio novo é ela quem gera, nunca pensando no homem em particular, mas no ser humano⁴⁹. Ela é hoje o *orixá* mais popular e cultuado no Brasil.

Orunmilá eu só consigo enxergar dentro de uma visão trinitária de *Olodumaré*. Porque todos os textos que você encontra dizem que *Orunmilá* estava presente no momento da

⁴⁸ VERGER (1981) apresenta um resumo modificado do mito de *Oxetuá*. “Quando os *orixás* chegaram à terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. *Oxum* ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os *orixás* dirigiram-se a *Olodumaré* e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam em sua assembleias. *Olodumaré* perguntou se *Oxum* participava das reuniões e os *orixás* responderam que não. *Olodumaré* explicou-lhes então que, sem a presença de *Oxum* e do seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta à terra, os *orixás* convidaram *Oxum* para participar de seus trabalhos, o que ela acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tomaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados” (174).

⁴⁹ Em mitos, *Lapeteku* é apresentada como a mãe de *Exu*.

criação, não existe um texto que fale diferente. O fato de dizer que algo estava presente no momento da criação é dizer que esse algo precede à criação, que ele é anterior à criação.

Como é que algo pode estar presente no momento da criação sendo que ela não se deu? Tem poemas lindos sobre *Orunmilá*, e todos eles apresentam *Orunmilá* como um espelho do próprio *Olodumaré*, ou a consciência de *Olodumaré*. Existe um outro poema que deixa essa idéia bem clara, somente na leitura do título: “Aquele que é rei como *Olodumaré*”; ou seja, algo que é tanto quanto o próprio *Deus*, de igual potência, de igual tamanho, de igual natureza, o que te encaminharia ao menos a um *Deus* binário. Nesse momento você começa a pensar: como é que um sistema tão rico, tão completo e aparentemente tão perfeito, como é que um sistema cosmogônico *iorubá* pensaria em um *Deus* binário? Porque, se pensar em um *Deus* binário, imediatamente outras coisas se seguiriam a essa lógica, que é a questão da dualidade permanente, que não é *iorubá*, aí sim você teria um *Exu* que é bem e mau, que é bom e ruim, que é branco e preto, até mesmo quando *Exu* termina desenhando essa coisa das oposições, ele pega um chapéu que é branco, preto e vermelho, não é um chapéu que tenha duas cores, embora a lenda no Brasil diga que esse chapéu de um lado era de uma cor e do outro era de outra cor, no original esse chapéu tinha três cores branco, preto e vermelho.

Você começa a pesquisar, foi quando eu cheguei em *Ela Omo Osin*, que é o terceiro elemento neste conjunto. *Elá* também é chamado “aquele que é rei como *Olodumaré*”, “aquele que é rei como *Orunmilá*”. Os três acabam recebendo títulos que referenciam um ao outro, que vão fazendo essa intercessão, essa ligação, e aí você começa a formar um sistema, começa a enxergar esse *Deus* numa teologia muito próxima da teologia hindu e cristã, em que existem essas três figuras. *Deus* só cria porque ele é trinitário, pois se ele fosse uno ele não criava, ele era incapaz de gerar; e onde, ao mesmo tempo, vamos dizer assim, que esse *Olodumaré*, esse “Deus Pai”, manifesta o desejo de criar, o primeiro ato que faz é

sair de em si mesmo. O primeiro movimento é o que O põe para fora dele mesmo; o primeiro movimento da criação é o movimento em que *Deus* sai Dele, ainda que esse processo seja interno. É o sair de uma essência, de um embrião. Aí você caminha um pouco por essa idéia do *Deus* que gera, é fêmea e macho, que é mãe e pai. Eu não tenho essa coisa machista do *Deus* masculino, nem todas as religiões têm; só o católico que tem: Deus que gera como pai e que cria como uma mãe. Ele gera um filho que é a extensão dele mesmo, toma consciência disso e estabelece uma relação de amor. É por isso que você trabalha com a trindade: eu, você e nós. O terceiro elemento é o “nós” e ele sempre se estabelece entre você e eu. E aí essa coisa passa um pouco pelo seguinte: se esse *Deus* é relacional, Ele estabelece com a sua criação uma relação, e existem regras que vão estabelecer as condições em que esses processos acontecem, essa relação termina por definir um estado de amor entre o que eu sou e o que eu crio. Então se eu crio esse homem, perante o qual eu sou *aético*, porque a minha ética está voltada para a criação como um todo, ao mesmo tempo eu não deixo de amá-lo como um produto meu, ainda que eu seja *aético* em relação a ele, eu não sou indiferente a ele, ao destino dele, indiferente ao que se passa com ele; pois ele me marca e, se ele me marca, eu tenho que lhe dar uma ponte entre ele e eu, para que, pela vontade dele, algo possa ser mudado; porque, pela minha vontade, nada pode ser mudado. Essa ponte entre ele e o criador é *Orunmilá*.

Não é uma ponte entre mim e ele e sim entre ele e eu. Então quando eu digo: “*Orunmilá* é o retificador de destinos infelizes”, esse destino infeliz foi você quem escolheu. Eu não posso mudá-lo, mas tenho que chegar na porta que permita isso. Essa minha consciência, essa relação de amor do criador com o ser criado, e que permeia essa relação, chama-se *Orunmilá*. É o ato da salvação, é como eu consigo ser individual, pessoal. É o meu *Orunmilá* que personaliza a nossa relação, que individualiza a nossa relação e que te personaliza como meu filho.

Isso é verdadeiro tanto em relação aos homens como em relação aos *orixás*. O ponto é o seguinte: *Ogum* consultou *Orunmilá* e tomou contato com a consciência de *Olodumaré*. Ele estabelece essa relação com *Olodumaré* para balizar a sua própria caminhada em relação ao seu princípio definido, para balizar a sua relação ética com o programa de *Olodumaré*. Os *orixás* consultam *Orunmilá*. Onde entra *Elá*? Entra como grande balizamento da ordem, não importa o que se faça nessa caminhada, é o seguinte: a espinha dorsal desse projeto é esse e o fim é aquele, faça o desvio que fizer. O projeto está definido desde o princípio. Ele não muda no macro e nem no micro. A ação de *Orunmilá* é no micro. O papel de *Orunmilá* é individual, toda relação dele é com cada um em particular⁵⁰.

Sistema divinatório

Eu parto da crença de que o jogo foi passado aos homens por desejo de *Olodumaré*, que *Orunmilá* trouxe o sistema como uma forma de comunicação. Mas eu acho que o primeiro ponto buscado com essa forma de comunicação, não era você conversar com *Olodumaré* nem com seus *orixás*, mas era você conversar com você, com o seu *orí* – ou seja, se eu venho de uma realidade em que o meu *orí* contém todos os elementos que explicam minha vida e que definem a minha caminhada, como eu faço para conversar comigo mesmo? Isso é um processo bastante intrigante e que deve me levar à uma otimização de esforços, à caminhar na direção da realização pessoal, e realização pessoal no sentido mais transcendente da palavra, no encontro comigo mesmo e com o meu destino. Por consequência, na direção do cumprimento do nosso projeto, de *Olodumaré* e meu, em relação à minha vida. Num sistema que o tempo todo me afasta cada vez mais de mim.

⁵⁰ "Todo o indivíduo nasce ligado ao um desses duzentos e cinquenta e seis *odù*. No momento da nascimento de uma criança, os pais pedem ao *babalão* para indicar a que *odù* a criança está ligada. O *odù* dá a conhecer a identidade profunda de cada pessoa, serve-lhe de guia na vida, revela-lhe o *orixá* particular, ao qual ela deve eventualmente ser dedicada, além do da família, e dá-lhe outras indicações que a ajudarão a comportar-se com segurança e sucesso na vida" (VERGER, 1981: 126).

Concordo que todo o sistema tende a me afastar da minha essência, da minha natureza, a um ponto em que eu não sei mais quem sou. Então, para mim, o jogo ganha essa primeira dimensão, a dimensão mais importante dele, que é o do divã em que eu converso comigo mesmo.

O segundo é me mostrar, me contextualizar nesta grande viagem. No primeiro momento, eu me encontro e no segundo eu me contextualizo. Qual é o meu papel? Com quem eu me relaciono? O que se espera de mim? Onde eu estou no desvio? Na caminhada e com o sistema. Voltando um pouco naquela coisa do *Obaluaiê*, do ambiente, de me contextualizar no ambiente e na viagem. Então eu não acho muito que o jogo seja para que eu escute a palavra de *Olodumaré*, porque a palavra de *Deus* está dentro de mim. Há uma reza de *Olodumaré* que diz assim: “*Olodumaré* está no centro de nossa casa para ser louvado, no nosso coração para ser adorado”. Então ele está aqui, tem um texto de *Ifá* que diz que cada um carrega o seu *Exu* e o seu *Olorum*⁵¹ dentro de si. Então eu não preciso perguntar para *Deus*, eu preciso perguntar para mim, porque, se eu me responder, *Deus* está me respondendo. *Deus* responde aqui dentro, o *orixá* responde aqui dentro. O que me dá o direito de falar por *Exu*? Porque eu carrego *Exu* aqui dentro de mim, ele fala em mim. Eu acho que esse é o grande sentido do jogo.

Claro que, nos tempos modernos, ele termina ganhando um tamanho, uma dimensão que é mais concreta, é mais de resultado, é mais objetivamente de relação com o aqui agora. O que não invalida essa questão colocada, porque de repente o encontro comigo mesmo pode estar passando pela resolução de alguma questão pessoal. Pode estar passando pela resolução de uma questão de saúde. Eu não acho que as coisas se invalidem, ainda que as pessoas vão perdendo a dimensão do jogo e trazendo ele como um oráculo focado muito mais naquela questão que te aflige de imediato, no aqui agora. Mas acho

⁵¹ Um dos nomes de *Olodumaré*.

também o seguinte: que é papel do sacerdote dar um tamanho para isso, maior do que o consulente. O fato de você vir me fazer uma consulta não significa que eu me restrinja a responder à tua consulta, até porque eu não acredito que nenhum jogo se restrinja a responder tua consulta. Ele termina tendo uma dimensão que é de orientação, para mim como sacerdote, de encaminhamento seu. Então eu posso responder a tua questão, e mais.

Nesse processo, o papel do *babalaô* é o de condutor. De que forma? Eu, às vezes, falo o seguinte: o sacerdote, se você imaginar que é ele que carrega a lanterna, é um sujeito que tem que estar ao seu lado. Porque, se ele estiver atrás, ele não ilumina o caminho, se ele estiver na sua frente, ele te manteve às cegas. Então, se ele carrega a lanterna para você, ele tem que ir ao seu lado. Então essa coisa de caminho é uma figura que me agrada, mais do que a figura da ponte entre o sagrado e o profano.

Para isso, vai ter jogos melhores, do ponto de vista não do jogo em si, mas da acessibilidade que o jogo dá. Eu não diferenciaria muito, embora se dê uma certa graduação, entre *ikin* e *opele*⁵², para mim a grande diferença que existe entre um e outro é a questão da praticidade. O *ikin* é considerado um jogo de primeiro nível; o *opele* é considerado de um nível mais baixo. Mas eu acho que o que distingue os dois é a praticidade. Porque na mesma questão que o *opele* te responde numa jogada, o *ikin* te responde num número maior de jogadas, e é claro que qualquer um deles não é superior ao jogo de *búzios*, no sentido de acesso às informações. Por quê? Porque o *búzios* me permite acessar dezesseis gavetas de informações - que são os *dezesseis odus* principais - e qualquer um deles me permite acessar *duzentas e cinquenta e seis gavetas*. Portanto, eu desço num nível de aprofundamento da questão bastante superior, num nível de precisão e de abordagem muito superior.

⁵² Jogo com o fruto do dendê e com a corrente divinatória, respectivamente.

Para o *babalaô*, o universo está todo qualificado em *duzentas e cinqüenta e seis* plantas ou estruturas. Se eu comparar com uma construção, se eu pegar uma planta daquelas de engenharia, são *duzentas e cinqüenta e seis* que definem o processo e o projeto da criação. Eu enxergo assim: num primeiro momento, o sistema como mais fechado, mas sobre o qual cada *odu* tem uma malha de abordagem. Por conseqüência, a combinação entre eles vai te definindo um quadro, sempre gerará um outro *odu* que está contido nos 256.

Antes de começar a trabalhar a questão do que trouxe o indivíduo à consulta e o que ele está apresentando, eu costumo jogar 12 vezes. Jogo três primeiras quedas e, para cada uma delas três, buscando o quê? Eu defino a questão principal, defino o ambiente em que a questão está colocada, ambiente aí no sentido mais amplo da palavra, tanto no que diz respeito à situação agora, quanto ao que dá perspectiva do futuro. Depois pego essas três primeiras quedas e faço uma combinação entre elas, que vai te dando o que eu chamo de *odu* matricial – ou seja, aquele *odu* que está escondido e que está sustentando toda a questão, que está subjacente à questão, e que precisa ser identificado, sob pena de eu ter uma visão sempre parcial do problema. Por trás disso que está se apresentando, qual é a raiz? É como se eu fosse buscar o inconsciente desse sistema, aí sim o sistema é aberto, nesse aspecto, não aberto no que diz respeito a ver mais de 256 *odus*, mas da combinação entre si: nesses 256, o número de possibilidades é infinito.

A formação do *babalaô* é um processo exaustivo de memorização; e – até confesso - - feliz ou infelizmente, os *babalaôs* que você conhece não têm nenhuma capacidade de reflexão, porque essa capacidade foi exaustivamente utilizada para a memorização. Mas eu até vejo que isso era correto numa cultura oral. O que garantiu esse sistema oracular foi a memória, passada de geração para geração. Acho que, no mundo moderno, nós podemos começar a mudar.

Agora, quando o *babalaô* joga e um determinado *odu* se apresenta, o que faz ele escolher essa e não outra história, se o número de histórias dentro do *odu* é enorme? É que cada *babalaô* conhece um número muito grande de histórias dentro de cada *odu*, e cada história se refere a um aspecto em particular do *odu*. O que faz ele escolher exatamente a que cabe a você? Dou um exemplo: O *odu* pode estar trazendo uma referência à fertilidade, ou à saúde, ou à vida afetiva, ou à prosperidade, mas o que leva o *babalaô* a escolher aquela história que vai falar para você de um espaço em particular, dentro de todos os espaços possíveis dentro daquele *odu*, eu diria que é como se o *babalaô*, na medida em que ele entra no sistema, entra num tipo de transe, mediunicamente leve, mas que põe ele em contato com isso que chamamos de *Orunmilá*, e que transpassa o ar. Porque aí vem outra crença, todo conhecimento possível está aí, a questão é acessar; e esse transe permite esse acesso, esse transe é o instrumento que chamamos jogo divinatório. Ele leva o *babalaô* para esse acessamento da informação particular naquele momento. O acaso está abolido. Eu acredito absolutamente no jogo.

Eu penso assim: feliz ou infelizmente eu sou sacerdote, foi algo que eu não escolhi, não é uma escolha que fiz, eu fui empurrado nessa direção, quando me dei conta eu já era um sacerdote. Para mim, a partir de um determinado momento, eu pensei: já que sou, eu tenho que ser bom, ser dos melhores, porque é aquela obrigação que você tem em relação ao que você recebe. Eu não posso simplesmente ser; agora, por mais longe que eu chegue, eu tenho que saber que aquilo com o qual lido é maior do que eu, muito maior. Não importa se esse *orixá* tem 50 anos de idade ou cinco minutos de vida, a primeira cabeça no chão que o *orixá* recebe na minha casa, quando alguém é iniciado, é a minha, não importa se fui eu quem o fiz ou se foi eu quem o encantou, ele é muito maior do que eu. Ele é, como hierarquia cósmica, maior do que eu, e com um dom que é superior ao meu. Só o *axé*, que é algo que não é meu, eu recebi, é o que me permite acessá-lo e fazer essa ponte.

Mas essa minha capacidade mágica de particularizá-lo, encontrá-lo, de individualizá-lo, não me faz superior a ele. Essa coisa na minha cabeça eu não perdi; isso, para mim, sempre foi bem claro e definido. Por conta disso, eu conheço poucos lugares e poucas pessoas. A prática mágica é uma beleza, mas prática religiosa é muito mais complicada.

Processo de iniciação

A iniciação para mim traz o sentido de te transformar em sagrado. Você como corpo, ser humano, se fazer sagrado pelo encantamento do *orixá* em você; se capacitar a uma caminhada mais segura e mais instrumentalizada na direção de você mesmo e na direção de *Deus*. Mesmo que você faça mais de um *orixá*, como é a visão africana, o que você tem é uma primeira célula, ou seja, o primeiro *orixá* que você planta define a rede ou a malha, ele dá a matriz a partir da qual os outros *orixás* vão se organizar.

No Brasil tem muita gente que combate essa visão africana de você se iniciar em mais de um *orixá* e que você pode se iniciar em um *orixá*, eventualmente, porque gosta; mas, também no Brasil, todo mundo sabe que é verdade, que muitas vezes iniciam em um *orixá* porque a casa não tem. Muitas vezes se inicia um *orixá* por estar na moda, ou se inicia porque naquele momento, em particular, é o *orixá* que está se apresentando como matriz do momento que a pessoa está vivendo: são os tais erros. Eu sou de uma opinião bem semelhante à dos africanos, de que não existe *orixá* errado, o que existe é *orixá* mal feito. Foi feito, foi aceito, respondeu adequadamente, não está errado.

Eu sempre costumo fazer o seguinte, quando você vai apurar um *orixá* além de buscar aquilo que nós chamamos de *eledá*, o *orixá* que é constituinte da sua criação, cujo elemento primordial constituiu a sua vida, também o que corresponde à vida boa, previsões ótimas para a vida, que às vezes só significa vida porque outros elementos são

intervenientes. Nesse processo, eu sempre busco o que o *orixá* traz para a vida. Eu vou dizer: você é *Xangô*, mas preciso que *Ifá* me responda se *Xangô* é aquele *orixá* que te otimiza a vida. Eu sei e reconheço que *Xangô* é teu criador, mas é preciso que eu tenha claro se *Xangô* é aquele que vai te otimizar, se além da vida ele traz para você as melhores condições de vida, e não necessariamente essas duas coisas estão juntas, porque eu acho que é parte da preocupação do processo iniciático, a utilização da vida, o uso de instrumentos, o uso instrumental da vida, porque aí você tem uma questão muito importante que é o fato de a nossa religião ser uma religião de vida. Ela está focada essencialmente no aqui agora; ela não posterga a sua felicidade para nenhum ponto além do presente; ela define que, em condições ideais, você tem que viver aqui e agora em condições adequadas de fertilidade, prosperidade, saúde, alegria e felicidade. Você não vive no mundo acolá – mas, pelo contrário, você vive num ambiente maravilhoso que é regido por *Obaluaiê*, você não vai ter depois da morte uma vida melhor do que a infelicidade que você teve aqui agora. Toda sua conquista é focada no agora. A sua luta é nesse espaço e a iniciação faz parte fundamental disso. Eu acho que essa preocupação no processo iniciático tem que existir. Para mim, o processo iniciático é uma ponte fantástica na sua caminhada em direção a você mesmo.

Há ainda uma segunda coisa: ela incorpora você a um grupo facilitador dessa caminhada, que é particular e individual, e em nenhum momento deve te fazer perder de vista que essa viagem é coletiva, não é uma viagem só sua, mas é uma viagem da humanidade, na qual cada um tem um espaço de responsabilidade; e aí vem um outro pilar básico da nossa religião, que é a questão do *egbé*⁵³, da vivência em comunidade, da relação comunitária; tanto que eu não faço aqui uma saída. Eu faço uma peculiaridade, nós fazemos uma saída de *iaô* só para iniciados, porque a função dessa saída é primeiro de

⁵³ Sociedade; grupo social ao qual o neófito se integra, a partir do seu ingresso num terreiro ou casa de culto ao *orixá*.

apresentação à comunidade da qual ele passa a pertencer e tem a função de integrá-lo num novo espaço e num novo mundo.

Na iniciação, há uma primeira questão com a qual o sacerdote se defronta, que é o conflito entre *poder* e *dever*. Acho também que qualquer grau de *axé* que é transmitido te define uma condição de poder. Eu posso fazer coisas, nos mais variados graus, eu posso fazer. A partir daí, parece que ninguém pensa mais em nada. Quando a responsabilidade inerente ao *axé* implica na segunda questão, que é responder: eu devo? Porque poder fazer não significa que eu deva fazer, e é o que eu acho que acaba tocando toda questão ética do sacerdócio da nossa religião, e a própria relação dos sacerdotes com os *orixás* e com as pessoas, porque poder não é algo discutível, a partir da hora em que o *axé* é transmitido.

Isso é muito sério, pois as pessoas deixam de se perguntar se elas podem, se elas devem fazer tal coisa, e deixam de pensar que a responsabilidade de fazer algo passa por uma responsabilidade minha, sacerdotal, não com *Deus* no sentido cristão da palavra, de ser castigado ou não. Passa por uma responsabilidade minha com você, se aquilo que você quer e eu posso fazer, eu deva fazer independentemente do que isso represente para você, no seu projeto e no seu processo de vida. O que eu vou fazer para você, se eu não pergunto antes quem é você e qual é o seu projeto, se aquilo que você busca é condizente com isso?

O processo de iniciação implica, além da transição do sagrado para o profano, numa ética de responsabilidade absoluta. Porque você se entrega ao meu cuidado e diz: você vai iluminar o meu caminho para que eu ande. Numa caminhada que é conjunta, nós vamos andar juntos, é um pouco o processo terapêutico, que eu chamei. Eu não vou andar na frente e você virá correndo atrás; eu sou o seu parceiro na caminhada, mas ela é essencialmente sua. Tão responsável quanto você, se algo der errado, sou eu; e, ao que me

parece, alguns sacerdotes perderam isso de vista. Como o terapeuta perde isso de vista e, se você se der mal, é problema seu. Não, na verdade o problema é nosso, e eu também vou responder por esse erro.

A iniciação traz essa idéia. Não é pelo processo iniciático em si, mas é quando eu levo em conta qual é o seu destino. Iniciar quem? A qualquer um que queira se iniciar? Acho que essas são as primeiras perguntas. Devo iniciar qualquer um que frequenta minha casa, ou qualquer um que acha isso bonito? Eu já parto da idéia da iniciação, não como um privilégio, mas como uma bagagem que passa a fazer parte da tua caminhada, e ela não deve ser dada a qualquer um.

O iniciado faz parte de um povo escolhido. Na realidade, por que você se inicia? Você foi escolhido, de alguma forma. O que te levou para toda essa caminhada, não foi um tipo particular de chamado? Por que tantas pessoas frequentam um tipo de candomblé e nunca vão adiante? Quantas pessoas passam por essa caminhada e não vão adiante? Por que você foi? Por que sua mulher foi? Eu até posso responder porque sua filha vai. Mas por que você e sua mulher foram? Vocês foram chamados e só foram porque foram chamados. Então a questão que você pode discutir tem outra abrangência. Esta é uma religião exclusivamente de privilégios, ou é uma religião em que os iniciados têm um grau de sacerdócio que é inerente à própria iniciação? E a religião em si é uma religião em que cabe o mundo, e o que diferencia o mundo e os iniciados é a responsabilidade pelos processos. Essa é uma questão que já surgiu para mim, muitas vezes. Porque sempre me incomodou muito a idéia de uma religião para poucos, que me cheira um pouco essa coisa do privilégio. Quer dizer, *Deus* escolheu poucos. Não! *Deus* escolhe todo mundo; Ele quer todo mundo, mas é claro que, como sacerdote, nos mais variados graus, Ele não escolhe todos. Ele escolhe aqueles que vêm com uma condição especial -- é aquilo que, de certa forma, nós chamamos de *orí* coletivo, esses são aqueles que se iniciam.

Eu acredito que todo iniciado é, de certa forma, um sacerdote; é o primeiro nível do sacerdócio. Ele passa a ter uma responsabilidade que ultrapassa até ele mesmo, aí você vai ter outros níveis de sacerdócio; mas, do meu ponto de vista, todo iniciado é sacerdote. Pois, na medida em que ele é sagrado, ele passa a ser um altar vivo, ele tem papel sacerdotal, ele passa a ter uma responsabilidade com o mundo e com as pessoas. Isso porque a iniciação é uma ruptura. O surgimento de uma coisa nova. Ela é um rito de passagem.

Há um entendimento mais ou menos generalizado de que você se inicia, passa pelas diversas obrigações, chega na obrigação final, que é a obrigação de sete anos, senta-se numa cadeira, recebe uma cuia com todo o material de *axé* e está feito o sacerdote⁵⁴. Eu já encontrei pessoas em situações muito loucas, por estarem utilizando indevidamente o sacerdócio, não por maldade, mas por não estarem potencializadas de determinadas práticas rituais. Eu aprendi, e foi assim que fui feito, que o sacerdócio tem seu rito bem próprio e definido de transmissão de *axé*, e não é algo que você receba numa *Gestalt* de barracão, mas é algo que implica, vamos chamar assim, no coroamento de seu *orí*, que não tem nada a ver com seu *orixá*. Por suposto, você é iniciado em *orixá*, mas o sacerdócio é do *orí*. Você é sacerdote, quem precisa receber essa passagem de *axé* é a sua pessoa, desde que esteja de acordo com o seu programa.

Eu venho de uma tradição onde nós não temos a figura de *ogã*⁵⁵. Nós temos assim dois públicos: iniciados e não iniciados. Essa é a primeira diferenciação dentro da casa, entre os iniciados. Aí surge a coisa da prática brasileira, em que muitos *ogãs* nem são

⁵⁴ No Brasil, esta cerimônia chama-se "Decá". Nela, a sacerdotisa ou sacerdote recebe os instrumentos que a capacite, ante a comunidade de religiosos, a iniciar outras pessoas aos pés do *orixá*. Ela se torna *sênior* na comunidade de religiosos, com novos direitos e deveres; torna-se um *ebômi*, irmão mais velho.

⁵⁵ Título honorífico conferido pela *iyalorixá*, *babalorixá* ou *orixá* a quem contribui com um determinado terreiro ou casa de candomblé. Esse título permite ao escolhido – homem, no caso das mulheres o título é de *equêde* – desenvolver desde atividades administrativas às atividades litúrgicas e religiosas. Tradicionalmente, *ogã* e *equêde* não entram em transe. Há *ogãs* e *equêdes* de dentro, que desenvolvem atividades no quarto do santo, e os de fora, que desenvolvem atividades no barracão (tocam e auxiliam o *orixá*).

iniciados. Para nós, na tradição em que fui formado, o sujeito é iniciado independente de virar ou não *orixá*, até porque, se ele um dia virar, já está feito. Isso não é nenhum “bicho de sete cabeças”, pois não é você que escolhe o *orixá*, e sim ele quem escolhe você. Se não fosse assim, como é que eu faria? As crianças aqui são iniciadas com dois meses de idade. Por uma questão de ordem prática, todas as crianças aqui foram iniciadas aos dois meses de idade. Então, como é que eu posso distinguir se essa criança vai entrar em transe ou não? Agora, dentre os iniciados, rodantes⁵⁶ ou não, tem aqueles que tem *oye*, e esse *oye* é recebido independentemente de virar ou não no santo. Isso é algo definido pelo *orixá*, por *Ifá*, e aí não tem essa coisa do título genérico de *equêde* ou de *ogã* – que está focado, especificadamente, em um tipo de sacerdócio.

Nós funcionamos um pouco na tradição em que fui formado, é como se o *Ilê Axé Marabó* fosse uma empresa à qual estão ligadas várias outras empresas. As casas de *Oxum* e *Xangô* são casas de *axé*, funcionam como uma casa de *axé* funciona em todos os aspectos, inclusive nos iniciáticos – ou seja, cada casa tem um sacerdote responsável. Todo o processo iniciático pode ser feito lá dentro, independentemente. Na qual, teoricamente, eu poderia nem estar, porque eu sou *babalorixá* do *Ilê Axé Marabó*. Então o conceito de casa nos remete, um pouco, àquela coisa africana de que cada *orixá* tem seu templo.

A iniciação é um percurso em direção à religiosidade. Na realidade, o processo pessoal de desenvolvimento levaria você a ser um ser religioso; o fato de você ser um ser religioso não remete você a uma vida religiosa, restrita e exclusivamente à casa de *axé*. A sua vida religiosa passa por todas as tuas relações. Por quê? Porque é um modo de relação com a vida, as tuas relações familiares, suas relações sociais. Você exercita essa religiosidade onde? Onde é que ela tem que ser modelo? Lá fora, e é bebendo o teu *chopp*, indo ao baile; ou seja, a vida religiosa não pode ser um fator restritivo na sua relação com o mundo.

⁵⁶ Pessoa que entra em transe.

Tenho uma definição: diferenciação entre espaços sagrados e não sagrados. Ninguém “põe a cabeça” para mim num espaço não sagrado, respeite seu *orí*. Mesmo dentro do *axé* e da ritualística, a não ser que você queira conversar comigo na condição de sacerdote; fora isso, a relação é pessoal, onde nós podemos ser simpáticos ou antipáticos um com o outro. Porque o fato de você entregar sua caminhada aos meus cuidados, não significa, necessariamente, que você “morra de amores” por mim. Significa que você confia em mim, que é diferente de você ser apaixonado por mim, de eu ser simpático. Eu posso ser, para você, uma pessoa absolutamente antipática, mas independente disso você confia em mim, a ponto de dizer que a sua caminhada está nas minhas mãos. Eu vou passar essa relação sagrada para uma relação pessoal, onde as coisas não fluem tão bem, por exemplo. Minha casa está repleta de pessoas, mas não pense que eu saio para ir ao aniversário de todas elas, não. Quando eu saio é como pessoa, e isso faz com que eu vá apenas a um número muito pequeno de lugares, porque me obriga ao seguinte: que, na cabeça das pessoas, quer queira ou não queira, eu estou fazendo uma diferenciação; e ela vai ser estreita, por estar definida por valores afetivos muito fortes; caso contrário, eu fico em casa.

Há algo que eu acredito ser importante na nossa religião: a necessidade do desenvolvimento pessoal, de realização pessoal. Ela pesa no exercício do sacerdócio. A falta de realização, como pessoa, que eu tenho, eu transporto para minha necessidade de realização na relação com o sagrado. Então eu termino exigindo das pessoas algo que é muito mais ligado às necessidades minhas pessoais, de auto-estima, de auto-realização, de auto-imagem, do que propriamente como inerentes à relação com o espaço sagrado. Agora, quando você deu uma caminhada em direção a você mesmo, você não precisa disso; acho isso lamentável, mas faz parte do jogo. Poucas pessoas se dão conta disso. Não é só papel do sacerdote – porque, às vezes, as pessoas estão tão impregnadas disso que eu acabo forçando, quando eu encontro alguém que é meu filho-de-santo, vou para um tipo de

relação que rompe o sagrado, pois eu sei que, se eu me descuidar, a pessoa se impõe numa atitude que vai deixá-la em uma situação delicada. Se eu chegar em uma situação fora do Ile Axé, num local público ou menos público, em que eu digo que não tem nada a ver, eu já vou logo abraçando com o intuito de impedir qualquer tipo de atitude reverencial, hierárquica, que não cabe naquele espaço nem no momento. Eu sempre fui rebelde nisso, porque, com todo respeito e com toda consideração que eu sempre tive com quem me iniciou, eu já tomava a atitude adequada no sentido de definir espaços. Coisas de Exu!

5.1.2. MIGUEL “WILLIE” RAMOS

“SOMOS MUITO OYÓ”

Apresentação

Meu nome é Miguel Ramos, mais conhecido como Miguel “Willie” Ramos. Meu nome de santo, meu nome de iniciado, é *Ilário Oba*⁵⁷. Eu sei que no Brasil não vocês têm o costume de dizer o nome do *orixá*, mas nós não temos esse tabu. Eu fui iniciado em 1972. Tenho oito *Xangôs*, antes de oito *Xangôs*, sou *Obá Oriatê*⁵⁸ da tradição *lucumí*⁵⁹, é minha posição dentro da religião. Para pôr em palavras, descrevo o que eu faço: eu sou mestre de cerimônias, ou seja, eu faço toda a função de iniciação junto ao *omolorixá*⁶⁰ e a *yibona* (*ollubona*)⁶¹ do futuro iniciado, da *iaô*. A *iyalorixá* faz sua função, a *yibona* faz a função dela, e eu começo a dirigir os rituais e depois eles continuam. Além disso, sou antropólogo e historiador e leciono neste momento na FIU (Universidade Internacional da Flórida), em Miami. Sou cubano criado em Nova York, Porto Rico e Venezuela, morando atualmente em Miami. Tenho 40 anos. Sou da quinta geração de sacerdotes da religião *lucumí*. Quinta geração *omolorixá*, ou seja, uma tradição familiar. Comecei em Nova York.

No começo do desenvolvimento da religião *lucumí*, éramos poucos; hoje somos muitos. Na última contagem que foi feita, o número estimado, em Miami, foi de aproximadamente cem mil iniciados.

⁵⁷ No Brasil, não é comum sacerdotisas e sacerdotes disserem o nome dos seus *orixás*. Entre os *lucumis*, essa é uma prática comum. Publicamos o nome com a autorização do entrevistado.

⁵⁸ Sacerdote encarregado de organizar e dirigir as cerimônias dos diversos rituais da tradição *lucumí*.

⁵⁹ No pelo qual os *iorubás* são conhecidos em Cuba. Segundo HERNANDEZ AFONSO (1994): “Numerosas etnias africanas foram introduzidas desde o início da colonização até o início do século XIX, destacando-se quatro grupo de escravos. Procedentes da região do Calabar estavam os chamados carabalies, denominação étnica que compreendia os povos *efik*, *bricano*, *ekoy*, *ibi*, *isuma* etc. Os congos, que agrupavam os povos *angola*, *agunba*, *bacongo*, *mondongo*, *mayombe* etc., procedentes dos territórios compreendidos desde o sul de Angola até os territórios do golfo de Biafra. Os *ararás* procediam do antigo Daomé, de notável influência *ewe-fon*. Vieram também os *iorubás*, pertencentes aos povos *oyó*, *epons*, *iyesá* *egguado*, *mossi* etc., conhecidos indistintamente na Venezuela como *lucuminos*, no Brasil como *nagôs*, e em Cuba como *lucumis*”. (192).

⁶⁰ Filho-de-santo.

⁶¹ Segunda madrinha ou padrinho durante o processo de iniciação da *iaô*. Equivalente à mãe-pequena, no candomblé brasileiro: *Ajibóna* – mãe criadeira; acompanha os iniciados na *camarinha*, durante o processo de iniciação.

Isso é, cem mil na área metropolitana de Miami. Em âmbito nacional, não conseguimos fazer uma contagem. Como no Brasil, também nos Estados Unidos as pessoas vivem no medo, com o estigma, com o prejuízo social e religioso, porque nos Estados Unidos têm mais brancos do que negros que praticam a religião. Muitos deles têm medo, não querem sair em público e admitir que praticam coisas de negros. Vocês brasileiros conhecem essa mentalidade. Agora que está começando a haver uma abertura na comunidade religiosa *lucumí* dos EUA.

A realização do 5º Congresso Mundial da Tradição e Cultura⁶² (1997), realizado aqui, não tem favorecido nossa organização, ele não tem feito nada por nós. Sua organização tem nos ignorado. Ela convidou *lucumis* de Nova York, mas a comunidade de Miami, que é a *Meca* da religião nos EUA, foi ignorada. Por razões políticas, espalhou-se a fofoca de que os *lucumis* cubanos não iriam participar. Esse é um processo político com muitos fios.

Panteão

Em Cuba, a reestruturação *lucumí* seguiu o padrão católico; dentro deste formato se introduz a religião *lucumí* no país. A religião tradicional *iorubá* em Cuba também é conhecida como *santeira*⁶³.

Santería é uma palavra pejorativa que usavam na Europa, especialmente na Espanha e Portugal, para referir-se ao catolicismo popular. De maneira pejorativa eles diziam: o que

⁶² A última versão (8ª) do Congresso Mundial da Tradição e Cultura do Orixá fora organizado em Cuba, em 2003, sob a presidência do babalaô Wande Abimbola. Os congressos anteriores foram realizados na Nigéria, Brasil e EUA.

⁶³ "Devido a objetivos obviamente econômicos, nesse período da escravidão o africano e seus descendentes foram submetidos a mecanismos de exploração, que intervieram desvantajosamente em suas culturas originais, repercutindo também no processo de transculturação, que, desde o início da colonização, vinha dando forma e estruturando a sociedade e a cultura cubanas. Se, em meio a essa realidade insular, fazemos notar o alcance numérico e cultural dos escravos *lucumis* em relação aos demais escravos trazidos para Cuba, cabe considerar quão significativo foi, nesse espaço temporal do século XIX, a presença deles no desenvolvimento e atuação no processo transcultural-deslocativo cubano. Em especial o pensamento religioso, de que eram portadores os escravos *lucumis* e seus descendentes, exercerá um papel determinante na cultura cubana, o qual se manifesta através de uma das religiões mais populares e vigente na Cuba de hoje, a *Santería* ou *Regla de Ocha*". (HERNANDEZ AFONSO, 1994: 192)

vocês praticam é *santeria*, por causa da adoração de estátuas e santos. Em Cuba, em meados dos anos 1950, é que a palavra *santeria* surgiu com mais força. Mas não se usou no princípio a palavra *santeria*. Usava-se a expressão *Regla de Ocha*. A expressão *santeria* é usada dos anos 1950 para cá, e essa expressão que foi acolhida nos EUA.

Mas a estrutura religiosa é a mesma, só que disfarçada: *Olofin*, *Olorum* e *Olodumaré*, são três nomes que se dão ao ser supremo, mas poucas pessoas sabem que o ser supremo não se chama *Olofin*. Meus estudos levaram a concluir que, no sistema *iorubá*, o menor vem primeiro e o mais velho fecha, é quem fecha, o último. Se você analisar, como se diz sempre, *Olofin*, *Olorum* e *Olodumaré*, entende-se que *Olofin* é o menor. Eu interpreto que *Olofin* é uma degeneração da palavra *Alafin*⁶⁴: nós lucumís somos muito *Oyó*⁶⁵. Dizia-se que o *Alafin* era a representação de *Xangô* na terra. Quem sabe, para preencher esse vazio que existia nos dois mundos do ser supremo - *Olorum* e *Olodumaré* -, para assumir, melhorar a trilogia católica, se introduziu *Olofin* como outro nome para *Deus*. Então, como se diz, genericamente o ser supremo é *Olofin*, mas se conhecem os três nomes em Cuba. O mais popular é *Olofin*, isso é influência *Oyó*, sem dúvida. Logo depois de *Olofin*, *Olorun* e *Olodumaré*, vêm os ancestrais, os antepassados; para nós o mais importante. Nós perdemos o culto de *egum*⁶⁶, os mascarados, entre outros, mas não se pratica o culto aos ancestrais

⁶⁴ Dono do Palácio. Também uma forma de invocação de *Xangô*; é o nome do rei de *Oyó*, na Nigéria.

⁶⁵ Cidade-estado *iorubá*, famosa pelo seu poderio militar, em tempos passados. *Xangô* fora o rei mitológico dessa cidade.

⁶⁶ No Brasil, na ilha de Itaparica, o culto de *baba egum*, com roupas típicas *iorubás*, ainda é praticado. Segundo BRAGA (1995): "A população permanente de Ponta de Areia é fundamentalmente constituída de descendentes de Eduardo Daniel de Paula, fundador do culto aos ancestrais, o culto de *babá egum*, e de tantos quantos estão vinculados àquela família por um complexo sistema de parentesco, seja por consaguinidade, afinidade, adoção ou compadrio. Acrescenta-se, ainda, os que se associam a essa família por laços de parentesco religioso, que se inter cruzam com os de parentesco prevalecente, para garantir-lhes quase o mesmo nível de aceitação no grupo familiar extenso. Ademais, o parentesco religioso desempenha importante papel nas relações sociais, mantendo-se como força dinâmica geradora e restauradora de determinadas tramas parentais, apenas identificáveis pela intermediação do culto à ancestralidade. Assim é, que certas relações de parentesco, distantes no tempo e no espaço, só são explicáveis com o intercurso das relações de parentesco religioso, evocadas pela comunidade iniciática a cada vez que episodicamente se reúne ou no período de festas cíclicas do calendário litúrgico. Em tais ocasiões, são relatados os acontecimentos marcantes da comunidade religiosa e lembrados os nomes de pessoas que se notabilizaram no seio da seita. Quanto ao parentesco religioso, serve de veículo para a transmissão, aos mais jovens, de algumas particularidades do saber iniciático e das experiências vividas pelos antigos membros do grupo. Destarte, um integrante da família, Daniel de Paula, pode, com relativa facilidade, referir-se a um parente de geração anterior. Utiliza, para tanto, o expediente de evocar compromissos formais que o referido indivíduo mantinha com o grupo religioso: o grau de parentesco que o situa em relação a um espírito ancestral, quem o iniciou, quem foi seu padrinho de iniciação etc. Assim, valendo-se do parentesco religioso, é possível reativar a

associado a esse culto, ou seja, o *egum* não vestido, e sem a prática de sacrifício. As diferenças para nós são os ancestrais de sangue e de pedra da religião. *Araorun*⁶⁷ são todos defuntos. Isso também é uma diferença muito leve, que nem todo mundo conhece. Entre os lucumís há pessoas que chamam um espírito protetor, do espiritismo *kardecista*, de *egum*, mas se conhecem as diferenças. No nível popular se usa uma só palavra: *egum*.

Depois, em hierarquia, para nós o importante é o *Eleguá*. Nós os chamamos *Eleguá*. *Exu* se refere melhor a um aspecto negativo. Mais ou menos a identificação de *Exu* é o “diabo”, mas não o consideramos o “diabo”. Consideramos uns malévolos, malignos, maliciosos, amigo de fazer trapanças, amigo de te enganar, de atravessar seu caminho, colocar obstáculos e esperar recompensas; ou seja, a mesma concepção do *iorubá*. Já *Eleguá* sabe-se que é o mesmo *orixá*, mas que se visualiza como um deus mais do que *Exu*. São criados iguais, sendo que *Eleguá* pode entrar na casa e o *Exu* fica fora.

Os lucumís têm muitos caminhos para *Eleguá*. São 121 caminhos e cada um com uma carga diferente, com diferentes elementos. Segue *Eleguá* em importância *Ogum*. Ou seja, na hierarquia do panteão, *Eleguá* e *Ogum* são os que consideramos os que abrem caminhos, com *Oxassi*, inseparável de *Ogum*. O *ofá*⁶⁸ vem na representação de *Oxassi*, que são os guerreiros. Neste sistema, *Oxassi* simbolicamente vive com *Ogum*. O assentamento⁶⁹ de *Oxassi* é mais complicado.

Depois há *Oxum*. Sua representação é o que mais se aproxima do *ibaori*⁷⁰ no sistema lucumí, isso porque *ibaori* se perdeu entre nós. O assentamento de *Oxum* tem todas as

lembrança, num processo associativo de imagens, símbolos e ocorrências sociais retidas no corpus da tradição oral do grupo religioso” (25-26)

⁶⁷ Povo do orun; ancestrais mortos.

⁶⁸ Representação do arco e flecha que acompanham o caçador.

⁶⁹ Representação física do *orixá* no *aiê*, com todos os elementos que o caracteriza: símbolos, cores, ferramentas, entre outros.

⁷⁰ Representação do *orí* da pessoa, iniciada ou não, no *aiê*. O *ibaori* do *aiê* é um duplo do *orí* no orun, sua representação no espaço sagrado. Segundo RAMOS (1999): “Por motivos desconhecidos, a consagração de *ibaori* (*Igba Orí*) se perdeu em Cuba. Com certeza, o culto de *orí* era universal no território *lucumí* no século dezenove. Seria altamente duvidoso que os escravos *lucumís* que chegaram a Cuba através do tráfico não tenham conhecimento deste aspecto de sua religião. Talvez devido a influência do catolicismo, a noção judaica-cristã de um anjo da guarda protetor teve mais força em Cuba, desprezando a força do *orí* e sua consagração. Todavia, muitos dos conceitos *iorubás* sobre *orí* sobreviveram e as práticas de oferendas a *orí*, animais e

propriedades de *ibaori*, ou seja, é a cabeça. Quando um *omorixá*⁷¹ morre, nós deitamos *Oxum*, para estudar o motivo da morte, logo depois se quebra e se despacha.

A forma que se estabeleceu para o panteão é a mesma usada para se cantar aos orixás nos rituais. Depois de *Eleguá*, canta-se para *Ogum*, *Oxum* e *Oxossi*. Depois vem *Erinlé* e a “*Abatam*”. “*Abatam*” é um orixá que vive com *Erinle*, o pescador de rio. Depois vem o orixá *Oko*, que é o deus da agricultura. Depois *Obaluaîê*. Depois chamamos *Oguê*⁷², que é o orixá que é associado a *Oko*, deus da agricultura e um orixá que vive com *Xangô*, que se representa com dois chifres de boi. Depois *Oke*⁷³, *Ibeji*⁷⁴, *Dada*⁷⁵, *Aganju*⁷⁶, separado de *Xangô*; depois *Obatala*. Nós os chamamos os orixás masculinos; e depois fechamos com os femininos, que vai de *Obatala*⁷⁷, *Obá* e *Euá*, *Oiá* ou *Iansã*, *Iemanjá*, *Oxum* e, penúltimo, *Orumilá*.

Da ordem que falei, se estivéssemos fazendo uma atividade para *Obatala*, por exemplo, tiraria *Obatalá* dessa ordem e terminaria depois de *Orumilá*. Dessa hierarquia se move *Obatalá* para o final e sempre será o último. Chamamos último o orixá que se está trabalhando, dependendo do elemento. Não é como no Brasil, que começam com *Ogum* e terminam com *Obatalá*⁷⁸.

Então, no panteão, pela hierarquia vem: *Olorum*, o ser supremo, *egum*, os ancestrais, *Eleguá* e os demais orixás. Essa é mais ou menos nossa hierarquia. Em Cuba se perde *Iyaláie*,

materiais vegetais, ainda que sem consagrá-lo como orixá, continua sendo um elemento intrínseco às práticas *lucumis*. (6)
Tradução livre do autor desta tese.

⁷¹ Iniciado na tradição *iorubá*.

⁷² Orixá patrono dos animais de cife. Vive com *Xangô*.

⁷³ Orixá das colinas, das montanhas e de tudo que é elevado.

⁷⁴ Orixás gêmeos: masculinos, femininos e duplos. Protege as crianças.

⁷⁵ No Brasil, cultuado como uma qualidade de *Xangô*.

⁷⁶ No Brasil, cultuado como uma qualidade de *Xangô*. Orixá da força física. Donos das energias terrenas e da potência que provoca os terremotos.

⁷⁷ Alguns *lucumis* cultuam *Obatalá* como orixá feminino. Em algumas regiões, em Cuba, ele é sincretizado com Nossa Senhora das Mercês.

⁷⁸ Entre os *nagôs*, essa cerimônia é denominada *xirê* (brincadeira). Nele, normalmente são invocados, pela ordem, os seguintes orixás (no *Ile Ase Iya Mi Agba*): *Orumilá*, *Lapeteku*, *Exu*, *Ogum*, *Oxossi*, *Olim*, *Erinlé*, *Logun-ede*, *Ossaim*, *Obaluaîê/Omotu*, *Oxumaré*, *Xangô*, *Oiá*, *Oba*, *Euá*, *Iemanjá*, *Nana*, *Odudua*, *Ogüan* e *Oxalufan*. No campo místico, ele tem a função de restabelecer a conexão entre o *orun* e *aiê*, abrir um portal; no cosmológico, invocar todas as energias que dão sustentação ao cosmo; no sociológico, a função de distribuir as responsabilidades sagradas; no pedagógico, assegurar a transmissão dos conhecimentos sagrados às futuras gerações.

se lembram mais não se veneram, porque se fazem rituais para aliviar os efeitos de *Iyalaié*⁷⁹, marcados pelo oráculo, para aliviar com os efeitos para os *araiye*.

Processo de Iniciação

A hierarquização sacerdotal, de baixo para cima, tem: o alheio, pessoa não iniciada que pode freqüentar a casa, consultar-se sem fazer nada, fazendo um ebó sem praticar a religião. Usa-se alheio ou termo genérico *aberikolá*, aquele que não tem nada feito, mas já está dando passo na religião. Normalmente o primeiro passo é pôr colares. Para nós mais ou menos é uma cerimônia equivalente ao batismo na religião católica: é o primeiro passo, é o primeiro passo dentro da regra *lucumí*, o *aberikolá* depois pode receber guerreiros⁸⁰, se é determinado através do oráculo que ele tem a necessidade de receber um *orixá*, pela sua saúde ou por outro motivo; podem chegar depois que passam pelo processo inicial a *iaô*. Como para os *nagós*, a *iaô* é uma pessoa iniciada que vai do tempo de um a sete anos; ou 16 dias, dependendo da casa. Durante esse tempo, ela anda vestida de branco, independente do *orixá* a qual foi consagrada.

Os três primeiros meses são os mais restritos. As mulheres usam um pano branco, igual ao pano da costa dos *nagós*; a cabeça coberta todo o tempo; todas as vasilhas de assentamento; os pés, e os colares. Ou seja, tudo o que recebeu nesse tempo de iniciação é coberto por um pano branco. O vestido das mulheres deve sempre ser abaixo do joelho; ou seja, se veste sempre de uma maneira reservada.

O homem é igual, com camisas de manga comprida, chapéu, colar, nos três meses iniciais. O homem feito com o *orixá* feminino não se recebe todas as vasilhas de assentamento. Ele recebe o assentamento de *Obatalá*, que é uma recipiente de metal branco ou prata.

⁷⁹ Grande Mãe Ancestral; Grande Mãe da Terra.

⁸⁰ Na tradição *lucumí*, os *orixás* guerreiros, obrigatórios no processo de iniciação, são: *Exu*, *Ogum* e *Oxossi*.

Dependendo do santo que tem feito, depois de um ano e sete dias, a *iaô* passa a ser *Olorixá*⁸¹. O *Olorixá* entra no quarto de santo, espaço sagrado permitido apenas aos iniciados, e vai aprendendo. Quando ele iniciar uma pessoa, se converte em *babalorixá* ou *iyalorixá*. Tipicamente, em nosso sistema, se você é iniciado você pode iniciar outras pessoas. Depois de cumprir um ano a *iaô* pode iniciar outra pessoa. Não tem que ter caminhos determinados para isso, como entre os *nagôs*. É possível a pessoas recém-iniciadas, cumprindo um ano, iniciar alguém. O mal disso é “cego dirigindo cego”, mas não tão fechado como no sistema *nagô*. Os *lucumis* não têm uma cerimônia de saída de santo como os *nagôs*. Para nós, há o *ita*⁸², o terceiro dia de iniciação. Nessa cerimônia se faz primeiro uma cerimônia a *Olodumaré*, que é uma oferenda com rezas. *Olodumaré*, logo depois vem *ita*, que é como se iniciar com cinco *orixás*. Esse é o dia que se dá nome ao santo, se tira os caminhos dos *orixás*, as qualidades dos *orixás* e sabe a vida da *iaô*, vida passada, presente e futura. O oráculo *lucumí* é muito diferente do oráculo *nagô*. Não me tome como arrogante, mas o nosso oráculo é muito mais forte, sobrevive mais o oráculo em Cuba do que no Brasil. Depois da *iyalorixá* e do *babalorixá*, está minha posição, *oriaté*. Tem mulheres também que são *oriaté*.

Isso, independente de se entrar em transe ou não. Para os *lucumis*, o transe não é importante. Nas cerimônias fazemos uma chamada, que se começa com o *Eleguá*, vai até o *orixá* titular; se veio tudo bem, se não veio perfeito também. Nem todo mundo nasce para entrar em transe; é a nossa explicação. Acredito que entre os *nagôs* seja igual.

⁸¹ Aquele que possui *orixá*.

⁸² Ritual no qual se diz à *iaô* como será sua conduta e quais serão suas novas atribuições religiosas. Segundo dia depois da iniciação no *orixá*, a *iaô* se veste de branco. Ele recebe seus parentes e amigos que a saúdam e depositam dinheiro em um recipiente colocado em frente a uma cadeira. Com esse dinheiro, se compra doces e frutas para o dia das frutas.

Atribuições Sacerdotais

Logo, dentro dessa hierarquia que acabo de falar, depois do *oriate*, o mundo dos orixás, é o mundo de *Ifá*. São dois mundos separados, funcionam em conjunto, se completam um ao outro e você pode manter suas atividades religiosas sem *babalaô*. Não é necessária a presença de um *babalaô* para desenvolver as atividades religiosas, para funcionar. Têm casas que trabalham com *babalaô*, e outras não. Depende do costume de cada uma. Não podem funcionar sem *oriaté*, sem *orixás*. *Babalaô* é uma opção. Por volta de 1800, havia alguns *babalaôs* em Cuba, mas não funcionavam. Eram poucos e viviam em seu mundo. Suas funções sacerdotais foram sendo limitadas, com o passar dos anos.

O *babalaô* também assenta os guerreiros. *Babalaô* entrega *Eleguá*, *Ogum*, *Oxossi* e *Oxum*. Ele pode entregar. Muitos *babalaôs* se consideram especialistas nesse campo. O *babalaô* pode fazer adivinhações, o *bori*⁸³ e funções principais dentro das iniciações, e vir a fazer a matança⁸⁴, e mais nada. Antigamente havia casas em que o *babalaô* vinha só para matar para os guerreiros, e depois o *oriate*, ou a madrinha ou o padrinho seguia para os demais *orixás*. Com o tempo, os *babalaôs* foram se empenhando em outras atividades, como fazem entre eles sempre, foram se metendo, e ultimamente fazem a matança completa. Mas tipicamente suas funções são com os guerreiros; é o campo deles. Dentro dos *babalaôs* está o *olowo*⁸⁵. A diferença entre o *olowo* os demais *babalaôs* é que ele não se inicia em *orixá*, e depois faz *Ifá*. Os outros fazem o que chamamos de “lavar santo”⁸⁶, mais ou menos como os *nagôs* fazem um assentamento sem bicho de quatro patas e sem *Ifá*. O *olowo* faz santo antes e, logo depois -- dependendo do tempo, ao cabo de três meses ou anos --, faz *Ifá*. Ou

⁸³ Cerimônia realizada para fortalecer o *orí* da pessoa. Segundo BENISTE: “O *orí*, em sua totalidade, é um objeto de culto. Possui toda a potencialidade do sucesso ou do fracasso, de tudo o que é bom ou ruim, e por esse motivo é que dá maior ou menor força à atuação do *òrisá* numa pessoa. Daí a razão do seu fortalecimento através de ritos especiais denominados *bori*, o qual é sempre a primeira obrigação que se faz numa pessoa de qualquer *òrisá*, antes de qualquer coisa que se faça ao *òrisá*. O *òrisá* está atrelado ao *orí*, e dele depende para uma maior ou menor ação junto à pessoa”. (1997: 142-143)

⁸⁴ Nome que se dá aos sacrifícios votivos.

⁸⁵ Função mais importante entre o *babalaôs*.

⁸⁶ Ritual que consiste em colocar numa esteira as ervas próprias para um determinado *orixá*, com a finalidade de fazer um *omiero* (água que acalma). Os sacerdotes responsáveis pegam as ervas e um pouco de água e, cantando, preparam essa água sagrada. Com ela lava todos os objetos que são a representação do *orixá*.

seja, faz a iniciação no orixá primeiro. Se seu *Ifá* determinar que ele tem caminho em *Ifá*, lhe é proibido funcionar como *olorixa*. Ele pode entrar no quarto do santo, pode ver, pode participar quanto há *Ifá* também; pode entrar no quarto, mas não faz nada dentro da cerimônia de *orixá*.. O *babalaô* que não fez iniciação em *orixá* não pode entrar no quarto, porque nunca atravessou essa cerimônia.

O sistema hierárquico tem muitas categorias, de acordo com os *orixás* que tenha recebido, dependendo dos anos que tem.

Hoje, tenho 26 anos de iniciado. Um santeiro com menos tempo de iniciação deve pedir minha bênção; um santeiro menor que eu tem que me respeitar - pela minha posição de *oriaté* -, se estou funcionando como *oriate*, porque sou o mais velho, também se diz *obá* pela posição que se desempenha.

Ibacêntrico

A Maria (Pimpa) d'Oxalá⁸⁷ diz que somos *ibacêtricos*. É verdade! Par os *lucumis*, o *ibá* e o *orixá* são extremamente importantes à cerimônia. Um não pode existir sem o outro. Eu tenho, na minha casa, meu quarto, sala, minha biblioteca, quarto do meu filho, mas eu tenho que ter em casa meu quarto de santo, que é deles; por um lado, a estrutura do terreiro é muito bonita, contém muitas coisas bonitas; por outro, nosso sistema tem benefícios, porque a igreja não está ali na esquina, está em casa. Se tenho algum problema, vou a *Xangô* e ele diz o que está acontecendo, vamos ver o que vamos fazer. Os *nagôs* se têm algum problema vão à casa de seu padrinho no terreiro, e espera que seu padrinho tenha um tempo para atendê-lo. Mas cada qual se desenvolveu com a sua necessidade, porém para nós é muito importante o nosso sistema, porque o *orixá* se converte não só em parte de nossa prática, como em nossa vida. Ele está conosco 24 horas. Como *oba*, eu

⁸⁷ Brasileira iniciada no Brasil, no rito *nagô*, mas hoje morando nos EUA.

ponho oferendas a *Xangô*, faço oferendas; tem 20 rituais que fazemos quando tenho um problema, uma necessidade, ao pé do *orixá*, diretamente.

Os *lucumis* montam o *orixá* na cabeça da pessoa, ela leva o *orixá* na cabeça. O que os *lucumis* perderam ou nunca tiveram, ou melhor, nas regiões, ou diferentes práticas: a prática dos *nagôs* de fazerem matança; os *lucumis* não fazem. A iniciação é uma parte depois, depois vem a matança, separada da iniciação; o *orixá* come; sua cabeça comeu uma noite antes. Quem sabe não exista entre os *nagôs* esse vínculo entre a cabeça e o *orixá*, entre os *lucumis* se criou esse vínculo entre a cabeça e o *orixá*.

Estrutura Sacerdotal

Os *lucumis* não têm uma classe sacerdotal, como tem os *nagôs*, não têm especialidades. Cada *olorixa* do sistema tem a forma de aprender o que está ao seu alcance, não está limitado a ser só *baba* ou *iya*. Por exemplo, em Cuba, lidar com *Erinle* é uma especialidade. Lá tinha um sacerdote que se chamava Carlos *Merenji Oxum Iyagba*. Quando você queria saber alguma coisa sobre o *Erinle*, tinha que ir à casa dele. Agora, adivinhação com o *dilogún*⁸⁸, qualquer *olorixá* pode fazer, seja *iyalorixá*, *babalorixá*, ou *olorixá*, qualquer um pode fazer. Tem que aprender a fazer. É ensinado. Aprende-se com um professor, com um processo de aprendizado. Antigamente, para aprender a jogar *caracol*, tinha que se sentar e levar anos aprendendo. Nos EUA, com a modernidade, muita gente está aprendendo com livros, que não é a mesma coisa. Os *olorixás* aprendem muito em *Ifá*, porque *Ifá* é com *odu*. Você joga *Ifá* e está vendo o *odu* que saiu. A *iaô* está escutando a conversa, os relatos dos *itans*⁸⁹ e o que

⁸⁸ Jogo de Búzios.

⁸⁹ Narrativas sagradas que permitem ao consulente identificar a resolução para o seu problema. "A cada orixá corresponde um conjunto de 18 búzios, com exceção de Eleguá, a quem pertencem 21. Esses búzios, do tipo cauri, são preparados previamente e consagrados. Nesse sistema de adivinhação são utilizados somente 16 búzios (*dilogún*), cujas jogadas somam 12 "letras", cada uma acompanhada de um refrão ou sentença que remete a vários mitos (*patakines*) [histórias dos orixás, mitos, que expressam diferentes caminhos, com procedimentos e atribuições]. Cada "letra" tem seu nome, e os orixás que "falam" através de cada uma deles (...)" (HERNANDEZ ALFONSO, 1994: 205).

se está conversando: as proibições, os aspectos positivos, o sopro que veio. Ou seja, vai aprendendo. As adivinhações não são limitadas aos *babalorixás* e *iyalorixá*.

O *oriaté* é especialista em adivinhações, com *dilogún*. Quando se tem dúvida, consulta-se o *oriate*. Exemplo: uma *iyalorixá* está consultando para um afilhado, e tem um problema que não consegue decifrar, ela procura um *oriate* para decifrá-lo.

No sistema *lucumí*, o *opele*⁹⁰ e o *ikin*⁹¹ não são jogos de *olorixá*. Os *opele* e *ikin* são instrumentos do *babalaô*. Esses são instrumentos especificamente de *babalaô*. O *dilogún* e o *obi* são dos *olorixá*, na África também é assim. Em Cuba, não tem *obi*⁹² nem *orobó*⁹³. Para conseguir *obi* e *orobó*, os *lucumis* tinham que depender dos marinheiros mercantes, que vinham da África e traziam um pouquinho. Eles eram guardados como se fossem tesouros, para irem na cabeça do iniciado, e serem usados para *axé*. Em Cuba, o coco substitui o *obi*. Parte-se o coco e divide-se em quatro pedaços, iguaizinhos ao sistema de *obi*. O africano adotou com o coco as mesmas posições do *obi*.⁹⁴

Versos Sagrados de Ifá

Os *Versos Sagrados de Ifá* são utilizados no processo de jogo. Jogamos várias vezes. Consultamos os versos adequados. Perguntamos se é *ire* (positivo) ou *oxobo* (negativo). Se *ire*, perguntamos que tipo de *ire*, se *oxobo*, a mesma coisa: *icu* (morte), *arum* (doença). Procuramos investigar o mais profundo possível; as pessoas esperam que adivinhemos tudo, senão se decepcionam e nos desprestigiam; as pessoas esperam que você diga tudo.

⁹⁰ Sistema com uma cadeia de metal, ou outro material consistente, com oito peças iguais, côncavas e convexas.

⁹¹ Sistema que utiliza um tabuleiro de madeira circular (tabuleiro de *Ifá*) e 16 *ikins*: frutos do dendezeiro (*Elaeis guineensis*).

⁹² Pequeno fruto de uso alimentar e sagrado. Um dos itens mais importantes do culto aos *orixás*, sendo indispensável em qualquer ritual. É usado nas oferendas e como recurso divinatório. Uma das espécies de *obi* é o *abata*, que possui quatro gomos em média. Detentor de *axé*, pode ser comido e oferecido aos *orixás*. Outra espécie de *obi* é *gbanja*, que possui apenas dois gomos e não serve para oferendas.

⁹³ Fruto sagrado, usado nos rituais, indispensável no culto de *Xangô*, mas utilizado também nos rituais de outros *orixás*.

⁹⁴ Esse sistema de consulta é o mais simples entre todos os sistemas cubanos. São utilizados quatro pedaços de coco, que ao cair dão cinco "letras" possíveis: quatro côncavos – *aláfa* (saúde): positivo, favorável e afirmativo; três côncavos e um convexo – *otawo*: favorável; dois côncavos e dois convexas – *elife*: resposta afirmativa; um côncavo e três convexas – *ocanan*: resposta negativa; quatro convexas – *oyekun*: negativa, funesta. No sistema *nagô*, as posições são parecidas.

Os *lucumís* preservaram a estrutura *iorubá*. Mas *iorubá* de *Oyó*, *Ijexá* e região. O grosso de *Ketu* foi para o Brasil. Os mesmos grupos que foram para o Brasil, foram para Cuba também: *iorubá*, *jejê* e *bantu*. Mas os padrões *lucumís* são *Oyó*.⁹⁵

São parecidas também [entre os *naçós* e os *lucumís*] as características dos *orixás* e de seus filhos: *Xangô* é o mulherengo, o menino lindo; *Oxum* é a “putona”, se diz que é livre, libertina, dona do amor; *Iemanjá* maternal; mas, como no mar, surgem os redemoinhos, seus filhos são considerados loucos; *Obatalá* são falsos, desconfiados; os filhos de *Ogum* são brutos, não só na inteligência mas na força; os filhos de *Oiá* não são maternais, porque não se interessam por filhos; *Euá* é o símbolo da virgindade; as filhas de *Oba* são levianas, fortes e masculinizadas; ela é considerada a mulher que aprendeu a lidar com as ferramentas e ensinou a *Ogum* o ofício de trabalhar com o ferro e criar ferramentas; ou seja, para os *lucumís*, *Oba* é uma guerreira. Porém, para os *lucumís*, o mais importante é o *odu* e não o arquétipo. Você pode ser de determinado *orixá*, mas é o *odu* que determina a sua conduta. O arquétipo não influi muito, porque a importância está no *odu*. O arquiteto é mais presente no nível popular, no vernáculo.

Oyocentrismo

Xangô ocupa a posição central. Os iniciados nesse *orixá* “moram” num trono. Já os iniciados nos guerreiros (*Eleguá*, *Ogum* e *Oxoss*) se sentam num pilão. Os sacerdotes de *Ijexá* usam o pilão somente para *Xangô*. *Iemanjá*, *Obatalá*, *Oxum* e *Oiá* usam uma cadeira consagrada. Parte do *oyocentrismo*. A saída de santo dos *naçós* é equivalente à apresentação da *iaô* ao tambor⁹⁶. Pode ser aos sete dias, aos vinte e um e pode ser em um ano: *Xangô*

⁹⁵ Segundo Miguel “Willie” Ramos, a exemplo do Brasil, em Cuba também teve um *Bamboxé Obitúkô*. Esse sacerdote *iorubá* teve um importante papel na reorganização religiosa dos *lucumís* na Ilhé caribenha.

⁹⁶ “Também durante esse primeiro ano, caso não se tenha apresentado aos tambores sagrados durante a cerimônia de iniciação, deve fazer sua apresentação aos *batá*. Este é um rito realizado no *igbodu*, onde o *iyabó*, vestido com seu traje cerimonial, se dirige em procissão com outros *iyabó*, até os *bata*, deposita uma oferenda e os beija. Geralmente o *iyabó*, enquanto dança para seu *orixá*, é possuído por ele”. (HERNANDEZ ALFONSO, 1994: 210).

novamente. Quando vamos lavar os *orixás*, *Xangô* sempre é *orixá* titular. Ou seja, se fôssemos fazer *Iemanjá*, a ordem para fazer seria: *Ossain*, *Eleguá*, *Obatalá*, *Oxum*, *Xangô* e *Iemanjá*. Se fôssemos fazer *Oxum*, seria *Eleguá*, *Obatalá*, *Oiá*, *Xangô* e *Oxum*. *Xangô* é sempre penúltimo. A luta que os *nagôs* conhecem entre *Xangô* e *Obaluaiê* para nós não existe. Eles são amigos. Quando um *olorixá* faz assentamento de *Obaluaiê*, *Xangô* tem que estar sempre ali e comer os galos antes de *Obaluaiê*. *Xangô* tem que comer antes.

Perdeu-se a hierarquia da realeza de *Oyó*, mas ela se mantém no nível religioso. Ou seja, a realeza de *Oyó*⁹⁷, a sociedade nunca permitiu que florescesse, mas dentro da hierarquia religiosa sim; *Oyó* está viva em Cuba.

A iniciação *lucumí*, o nosso sistema de iniciação, já foi descoberto, já foi encontrado, prova que *Oyó* também entrava com múltiplos *orixás* para a iniciação, como nós. Estou falando do antigo reino de *Oyó*, que não existe só em Cuba⁹⁸.

Aí há uma particularidade entre os Brasil e Cuba. No Brasil, os *nagôs* se incomodam quando alguém diz isso, mas essa é a verdade, porque para o Brasil foram os mais jovens, os mais fortes. Os velhos não foram para o Brasil. Poucas vezes traziam escravos velhos e as mulheres; isso é outra coisa que nos ajuda, porque as mulheres são importantíssimas na religião, tanto em Cuba como no Brasil. As mulheres vieram na última hora, porque não importavam as mulheres.

A partir do século XIX é que se dão conta de que a escravidão esta perdendo força e se procura um jeito melhor de tratar os escravos e reproduzir escravos, ao trazer

⁹⁷ "O império de *Oyó* foi o maior e mais importante de todos os reinos iorubá e o mais interessante entre aqueles que emergiram nas regiões costeiras da África Ocidental. Estes incluíam estados não iorubá, como o reino do Daomé e, por outra parte, não o integravam outras regiões iorubá como *Eketi* e *Ilesa*. Os autores consultados coincidem em assinalar seu surgimento por volta do século XIV, possivelmente entre 1388 e 1431, e o seu fundador foi *Oranian*". (...) "Entre os méritos que se atribuía a *Xangô* está o de conseguir a independência de *Oyó* de *Owu* e de mudar a sede do governo de *Okó*, onde havia vivido *Oranian*, para *Oyokoro* ou *Oyó Ajaka*, lugar muito mais fácil de defender" (ESPINO, 1993: 30). Tradução livre do autor desta tese.

⁹⁸ "Como personagem histórico, *Xangô* teria sido o terceiro *Alàáfin Oyó*, 'Rei de *Oyó*', filho de *Oranian* e *Torosi*, a filha de *Elompé*, rei dos tapas, aquele que havia firmado uma aliança com *Oranian*. *Xangô* cresceu no país de sua mãe, indo instalar-se, mais tarde, em *Kóso* (*Kossô*), onde os habitantes não o aceitaram por causa de seu caráter violento e imperioso; mas ele conseguiu, finalmente, impor-se pela força. Em seguida, acompanhado pelo seu povo, dirigiu-se para *Oyó*, onde estabeleceu um bairro que recebeu o nome de *Kossô*. Conservou, assim, seu título de *Oba Kóso*, que, com o passar do tempo, veio a fazer parte de seus *orikí*". (VERGER, 1981: 134).

mulheres, as sacerdotisas. Por isso a religião existe até hoje. Quem socializa é a mãe, não o pai. São as mulheres as responsáveis por termos hoje uma religião. Por isso se diz até hoje no Brasil e em Cuba que só as mulheres poderiam parir uma *iaô*, no princípio. Porque em Cuba também se criou esta crença: os homens não faziam santo, só as mulheres, as *iyalorixás*⁹⁹.

Fragmentos de uma História

Eu tenho problemas com os *iorubás*. Até os anos 60 eles desprezaram sua religião. Na década de 1960, somente 5% da Nigéria era tradicional. Foi em Nova Iorque, quando houve um encontro de *lucumí* cubanos e *iorubás* nascidos na Nigéria, é que os *iorubás* começaram a observar que nós, cubanos, conservamos a religião, e a partir daí começa todo um ressurgimento dos *iorubás* por sua religião, a religião dos irmãos iguais, pela ordenação religiosa. Entre os *lucumís*, estamos eliminando a palavra iniciação e aplicando ordenação. A palavra iniciação nos rebaixa ao nível de folclore.

A ordenação se dá desde quando se converte em *orixá*, mas, caso tenha dado certos passos dentro da religião, se colocou colares ou serviu algum *orixá*, se não me engano, isso não te compromete a ter que ordená-lo, mesmo que receba colares você pode viver toda sua vida sem fazer santo. A palavra iniciação, no contexto antropológico, não está sendo mal usada, uma vez que você realmente está se iniciando em uma religião.

⁹⁹ "Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado *Iya Omí Àse Áirá Intilé*, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha". (...) As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas, chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essa Assiká, no padê do qual falaremos mais tarde, teriam sido as fundadoras do terreiro de *Àse Áirá Intilé*. Iyalusso Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu. Iyanassô teria, pelo seu lado, viajado a Kêto, acompanhada por Marcelina da Silva. Não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou filha espiritual, isto é, iniciada por ela no culto dos orixás, ou ainda, se se tratava de uma prima sua. As opiniões são controversas e tomam-se objeto de eruditas discussões, estando porém todos de acordo em declarar que seu nome de iniciada era Obatossí". (VERGER, 1981: 28).

Nós cubanos, por algum motivo, nos perdemos no processo de aprendizagem antes da iniciação. Então chega uma pessoa que tem de fazer o santo. Se é uma pessoa que leva tempo na religião e sabe que tem que fazer o santo, automaticamente ela já vai estudando ou o padrinho vai preparando, mas a facilidade disso nos Estados Unidos tem prejudicado, no sentido de que se inicia o neófito mais rápido do que se deve. O fato de a aprendizagem surgir depois da ordenação tem suas vantagens e desvantagens. A desvantagem é lógica: uma pessoa ignorante que sai em uma semana é um sacerdote que pode consultar e fazer consulta. Mas a outra cara da moeda é que, em Cuba, escreveram. Então o iniciado tem acesso à literatura e, se é uma pessoa inteligente, depois de sete dias entende suas tarefas. Lê e memoriza, um sacerdote inteligente e religioso. Isso cria problemas éticos.

Os cubanos vão ao Brasil e adotam práticas brasileiras, para o bem e para o mal. Vi uma pessoa subjugar um *orixá*. Eu, que naquele momento não entendia tanto sobre os brasileiros como hoje, me perguntei como é possível uma mulher estar mandando em um *orixá*. Eu vi um *orixá* subjugado à *iyalorixa* e a um *olorixá*. Para mim, *Xangô* vem ao tambor e ele é quem manda, não eu. Os cubanos que chegam no Brasil, vêem isso e pensam que os brasileiros estão ficando loucos: Onde estão os *orixás*? – eles se perguntam. Isso me ocasionou muitos problemas, muitos conflitos. Eu pensava comigo: Não é possível, eles têm que abrir os olhos. Nós precisamos entender a evolução da religião em diferentes países, precisamos conhecer, o que significa entender para não ofender.

Lucumí

O termo *lucumí* surge na Costa Ocidental da África, no século XVI, quando os portugueses começaram a fazer mapas e toda uma área é descrita como território. Segundo meus compatriotas, essa é uma saudação que não se encontrava mais nas ruas, mas às vezes ouve-se “meu compatriota, meu irmão”. Era uma saudação comum a todos. Os espanhóis

que chegaram a Cuba classificaram como *lucumí* os que vinham daquela região. Mas *lucumí* é igual a *iorubá*. Sabe-se que *iorubá* não é um nome, a nomenclatura *iorubá* surge em 1850. Eles eram *Ojó, Ifě*. Mas o *lucumí* surge desta saudação e do conhecimento dos *iorubás*¹⁰⁰. O termo *lucumí* é anterior a *iorubá*. Porque *anago* era o nome que essa gente levava. É por isso que, no Brasil, são *anagos* e, por influência da região, somos *lucumí*.

¹⁰⁰ "O Termo *Yorùbá*", escreve S.O.Biobaku, "aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos". Ele acrescenta que, "além da língua comum, os *yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais construído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um mesmo nome". A.E. Ellis mencionou-o, judiciosamente, no título do seu livro *The yorùbá speaking people* ("Os indivíduos que falam *iorubá*"), dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência a ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a um território. (...) Os vocábulos "*nago*", "*anago*" ou "*inongo*" aparecem pela primeira vez na correspondência dos comandantes dos fortes ingleses, franceses e portugueses de Uidá, sem substituir entretanto o *Ayo* ou *Eyo*... (...) "*Lucumí*" e "*nago*" são os nomes pelos quais os *iorubás* são geralmente conhecidos, respectivamente em Cuba e no Brasil. A expressão "*anago*" é, no entanto, conhecida em Cuba: ela figura no título de um livro publicado por Lydia Caberá, "*Anago, vocabulário lucumí*", ou "*Iorubá tal qual é falado em Havana*", de onde se deduz que *lucumí* seria um nome de nação e *anago* o de sua língua. (VERGER, 1981, 12-14).

5.4.EQUIVALÊNCIAS UNIVERSAIS NA ORATURA DOS SACERDOTES

Nas entrevistas feitas com os sacerdotes José Tadeu de Paula Ribas (brasileiro) e com Miguel “Willie” Ramos (cubano), as equivalências universais – estrutura do panteão, sistema de divinação e sistema de iniciação religiosa – evidenciam simetrias e assimetrias. No aspecto geral, a anatomia religiosa reproduz os mesmos traços registrados na experiência africana. Nos aspectos singulares, há as marcas das experiências pessoais de cada sacerdote – formações religiosa e acadêmica -, e as marcas regionais de cada experiência. A magnitude, porém, das características gerais se sobrepõe às singulares e marca a identidade do complexo iorubá nas Américas.

Para a análise do material colhido, optou-se em adotar um sistema de marcação baseado nas palavras-chaves das entrevistas para formar as categorias analíticas, a partir dos pontos simétricos/assimétricos registrados em cada uma das *equivalências universais*.

5.4.1.ANÁLISE DA ENTREVISTA COM JOSÉ TADEU DE PAULA RIBAS

PANTEÃO

- Para mim o panteão *iorubá* é uma **estrutura aberta**. Faço uma distinção entre **orixá** e **eborá**. Tanto que vejo o *orixá* como aquele princípio não criado, de emanção direta de **Olodumaré**, enquanto vejo o *eborá* como princípio criado.
- A religião *iorubá* é **monoteísta**, pois os *orixás* são emanções de *Olodumaré*.
- Quando eu penso em **irúnmale**, eu penso em algo coletivo – quer dizer, um grande conceito coletivo que abarca tudo isso, genericamente abarca a todos.

- Basicamente hoje, embora você encontre referências nos **poemas de Ifá** e nos vários textos de vários *orixás Funfun*, cultuam-se *Olufan* e *Ogüian*. Para mim isso tem uma característica muito importante, porque são dois *orixás* que tiveram sentido no **início da criação** e provavelmente, pelo que tenho pensado deles, terão sentido até o **fim da criação**, por conta de suas características e do seu papel dentro do processo. Se eu pego *Ogüian*, que em *Ifá* é chamado de *Exunile Olodumaré* – o *Exu* da casa de *Olodumaré* – quando a criação estava por acontecer, nada havia sido criado, e no próprio *Olodumaré* havia a necessidade de que o **princípio dinâmico** se manifestasse, para que a criação se processasse; ou seja, que Ele saísse da sua inércia em direção ao movimento.
- *Exu* é impregnado por todas as **informações do projeto**; ele fiscaliza; ele é o grande inspetor. Ele é o grande zelador para que o projeto mantenha o curso, sua ordem e sua estrutura de organização. O tempo todo ele realimenta o sistema central com informações capazes de, a todo tempo, corrigir o curso, numa responsabilidade que é absolutamente **aética** em relação à criação, e absolutamente **ética** em relação a *Olodumaré*. Isso me parece a grande questão dessa visão ambígua de *Exu*: essa aparente *aeticidade* em relação a cada ser em particular e uma absoluta *eticidade* em relação ao global – porque, na realidade, o que importa é o global.
- Então, algo ou alguém ou alguma energia precisava fazer o papel e uma **emanação** do próprio *Olodumaré* faz esse papel. Essa emanação é o próprio *Oxagüian*. Ele vai e faz o primeiro movimento, que é chamado *Ofurufu* ou *Ofururu*. *Ogüian* faz o primeiro movimento que gera separação. Por conta disso, ele é chamado por *Ifá* de *Exunile Olodumaré* – o *Exu* da casa de *Olodumaré*, aquele que faz para *Olodumaré* o papel de *Exu*. O papel que *Exu* viria a fazer depois, para o resto da criação. Porém, quem faz o primeiro movimento da criação é *Oxagüian*.
- O segundo é *Olufan*. Qual é a grande representação de *Olufan*? Ele é o grande pai das águas e água no sentido de **fertilidade**. Nós dizemos em *Ifá* que ele é o responsável pela chuva; ele fertiliza permanentemente a terra. Enquanto houver vida ou a vida fizer sentido nesta criação, ele vai estar presente. É papel dele a

- fecundidade do sistema**, é papel dele manter este planeta permanentemente fértil, é papel dele manter esta vida permanentemente em potência — então ele vai fazer sentido até o final. Eu me lembro de como *Ifá* chama essa chuva. *Ifá* diz que *Olodumaré* faz cair sobre a terra uma chuva de *Ofá* uma chuva de *Ogô*, o semên, aquele que fertiliza a terra. Essa expressão *Ofá* é muito importante, porque o *Ofá* não é só o símbolo do caçador, mas é uma transposição do símbolo do *Ogô*, aquele que faz efetivamente a terra ser fecundada. Era isso que eu discutia com uma pessoa de *Oxossi* e ela achava uma loucura e dizia que *Ofá* é o arco e flecha, e eu dizia que *Ifá* chama a chuva de *Ofá*, cada gota de chuva é *Ofá* — ou seja, *Ofá* como símbolo do membro que fertiliza a terra, que traz vida, que faz o semên penetrar na terra, como uma seta, como uma flecha que rasga.
- Se eu pegar um dos caçadores, em particular *Oxossi*, *Ifá* chama *Oxossi* de “o chefe da congregação de *Ogum*”, esse é o título que ele recebe. Eu acho que isso tem uma conotação muito interessante porque, na medida em que define *Ogum* como um **princípio maior** e abrangente, também define que esse princípio se manifesta através da ação dos *odés*, onde eu entendo que os *odés* tenham exatamente esse papel: o papel do movimento em agrupar os homens, em organizar os homens, em unir os homens. Eu digo sempre que a família é uma benção de *Odé*. Essa organização familiar que nós temos como primeiro movimento de organização de pessoas é um movimento de *Ode*. O segundo movimento é o da união dos caçadores, por isso que, para mim, essa coisa de *orixás* caçadores é um símbolo; e é por isso que eu digo que, enquanto houver homens no universo, esse **princípio associativo** de *Odé* estará presente nos seus vários espaços e segmentos — isso o distingue. Em uma conversa sobre *Ibualama*, que para muitas pessoas no Brasil é considerado uma qualidade de *Oxossi*. Na **tradição africana**, *Ibualama* não é um *eborá*, *Oxossi* é um *eborá*. O que os tornam comuns é esse princípio de *Odé*, e vejo que muitos *orixás* considerados qualidades de *Oxossi* no Brasil, passam pelo mesmo processo. Na realidade são energias diferentes, são energias independentes com papel bem definido e específico e que, ao invés de serem agrupadas sob o grande princípio de *Odé*, terminaram sendo agrupadas debaixo dessa energia chamada *Oxossi*. O meu sentimento é de que existe uma certa confusão nesse conceito, para mim todas elas estão ligadas a esse princípio associativo: o princípio do encontro,

do ajuntamento de forças e esforços. Para mim esse é o grande princípio de *Odé*, princípio associativo, e é o que nos une a uma luta, a um desejo comum, a um sonho comum.

- Quando penso em *Ogum*, que é uma reflexão toda voltada para o desenvolvimento tecnológico, eu acrescento um espaço, acho que um desenvolvimento espiritual, o movimento do homem no sentido mais profundo, mais amplo da palavra, é papel desse princípio de *Ogum*. Não acredito que *Ogum* seja aquele princípio que leva o homem das cavernas apenas ao espaço, mas que *Ogum* é o princípio que leva o homem do reino animal ao espiritual. Aquilo que você chamaria de *cristificação*, o desenvolvimento espiritual é papel desse princípio *Ogum*. O que assusta um pouco é o fato de que, entre esses dois princípios de *Ogum*, parecer existir um certo descompasso. Os avanços tecnológicos são maiores e ocorrem de forma mais perceptiva do que os avanços de natureza espiritual. Então você pensa como essa energia não dá uma **ordem harmônica** para essas duas caminhadas. Essa é a visão que eu tenho de *Ogum*.
- No panteão, vou separar *Ossaim* um pouco, por conta de *Ifá*, pelo fato de *Ossaim* ser muito ligado a *Ifá*. Ele tem um papel que nós podemos chamar de **primordial** e que, de certa forma, o retira de qualquer grupo particular e dá a ele um caráter mais amplo.
- *Omolu* tem uma certa propriedade. Quando se cultua *Omolu* com a natureza que nós cultuamos *Nanã*. Historicamente, as nações que cultuam *Omolu* não cultuam *Nanã*. No Brasil houve um pouco de **distorção**, onde *Omolu* terminou se confundindo com *Obaluaiê* e terminaram sendo qualidades de um mesmo *orixá*. Para nós, *Omolu* é um *orixá* duplo, onde está presente uma polaridade masculina e onde está presente uma polaridade feminina, e para nós *Omolu* é o grande responsável pelos **processos de transformação** ligados à vida e morte, renovação, por isso ele é duplo. Pois, se eu penso no processo de morte, eu posso pensar num processo que tem uma dessas polaridades. Eu não posso esquecer que morte para nós é masculina. *Iku* é masculino, e eu não sei porque no Ocidente morte é feminina, eu acho que cabe até uma avaliação porque essa diferença deve ser muito significativa.

- Como eu tenho essa visão de *Omolu*, *Obaluaiê* fica mais fácil para mim. Ele entra como o grande senhor do mundo no sentido mais positivo da palavra; ainda que associado à epidemia, à peste, me parece que essa associação passa muito mais por disfunção ou desequilíbrio do homem com a natureza e com o ecossistema. Então o reverso é a epidemia. A praga é a cobrança que a terra faz pelo desrespeito, é a cobrança que a terra faz contra a agressão, é a cobrança que a terra faz por uma relação de não harmonia, de não integração com o sistema. Para mim ele está muito associado à **prosperidade**. Ao fato de o mundo em que você habita ser pródigo, rico e ter tudo para lhe oferecer, desde que você esteja integrado a ele. O *axé* da minha casa é *Obaluaiê* e *Oxum*. Toda vez que eu faço *Olubajé*, o resultado é prosperidade, é **riqueza**, é **fartura**, é tudo o que louva e busca com todo *orixá*. Uma vez eu tive uma discussão muito séria com uma pessoa de *Obaluaiê*, porque ela disse que é um *axé* de miséria. Eu lhe respondi que se fosse um *axé* de miséria eu não teria construído a casa. O *axé* aqui é *Obaluaiê*, não é *Exu*, não se planta *Exu* em *axé*. *Exu* é o meu *orixá*, é o dono da casa, é o meu *Eledá*, mas não é o *axé* da casa. O *axé* é *Obaluaiê*. Eu não posso dizer que é uma casa de miséria, aliás eu nunca pude dizer isso. Ele é o ambiente no qual essa caminhada do homem acontece e no qual as relações do homem e os princípios da criação se processam; ele é essencialmente esse ambiente, é o **princípio ambiental**, por isso o “Rei do Aiê”. Ele é o ambiente em que as coisas acontecem; ambiente em que a vida acontece, em que os equilíbrios e os desequilíbrios acontecem, em que a **ordem** e a **desordem** podem acontecer, dependendo da sua relação de harmonia com esse ambiente. Não é para punir, no sentido cristão, mas é a contrapartida de um **desequilíbrio**. Ela é a contrapartida de uma desordem do homem na sua relação com o ambiente.
- Já *Oxumaré* eu amo de paixão. Nesse entendimento nosso, em que *Oxumaré* é uma **qualidade** de *Omolu*, eu sou obrigado a pensar o seguinte: nesse processo de transformação vida/morte, *Omolu* representa *Oxumaré* e é aquela parcela ligada diretamente ao homem. Tem um mito em *Ifá* que diz que *Oxumaré* era um *babalaô* que fazia muito bem aos homens, curava, fazia muitos benefícios, era muito amado; e, um dia, *Olodumaré* precisou de um tratamento e o requisitou. Ele se saiu tão bem que *Olodumaré* disse que ele não voltaria mais para o *aiê* (terra), porque queria os

serviços dele permanentemente. Mas ele se negou, pois não podia abandonar os homens, por mais que ele quisesse, por maior prazer que era estar junto de *Olodumaré*, a obrigação dele era estar junto com os homens. *Olodumaré* disse que estava tudo bem e ficou combinado que, a cada três anos, *Oxumaré* se manifestaria no céu de forma visível e o *axé* se derramaria pela terra.

- Outro *orixá* que faz parte desse complexo é *Euná*. Para se falar em *Euná*, é preciso se falar um pouco sobre *iyami*, como **princípio feminino**. Acho que se trata *Euná*, no Brasil, com muita displicência. Eu me remeto a algumas rezas que falam um pouco da natureza dela. Tem uma reza que diz que ela é senhora da madrugada, dona da madrugada, a mãe da madrugada. Madrugada não é no sentido daquele momento em que a noite passa a ser dia, mas em que os espíritos da noite se encontram em oposição à luz, oposição à luminosidade. Então isso me traz toda uma associação, uma coisa uterina, seja do mistério da vida, seja do mistério da geração, mas também potência de morte. Dos sete rios que as *iyamis* beberam a água, quando chegaram à terra, um era o rio *Euná*.
- Se nós pegássemos uma linha na qual a história da humanidade estivesse contida, nós começaríamos essa linha com *Ogun*; num segundo momento, *Oxossé*; e, num terceiro momento, *Xangô*. Eu tenho a noção do princípio que impulsiona a humanidade na caminhada (*Ogun*); depois vem *Odé*, que marca o princípio associativo entre os homens; e, no terceiro momento, *Xangô*, que marca o **princípio da organização** e da estruturação da autoridade entre os homens.
- *Xangô* surgiu nesse momento. Quem trouxe *Xangô* para o *aiê* foi *odu Okaran Meji*, que é um *odu* de isolamento, que é o isolamento próprio da **autoridade**; e, naquele momento, se ouviu pela primeira vez no mundo *Kawó-Kabiyèsilé*. Essa expressão, “vossa majestade”, pela primeira vez se ouviu no *aiê* quando *Okaran* trouxe *Xangô* para o mundo, definindo aí o quanto a autoridade está associada a esse princípio. Agora, a autoridade surge a partir da organização, organização social. Ela surge no momento em que a caça deixa de ser nômade, por ser um movimento. Se você pensar num movimento social, nessa caminhada que nós estamos fazendo, vai pensar que quando *Odé* surge, que é o princípio associativo, ele retira os homens

do convívio familiar; e a grande dona da família e da terra passa a ser a mulher, pois é quem fica na retaguarda, pois os homens vão para a caça, que é nômade, sendo obrigados a ficarem longe por meses.

- *Oiá* para mim está associada à questão que eu chamaria de arejamento, mesmo quando eu penso nela em termos de *Egum*, um princípio ligado à morte, ao encaminhamento de morte. Porque o que acontece é o seguinte: em algumas regiões da África, em assentamentos de *Xangô*, tem algo de *Oiá* como princípio feminino e é indissolúvelmente ligado ao princípio masculino de *Xangô*. Das três mulheres dele, ela é a mais marcada por essa relação macho-fêmea. Quando penso *Xangô* como princípio organizativo de estrutura, eu penso em *Oiá* como **princípio de arejamento** desse processo. Porque quando eu associo *Oiá* ao vento, eu penso em vento que tira o pó das coisas; toda vez que eu encontro *Oiá* associada a *ori* eu encontro ela sendo associada a um *ori* que se renova, eternamente jovem, permanentemente limpo, arejado. Se você pegar as rezas e cantigas dela que a ligam à questão do *ori*, elas sempre fazem essa representação. Sempre que eu vejo alguma referência a *Oiá*, eu penso assim: *Oiá Ori*: “aquela que é eternamente bela, jovem”, mas não no sentido da juventude física, mas do permanente arejamento, da atualização, de estar sempre à frente. Então, é como se eu dissesse o seguinte: toda organização tem um princípio de envelhecimento que é inerente. Trazer *Oiá* para junto, é a garantia da vitalidade do sistema, é o que garante para *Xangô* que o sistema que ele organiza ou que ele representa é um sistema capaz de ser permeável, permanentemente, às mudanças e à atualização.
- *Oxum* é a **mãe da humanidade**, mesmo daqueles que não acreditam nela. Ela é a genitora por excelência. Ela não é parte, não é mãe de um pedaço de humanidade. Em relação aos homens, não tem um *orixá* que tenha essa abrangência. É uma abrangência que independe da vontade do indivíduo e independe da vontade da própria *Oxum*. Não é algo que ocorra como uma relação consentida por qualquer das partes: é uma relação de princípio. Ela é o **princípio gerador** de toda a humanidade. Ainda que possa em determinado momento não gostar desse papel. *Oxum* gerou *Logum-Edé*, ou *Oxetua*.

- Eu acho complicado, às vezes, você conseguir distinguir bem claramente essa coisa de *Iemanjá* e de *Oxum*, no nível de princípio gerador da vida. Mas talvez uma coisa que facilite é quando eu penso que *Iemanjá* é mãe de tudo o que é primordial, é mãe de *Exu*, de *Ogum*, de *Oxossi*. Tem uma reza dela que diz assim: “do teu ventre, do teu útero, saiu *Ogum*, saiu *Oxossi*”. Então quando eu penso naquilo que precede a humanidade, que é primordial no sentido mais essencial, de geração das condições adequadas para que essa humanidade se formasse e garantisse a sua caminhada, eu penso em *Iemanjá*, como **princípio mais genérico da vida**. É por isso que ela traz *Ogum* e *Oxossi*. Em todo momento que a humanidade precisa de um princípio novo é ela quem gera, nunca pensando no homem em particular, mas no ser humano.
- *Orunmilá* eu só consigo enxergar dentro de uma **visão trinitária** de *Olodumaré*. Porque todos os textos que você encontra dizem que *Orunmilá* estava presente no momento da criação, não existe um texto que fale diferente. O fato de dizer que algo estava **presente no momento da criação** é dizer que esse algo precede à criação, que ele é anterior à criação.
- Você começa a **pesquisar**, foi quando eu cheguei em *Ela Omo Osin*, que é o terceiro elemento neste conjunto. *Elá* também é chamado “aquele que é rei como *Olodumaré*”, “aquele que é rei como *Orunmilá*”. Os três acabam recebendo títulos que referenciam um ao outro, que vão fazendo essa intercessão, essa ligação, e aí você começa a formar um sistema, começa a enxergar esse *Deus* numa teologia muito próxima da teologia hindu e cristã, em que existem essas três figuras. *Deus* só cria porque ele é trinitário, pois se ele fosse uno ele não criava, ele era incapaz de gerar; e onde, ao mesmo tempo, vamos dizer assim, que esse *Olodumaré*, esse “Deus Pai”, manifesta o desejo de criar, o primeiro ato que faz é sair de em si mesmo.

Palavras-chave

1	Aética
2	Autoridade
3	Desequilíbrio
4	Desordem
5	Distorção

-
- 6 Eborá
 - 7 Emanação
 - 8 Estrutura aberta
 - 9 Ética
 - 10 Fatura
 - 11 Fecundidade do sistema
 - 12 Fertilidade
 - 13 Fim da criação
 - 14 Informação do projeto
 - 15 Início da criação
 - 16 Irunmalé
 - 17 Mãe da Humanidade
 - 18 Monoteísta
 - 19 Olodumaré
 - 20 Ordem
 - 21 Ordem harmônica
 - 22 Orixás
 - 23 Pesquisar
 - 24 Poemas de Ifá
 - 25 Presente no momento da criação
 - 26 Princípio de arejamento
 - 27 Princípio ambiental
 - 28 Princípio associativo
 - 29 Princípio dinâmico
 - 30 Princípio feminino
 - 31 Princípio genérico da vida
 - 32 Princípio gerador
 - 33 Princípio maior
 - 34 Princípio de organização
 - 35 Processo de transformação
 - 36 Qualidade
 - 37 Riqueza
 - 38 Tradição africana
 - 39 Visão trinitária
-

Resumo

O panteão *iorubá* é uma estrutura aberta, em processo de desenvolvimento permanente e com um princípio dinâmico. Sua organização religiosa é monoteísta. Ela tem como ponto alto do seu sistema uma trindade formada por *Olodumaré*, *Orunmilá* e *Ela Omo Osin*, na qual *Olodumaré* é o centro. Abaixo dessa trindade, tem os *irunmalés*, divididos entre os *orixás* (emanações de *Olodumaré*) e os *eborás* (criação de *Olodumaré*). *Orixás* e *eborás* surgem e desaparecem, de acordo com as circunstâncias históricas. Eles são princípios organizadores do projeto sagrado de *Olodumaré*, no plano ascendente, e princípios organizadores das atividades humanas, no plano descendente. Nessa tarefa, as entidades *iorubás* têm uma relação ética com o projeto sagrado e aética em relação ao indivíduo. Essa é a visão da tradição africana e da pesquisa sacerdotal e acadêmica feita junto aos *Poemas Sagrados de Ifá*.

SISTEMA DE DIVINAÇÃO

- Eu tomei contato pela primeira vez com **Ifá** com a vinda, pela primeira vez ao Brasil, do **babalaô** do *King*. Naquela oportunidade, eu me iniciei em *Ifá*. Um ano depois, na minha obrigação de *Ifá*, ele voltou ao Brasil e disse: “Olha, estou voltando um ano depois, mas não só para te dar a obrigação, vim para cumprir algo que *Ifá* pediu na sua iniciação, que é passar para você um **oye** no **sacerdócio** de *Ifá*, porque é do seu *odu* e *Ifá* impôs”. Junto com isso, eu recebi o **Osu** de *Ifá*, que era do *babalaô* e que estava com ele há 64 anos, e ele deu para mim.
- Em *Ifá* você vê muito isso. Você pega aqueles **versos**, aqueles **poemas de Ifá** muito antigos, você vai encontrar referências aos *orixás* que nem se ouvem mais, mas se fala.
- Eu parto da crença de que o jogo foi passado aos homens por desejo de *Olodumaré*, que *Orunmilá* trouxe o sistema como uma **forma de comunicação**. Mas eu acho que o primeiro ponto buscado com essa forma de comunicação, não era você conversar com *Olodumaré* nem com seus *orixás*, mas era você conversar com você, com o seu *orí* – ou seja, se eu venho de uma realidade em que o meu *orí* contém

todos os elementos que explicam minha vida e que definem a minha caminhada, como eu faço para **conversar comigo mesmo**?

- O segundo é me mostrar, me contextualizar nesta grande viagem. No primeiro momento, eu me encontro e no segundo eu me **contextualizo**. Qual é o meu papel? Com quem eu me relaciono? O que se espera de mim? Onde eu estou no desvio? Na caminhada e com o sistema.
- Nesse processo, o papel do *babalaô* é o de **condutor**.
- Para isso, vai ter jogos melhores, do ponto de vista não do jogo em si, mas da acessibilidade que o jogo dá. Eu não diferenciaria muito, embora se dê uma certa graduação, entre **ikin** e **opele**, para mim a grande diferença que existe entre um e outro é a questão da praticidade. O *ikin* é considerado um jogo de primeiro nível; o *opele* é considerado de um nível mais baixo. Mas eu acho que o que distingue os dois é a praticidade. Porque na mesma questão que o *opele* te responde numa jogada, o *ikin* te responde num número maior de jogadas, e é claro que qualquer um deles não é superior ao jogo de **búzios**, no sentido de acesso às informações. Por quê? Porque o *búzio* me permite acessar dezesseis gavetas de informações - que são os **dezesseis odus** principais - e qualquer um deles me permite acessar **duzentas e cinquenta e seis gavetas**. Portanto, eu desço num nível de aprofundamento da questão bastante superior, num nível de **precisão** e de abordagem muito superior.
- Para o *babalaô*, o **universo** está todo qualificado em *duzentas e cinquenta e seis* plantas ou estruturas. Se eu comparar com uma construção, se eu pegar uma planta daquelas de engenharia, são *duzentas e cinquenta e seis* que definem o processo e o **projeto da criação**. Eu enxergo assim: num primeiro momento, o sistema como mais fechado, mas sobre o qual cada *odu* tem uma malha de abordagem. Por consequência, a combinação entre eles vai te definindo um quadro, sempre gerará um outro *odu* que está contido nos 256.
- A formação do *babalaô* é um processo exaustivo de **memorização**, e — até confesso —, feliz ou infelizmente, os *babalaôs* que você conhece não têm nenhuma capacidade de reflexão, porque essa capacidade foi exaustivamente utilizada para a

memorização. Mas eu até vejo que isso era correto numa **cultura oral**. O que garantiu esse **sistema oracular** foi a memória, passada de geração para geração. Acho que, no mundo moderno, nós podemos começar a mudar. Agora, quando o *babalaô* joga e um determinado *odu* se apresenta, o que faz ele escolher essa e não outra história, se o número de histórias dentro do *odu* é enorme? É que cada *babalaô* conhece um número muito grande de histórias dentro de cada *odu*, e cada história se refere a um aspecto em particular do *odu*. O que faz ele escolher exatamente a que cabe a você?

Palavras-chave

- 1 Babalaô
 - 2 Búzios
 - 3 Condutor
 - 4 Contextualização
 - 5 Conversar comigo mesmo
 - 6 Cultura oral
 - 7 Dezesseis odus
 - 8 Duzentas e cinquenta e seis gavetas
 - 9 Forma de comunicação
 - 10 Ifá
 - 11 Ikin
 - 12 Memorização
 - 13 Oye
 - 14 Opele
 - 15 Osu
 - 16 Poema de Ifá
 - 17 Precisão
 - 18 Projeto de criação
 - 19 Sacerdócio
 - 20 Sistema oracular
 - 21 Universo
-

Resumo

O sistema divinatório *iorubá* é uma forma de comunicação com o *orí* do consulente. O condutor dessa comunicação é o *babalaô*, sacerdote com *oye* para essa função sagrado. Ele exerce sua função utilizando-se do sistema de *ikin*, *opele* – sistemas exclusivos dos *babalaôs* – ou *búzios*. Os dois primeiros têm maior capacidade de divinação em relação ao segundo. Nos dois sistemas, acessa-se os dezesseis *odus* principais. Porém, para acessar os 256 *odus* do sistema, o que implica uma grande capacidade de memorização, faz-se necessário a utilização do *ikin* ou *opele*. O tabuleiro de *Ifá* é a representação do universo. Ele contém o projeto da criação e as suas possibilidades. O sistema oracular *iorubá* baseia-se na cultura oral e suas interpretações são reflexões feitas a partir dos Poemas de *Ifá*.

SISTEMA DE INICIAÇÃO

- Ficou faltando só a **minha iniciação**, que teve alguns percalços e, na época, era uma iniciação que eu imaginava que correria pelas mãos de quem estava me ajudando durante todo aquele processo, me orientando naquele processo todo.
- “Você, na realidade, é filho de *Exu*, mas você tem que ser feito *Logun-edé*”; ou: “Tudo bem, a gente faz *Exu*, mas tudo vai para *Logun-edé*, vai o cabelo para *Logun-edé*”. E *Exu* dizia: “Não!”. Isso terminou no momento em que fui **abrir um jogo** com a pessoa que me assessorava para marcar a iniciação
- É como se eu fosse igualmente **iniciado em A, B, C, D, E, F**. E, naquela época, a gente definiu: vamos iniciar em *Exu*. Quem se inicia em *Exu*, por toda uma relação de *Exu* com *Obaluaiê*, se inicia em *Obaluaiê*. *Logun-edé*, pelo *oye*. Quem se inicia em *Logun-edé*, se inicia também em *Oxum*. Eu disse: “Então eu quero me iniciar em *Oxumaré*. Esse eu quero me iniciar por escolha, por amor”. O King falou: “Bom, então se você se iniciar em *Oxumaré*, você tem que se iniciar em *Oxossi*, para que esse quadro fique completo”. *Oxossi* é um orixá muito ligado à minha ancestralidade. Depois de iniciado nesses seis *orixás*, alguns anos depois acabei me iniciando em *Omolu*, do qual, no entendimento africano, *Oxumaré* é uma qualidade. E aí me iniciei em *Omolu*, com uma *Iyalorixá Tapa*: Ela me iniciou em *Omolu*.

- A iniciação para mim traz o sentido de te **transformar em sagrado**. Você como corpo, ser humano, se fazer sagrado pelo encantamento do *orixá* em você; se capacitar a uma caminhada mais segura e mais instrumentalizada na direção de você mesmo e na direção de *Deus*. Mesmo que você faça mais de um orixá, como é a visão africana, o que você tem é uma primeira célula, ou seja, o primeiro *orixá* que você planta define a rede ou a malha, ele dá a matriz a partir da qual os outros *orixás* vão se organizar.
- A sua luta é nesse espaço e a iniciação faz parte fundamental disso. Eu acho que essa preocupação no **processo iniciático** tem que existir. Para mim, o processo iniciático é uma ponte fantástica na sua caminhada em direção a você mesmo.
- Há ainda uma segunda coisa: ela incorpora você a um grupo facilitador dessa caminhada, que é particular e individual, e em nenhum momento deve te fazer perder de vista que essa viagem é coletiva, não é uma viagem só sua, mas é uma viagem da humanidade, na qual cada um tem um espaço de responsabilidade; e aí vem um outro pilar básico da nossa religião, que é a questão do **egbe**, da vivência em comunidade, da relação comunitária; tanto que eu não faço aqui uma saída.
- Na iniciação, há uma primeira questão com a qual o sacerdote se defronta, que é o conflito entre **poder e dever**. Acho também que qualquer grau de *axé* que é transmitido te define uma condição de poder. Eu posso fazer coisas, nos mais variados graus, eu posso fazer. A partir daí, parece que ninguém pensa mais em nada. Quando a responsabilidade inerente ao *axé* implica na segunda questão, que é responder: eu devo? Porque poder fazer não significa que eu deva fazer, e é o que eu acho que acaba tocando toda **questão ética do sacerdócio** da nossa religião, e a própria relação dos sacerdotes com os *orixás* e com as pessoas, porque poder não é algo discutível, a partir da hora em que o **axé é transmitido**.
- O processo de iniciação implica, além da **transição do sagrado para o profano**, numa **ética de responsabilidade absoluta**.
- A iniciação traz essa idéia. Não é pelo processo iniciático em si, mas é quando eu levo em conta qual é o seu **destino**.

- O iniciado faz parte de um **povo escolhido**.
- Eu acredito que todo iniciado é, de certa forma, um sacerdote; é o primeiro nível do sacerdócio. Ele passa a ter uma responsabilidade que ultrapassa até ele mesmo, aí você vai ter outros **níveis de sacerdócio**; mas, do meu ponto de vista, todo iniciado é sacerdote.
- A iniciação é um percurso em direção à **religiosidade**. Na realidade, o processo pessoal de desenvolvimento levaria você a ser um ser religioso; o fato de você ser um ser religioso não remete você a uma vida religiosa, restrita e exclusivamente à casa de *axé*.

Palavras-chave

1	Axé é transmitido
2	Abrir o jogo
3	Destino
4	Egbe
5	Ética da responsabilidade absoluta
6	Iniciado em A, B, C, D, E, F
7	Minha iniciação
8	Níveis de sacerdócio
9	Questão ética do sacerdócio
10	Poder e dever
11	Povo escolhido
12	Processo iniciático
13	Religiosidade
14	Transição do sagrado para o profano
15	Transformar em sagrado

Resumo

A iniciação é um processo de transição do profano para o sagrado. O iniciado torna-se um ser sagrado, com a transmissão do *axé*. O processo iniciático é desencadeado pelo sistema oracular. É o jogo divinatório que fornece as informações básicas para a iniciação. Ela implica uma ética absoluta junto ao sagrado. A partir desse processo, a pessoa iniciada

passa a fazer parte de um povo escolhido. Sua trajetória em direção à religiosidade não se dá sozinha. Essa caminhada se faz de forma coletiva, dentro da sociedade, do *egbe*. Dá-se então o exercício do sacerdócio em um dos seus níveis, já que todo o iniciado é um sacerdote. A partir daí, a ética do iniciado coloca ante ele a responsabilidade de saber distinguir entre o poder e o fazer. Nem todo mundo que sabe pode fazer uso dos seus conhecimentos ante o sagrado. Essa é uma das questões fundamentais que se colocam para o iniciado no sacerdócio *iorubá*.

5.4.2. ANÁLISE DA ENTREVISTA COM MIGUEL "WILLIE" RAMOS

PANTEÃO

- Em Cuba, a **reestruturação** *lucumí* seguiu o **padrão católico**; dentro deste formato se introduz a religião *lucumí* no país. A **religião tradicional iorubá** em Cuba também é conhecida como *santeira*.
- Mas a **estrutura religiosa** é a mesma, só que disfarçada: **Olofin, Olorum** e **Olodumaré**, são três nomes que se dão ao ser supremo, mas poucas pessoas sabem que o ser supremo não se chama *Olofin*. Meus **estudos** levaram a concluir que, no sistema de *iorubá*, o menor vem primeiro e o mais velho fecha, é quem fecha, o último.
- Logo depois de *Olofin, Olorun* e *Olodumaré*, vêm os **ancestrais**, os antepassados; para nós o mais importante.
- Depois, em hierarquia, para nós o importante é o *Eleguá*. Nós os chamamos *Eleguá*. *Exu* se refere melhor a um aspecto negativo. Mais ou menos a identificação de *Exu* é o "diabo", mas não o consideramos o "diabo". Consideramos uns malévolos, malignos, maliciosos, amigo de fazer trapaças, amigo de te enganar, de atravessar seu caminho, colocar obstáculos e esperar recompensas; ou seja, a mesma **concepção do iorubá**.
- Segue *Eleguá*, em importância *Ogum*. Ou seja, na **hierarquia do panteão**, *Eleguá* e *Ogum* são os que consideramos que abrem caminhos com *Oxossi*, inseparável de *Ogum*.
- Depois há *Oxum*. Sua representação é a que mais se aproxima do **ibaori** no sistema *lucumí*, isso porque *ibaori* se perdeu entre nós.
- Depois de *Eleguá*, canta-se para *Ogum, Oxum* e *Oxossi*. Depois vem *Erinlé*, o pescador de rio. Depois vem o **orixá Oko**, que é o deus da agricultura. Depois *Obaluaiê*. Depois chamamos *Ogué*, que é o orixá associado a *Oko*, deus da agricultura

e um *orixá* que vive com *Xangô*, que se representa com dois chifres de boi. Depois *Oke*, *Ibeji*, *Dada*, *Aganju*, separado de *Xangô*, depois *Obatala*.

- Nós os chamamos os *orixás masculinos*; e depois fechamos com os **femininos**, que vão de *Obatala*, *Obá* e *Ená*, *Oiá* ou *Iansã*, *Iemanjá*, *Oxum* e penúltimo, *Orumilá*.
- Então, no panteão, pela hierarquia, vem: *Olorum*, o **ser supremo**; *Egum*, os ancestrais; *Eleguá* e os demais *orixás*. Essa é mais ou menos nossa hierarquia. Em Cuba se perde *Iyalaié*, se lembram mais não se veneram, porque se fazem rituais para aliviar os efeitos de *Iyalaié*, marcados pelo oráculo, para aliviar os efeitos para os *araiye*.
- São parecidas também [entre os *nagôs* e os *lucumis*] as **características** dos *orixás* e de seus filhos: *Xangô* é o mulhereengo, o menino lindo; *Oxum* é a “putona”, se diz que é livre, libertina, dona do amor; *Iemanjá* maternal, mas, como no mar surgem os redemoinhos, são filhos são considerados loucos; *Obatalá* são falsos, desconfiados; os filhos de *Ogum* são brutos, não só na inteligência mas na força; os filhos de *Oiá* não são maternais, porque não se interessam por filhos; *Ená* é o símbolo da virgindade; as filhas de *Oba* são levianas, fortes e masculinizadas; ela é considerada a mulher que aprendeu a lidar com as ferramentas e ensinou a *Ogun* o ofício de trabalhar com o ferro e criar ferramentas; ou seja, para os *lucumis*, *Oba* é uma guerreira.

Palavras-chave

1	Ancestrais
2	Características
3	Concepção iorubá
4	Estudos
5	Estrutura religiosa
6	Feminino
7	Hierarquia do panteão
8	Ibaori
9	Masculino
10	Olofin, Olorun e Olodumaré
11	Orixá

12	Padrão católico
13	Reestruturação
14	Religião tradicional iorubá
15	Ser supremo

Resumo

A reestruturação da religião tradicional *iorubá* em Cuba seguiu o padrão da estrutura religiosa católica. Foi a igreja que forneceu o modelo pelo qual se orientar a estrutura *lucumí*. Nessa estrutura religiosa, há a figura do ser supremo, condição de uma religião monoteísta. No topo dessa hierarquia encontra-se o ser supremo, com três nomes distintos: *Olofin*, *Olorun* e *Olodumaré*. Na hierarquia do sistema, a seqüência é: ser supremo, ancestrais, Eleguá e os demais *orixás*. Eles guardam características similares às características da concepção *iorubá*. Essas entidades se dividem em *orixás* masculinos e *orixás* femininos. Entre eles, apenas o assentamento de *Oxum* se assimila ao um *ibaorí*, segundo os estudos feitos sobre a tradição *iorubá* entre os *lucumis*.

SISTEMA DE DIVINAÇÃO

- Logo, dentro dessa hierarquia que acabo de falar, depois do **oriate**, o mundo dos *orixás*, é o **mundo de Ifá**. São dois mundos separados, funcionam em conjunto, que se completam um ao outro e você pode manter suas atividades religiosas sem **babalaô**. Não é necessária a presença de um *babalaô* para desenvolver as atividades religiosas, para funcionar. Tem casas que trabalham com *babalaô*, e outras não. Depende do costume de cada uma.
- O *babalaô* também assenta os **guerreiros**. *Babalaô* entrega *Eleguá*, *Ogum*, *Oxossi* e *Oxum*. Ele pode entregar. Muitos *babalaôs* se consideram especialistas nesse campo. O *babalaô* pode fazer **adivinhações**, o **bori** e funções principais dentro das iniciações; e vir a fazer a matança, e mais nada.
- Dentro dos *babalaôs* está o **olowo**. A diferença entre o *olowo* e os demais *babalaôs*, é que ele não se inicia em *orixá*, e depois faz *Ifá*. Os outros fazem o que chamamos

de “lavar santo”, mais ou menos como os *nagôs* fazem um assentamento sem bicho de quatro patas e sem *Ifá*. O *olowo* faz santo antes e logo depois, dependendo do tempo, ao cabo de três meses ou anos, faz *Ifá*. Ou seja, faz a **iniciação** no orixá primeiro. Se seu *Ifá* determinar que ele tem **caminho em Ifá**, lhe é proibido funcionar como *olorixá*. Ele pode entrar no quarto do santo, pode ver, pode participar, quando há *Ifá* também; pode entrar no quarto, mas não faz nada dentro da cerimônia de *orixá*. O *babalaô* que não fez iniciação em *orixá* não pode entrar no quarto, porque nunca atravessou essa cerimônia.

- Agora, adivinhação com o **dilogún**, qualquer *olorixá* pode fazer, seja *iyalorixá*, *babalorixá*, ou *olorixá*, qualquer um pode fazer. Tem que aprender a fazer. É ensinado. Aprende-se com um professor, com um **processo de aprendizado**. Antigamente, para aprender a **jogar caracol**, tinha que se sentar e levar anos aprendendo.
- Os *olorixás* **aprendem muito em Ifá**, porque *Ifá* é com *odu*. Você joga *Ifá* e está vendo o *odu* que saiu. A *iaô* está escutando a conversa, os **relatos dos itans** e o que se está conversando: as proibições, os aspectos positivos, o sopro que veio. Ou seja, vai aprendendo. As adivinhações não são limitadas aos *babalorixás* e *iyalorixás*.
- O *oriaté* é **especialista em adivinhações**, com *dilogún*.
- No sistema *lucumí*, o **opele** e o **ikin** não são jogos de **olorixá**. Os *opele* e *ikin* são instrumentos do *babalaô*. Esses são instrumentos especificamente do *babalaô*. O *dilogún* e o **obi** são dos *olorixá*; na África também é assim. Em Cuba não tem *obi* nem **orobó**. Para conseguir *obi* e **orobó**, os *lucumís* tinham que depender dos marinheiros mercantes que vinham da África e traziam um pouquinho. Eles eram guardados como se fossem tesouros, para irem na cabeça do iniciado, e serem usados para **axé**. Em Cuba, o **coco** substitui o *obi*: Parte-se o coco e divide-se em quatro pedaços, iguaizinhos ao sistema de *obi*. O africano adotou com o coco as mesmas posições do *obi*.
- Os **Versos Sagrados de Ifá** são utilizados no processo de jogo. Jogamos várias vezes. Consultamos os versos adequados. Perguntamos se é *ire* (positivo) ou

axobo (negativo). Se *ire*, perguntamos que tipo de *ire*, se *axobo*, a mesma coisa: *icu* (morte), *arum* (doença). Procuramos investigar o mais profundo possível; as pessoas esperam que adivinhemos tudo, senão se decepcionam e nos desprestigiam; as pessoas esperam que você diga tudo.

Palavras-chave

1	Adivinhações
2	Aprenderem em Ifá
3	Axé
4	Babalaô
5	Bori
6	Caminho em Ifá
7	Coco
8	Dilogún
9	Especialista em adivinhação
10	Guerreiros
11	Ikin
12	Iniciado
13	Jogar caracol
14	Mundo de Ifá
15	Obi
16	Odu
17	Olorixá
18	Olowo
19	Opele
20	Oriaté
21	Orobo
22	Processo de aprendizado
23	Relatos dos itans
24	Versos Sagrados de Ifá

Resumo

Em Cuba, o mundo de *Ifá* está separado do mundo dos *orixás*. Entre os *lucumís*, todos os *olorixás* podem fazer o jogo de búzios, caracol. Os jogos de *ikin* e de *opele*, porém, são

especialidades dos *babalaôs*. Eles podem também assentar os guerreiros (*Eleguá*, *Ogum* e *Oxossi*) e fazer *bori*. Entre eles, os mais capacitados no sistema de adivinhação são os *olowos*. Os *oriatés* são especialistas do jogo denominado *dilogún*, jogo com 16 búzios. Além desses instrumentos de adivinhação, entre os *lucumís* utilizam-se os jogos de *obi* e *orobô*. Porém, em razão da falta desse material na ilha, desenvolveu-se o jogo do coco, dentro dos mesmos padrões do jogo de *obi*. Os caminhos de *Ifá* são determinados pelos *odus*, conhecidos por intermédio dos *Versos Sagrados de Ifá*. Os *itans* preservados na tradição *lucumí* são importantes veículos para o aprendizado dos *alorixá*.

SISTEMA DE INICIAÇÃO

- Eu **fui iniciado** em 1972. Tenho **oito Xangôs**, antes de oito *Xangôs*, sou *Obá Oriaté* da tradição *lucumí*, é minha posição dentro da religião.
- Normalmente o primeiro passo é **pôr colares**. Para nós mais ou menos é uma cerimônia equivalente ao batismo na religião católica: é o primeiro passo, é o primeiro passo dentro da regra *lucumí*, o **aberikolá** depois pode **receber guerreiros**, se é determinado através do oráculo que ele tem a necessidade de receber um *orixá*, pela sua saúde ou por outro motivo; podem chegar depois que passam pelo processo inicial a **iaô**. Como para os *nagôs*, a *iaô* é uma **pessoa iniciada** que vai do tempo de um a sete anos; ou 16 dias, dependendo da casa. Durante esse tempo, ela anda vestida de branco, independente do *orixá* a qual foi **consagrada**.
- Dependendo do santo que tem feito, depois de um ano e sete dias, a *iaô* passa a ser **Olorixá**. O *Olorixá* entra no quarto de santo, espaço sagrado permitido apenas aos iniciados, e vai aprendendo. Quando ele iniciar uma pessoa se converte em **babalorixá** ou **iyalorixá**.
- Os *lucumís* montam o *orixá* na cabeça da pessoa, ela leva o *orixá* na cabeça. O que os *lucumís* perderam ou nunca tiveram, ou melhor, nas regiões, ou diferentes práticas: a prática dos *nagôs* de fazerem matança, os *lucumís* não fazem. A iniciação é uma parte depois, depois vem a matança, separada da iniciação; o *orixá* come; sua cabeça

comeu uma noite antes. Quem sabe não exista entre os *nagôs* esse vínculo entre a cabeça e o *orixá*; entre os *lucumís* se criou esse **vínculo entre a cabeça e o orixá**.

- A iniciação *lucumí*, o nosso sistema de iniciação, já foi descoberto, já foi encontrado, prova que *Oyó* também entrava com **múltiplos orixás para a iniciação**, como nós. Estou falando do antigo reino de *Oyó*, que não existe só em Cuba.
- A **ordenação** se dá desde quando se **converte em orixá**; mas, caso tenha dado certos passos dentro da religião, se colocou colares ou serviu algum *orixá*, se não me engano, isso não te compromete a ter que ordená-lo, mesmo que receba colares você pode viver toda sua vida sem fazer santo. A palavra iniciação, no contexto antropológico, não está sendo mal usada, uma vez que você realmente está se iniciando em uma religião.

Palavras-chave

1	Aberikolá
2	Babalorixá
3	Consagrada
4	Converte em orixá
5	Fui iniciado
6	Iaô
7	Iyalorixá
8	Múltiplos orixás para a iniciação
9	Ordenação
10	Pessoa iniciada
11	Pôr colares
12	Receber guerreiros
13	Vínculo entre a cabeça e o orixá

Resumo

Entre os *lucumís*, há um processo de aproximação com a religião. No complexo, a pessoa que não passou por nenhum processo iniciático chama-se *aberikolá*. Essa pessoa não tem nenhum compromisso com a religião. A seguir, caso seja indicado por *Ifá*, a pessoa passa pela cerimônia de “pôr colares”. Ainda sem passar pelo processo de iniciação, ele pode mais tarde receber os assentamentos dos guerreiros (*Eleguá*, *Ogum* e *Oxossi*). Quanto a pessoa se inicia, ela passa à condição de *iaô*, recém iniciado. Durante um tempo, que pode variar de casa para casa, a *iaô* passa à condição de *olorixá*. Há um vínculo entre a cabeça dele e o *orixá* ao qual se consagrou. Nesse processo de ordenação religiosa, o iniciado pode se iniciar em múltiplos *orixás*. Realizadas suas obrigações pós-iniciação, independente do tempo de iniciado, o *olorixá* pode iniciar outra pessoa. A partir daí, esse *olorixá* converte-se em *babalorixá* ou *iyalorixá*.

5.5. Da memória coletiva à coletivização da memória

Nos relatos orais dos sacerdotes, evidenciam-se as anatomias gerais das *equivalências universais*. Cada um dos gomos que compõem essas equivalências – panteão, sistema divinatório e sistema de iniciação religiosa – expõe suas simetrias e assimetrias em relação ao modelo africano. Nas falas e reflexões, os dois sacerdotes fazem referências aos *Versos Sagrados de Ifá*, à religião tradicional africana – entendida aqui como a religião de matriz *iorubá* –, à concepção africana do universo e aos poemas sagrados. Essa narrativa sacerdotal está plasmada sobre o conhecimento dos versos sagrados. Os versos dão a base matricial da reflexão religiosa e litúrgica do *babalaô* José Tadeu de Paula Ribas e do *Oriaté* Miguel “Willie” Ramos. A construção teológica dos religiosos faz-se com base nesses poemas, por

inteiro ou aos pedaços. As narrativas tecem uma teia de compreensão das equivalências e dos seus papéis no conjunto do sistema civilizatório de matriz *iorubá*, nas dimensões transcendentais e imanentes.

PANTEÃO

A base católica que moldou as experiências religiosas de matriz *iorubá* nas Américas circunscreve as fronteiras das reflexões dos sacerdotes. Nos dois casos relatados, a religião católica margeia as narrativas, ou como fator de formação religiosa ou como modelo de reestruturação do complexo africano. Ora ele serve como base para a reflexão teológica, ora como modelo matricial de organização. Em ambos os casos, os sacerdotes afirmam a vocação trinitária do sistema *iorubá*.

Num relato, o sistema tem como ponto central as figuras míticas de *Olodumaré*, *Ela Omo Osin* e *Orúnmilá*, conforme os relatos sagrados de *Ifá*, e no outro as figuras de *Olodumaré*, *Olofin* e *Olorun*. Nas narrativas dos sacerdotes, as figuras desempenham papéis diferentes para suas reflexões. Elas, porém, aparecem em números de três elementos geradores do cosmo *iorubá*. Para o *babalaô* Ribas, *Olodumaré*, *Ela Omo Osin* e *Orunmilá* interagem-se de tal forma que dão início ao processo de criação cósmica. Já o *oriaté* Miguel atribui as três figuras míticas conhecidas no complexo *lucumí* ao desconhecimento de parte da estrutura religiosa. Mas racionaliza o papel de cada uma das figuras dentro da concepção *iorubá* de distribuição hierárquica por precedência: dos mais velhos para os mais jovens. No seio dessa visão trinitária, os dois sacerdotes destacam o caráter monoteísta da religião.

A afirmação do caráter monoteísta da religião de matriz *iorubá* é um fator de destaque. Nos dois relatos, apesar do aspecto trinitário, os dois sacerdotes convergem para

o monoteísmo. A figura central do sistema é *Olodumaré*. Ele é o ser supremo inquestionável nas falas sacerdotais. *Olodumaré* é o epicentro do qual emanam todos os elementos fundamentais à criação e aos desempenhos sacerdotais. Mesmo quando há uma certa equidade das figuras míticas do universo cosmológico iorubá nas reflexões, ambos sacerdotes reafirmam o caráter monoteísta da estrutura religiosa de matriz iorubá. *Olodumaré* é o centro nervoso do sistema e se desdobra pelo conjunto das atividades de transcendência e imanência. Na visão do *babalaô* Ribas de Exu, evidencia-se uma noção de projeto, plano, programa de criação.

Dentro dessa visão, *Olodumaré* surge como o centro gerador das informações, que permitem o funcionamento do sistema e seus desdobramentos. *Olodumaré* é o princípio maior desse sistema em movimento. A noção de movimento é comum nos dois relatos. Ela aparece de forma mais evidente no relato de *babalaô* Ribas de Exu. Mesmo quando o *oriaté* Miguel fala em estrutura, ele não a concebe de forma rígida e fossilizada. A noção de sistema aberto transpira pelas bordas das narrativas.

Os dois sacerdotes, coerentes com a visão dinâmica do sistema, evidenciam que a estrutura do sistema iorubá, nos dois casos, agregou ou rejeitou elementos culturais do contexto histórico no qual se moldou. Além disso, as divindades do panteão iorubá surgem como elementos funcionais. Elas cumprem uma função junto ao projeto geral de *Olodumaré* e da humanidade. Esse movimento perpétuo do sistema aberto promove rupturas e transformações. Elas são reelaboradas e incorporadas ao conjunto do sistema.

A mesma noção atravessa a estrutura panteônica do sistema. Ela tem *Olodumaré* no pico da sua hierarquia e é constituída por um conjunto de forças cósmicas que dão equilíbrio ao sistema. Nos dois casos, há uma hierarquia de organização dessas energias: *Olodumaré*, energias cósmicas ordenadoras do sistema – *irúnmale*, *orixás* e *eborás* – e os ancestrais – divinizados ou egunizados.

Em simetria com as narrativas dos *Versos Sagrados de Ifá*, o *babalaô* Ribas de Exu distingue as figuras dos *orixás*, *eborás* e *irunmalés*. Para ele, os *irunmalés* são as figuras genéricas que habitam o *orun*, os *ara orun*. Eles englobam tanto os *orixás* como os *eborás* e, pressupõe, os ancestrais, como destaca o *oriaté* Miguel de Xangô. Já os *orixás* são apresentados como emanção de *Olodumaré*, pedaços do ser supremo. As demais deidades apresentam-se como criados pelo ser supremo. Essa ordem dá ao sistema uma coerência funcional. Mais: evidencia dois universos em correspondência contínua.

Os *iorubás* reivindicam o universo sagrado em duas dimensões: *orun* e *ayê*. No primeiro, habitam as energias cósmicas controladoras do projeto da criação. No segundo, os seres humanos que são apresentados como cooperadores no plano sagrado da criação. Nas duas entrevistas essa estrutura complementar se mostra dinâmica, em permanente transformação. Uma rede de forças sustenta esse projeto. Nele, ordem e desordem, harmonia e desarmonia, equilíbrio e desequilíbrio têm fronteiras tênues, mediadas pelo *axé* de *Olodumaré*, suas forças auxiliares – *irunmalés*, *orixás* e *eborás* –, os ancestrais e os seres humanos, co-autores no projeto de criação.

Essas forças cósmicas são aéticas em relação ao indivíduo. Elas são, porém, éticas em relação ao projeto da criação. Algumas dessas forças – *Exu*, *Ogum*, ancestrais – são marcadores éticos desse matriz civilizatória. A ética dessas forças expressa-se por vários princípios que regulam a relação dinâmica entre os seres sagrados e a humanidade: princípios dinâmicos, da fertilidade do sistema, associativo, da prosperidade, da riqueza, ambiental, feminino, masculino, organizacional, de autoridade, de arejamento e gerador.

Os princípios são os marcadores éticos do sistema. Alguns estão ligados de forma intrínseca às energias cósmicas – fertilidade do sistema e de geração sistêmica –, outros à humanidade – ambiental – e todos às duas dimensões: energias cósmicas e humanidade. Esses princípios fornecem ainda os estereótipos, que migram das características das

deidades para as pessoas identificadas com cada uma, ou mais de uma, das energias controladoras da criação.

DIVINAÇÃO

No campo da divinação, as entrevistas projetam quatro núcleos entrelaçados: as funções precípua da divinação na civilização *iorubá*, os mediadores dessa função oracular, os mecanismos da divinação e os instrumentos que propiciam a comunicação entre o sagrado e o profano.

Apesar da utilização dos termos divinação e adivinhação como sinônimos, ambas entrevistas salientam que o sistema oracular *iorubá* é divinatório. Ou seja, ele revela para a pessoa que o consulta o plano cósmico do consulente. O tabuleiro divinatório apresenta-se como o espaço capaz de fornecer informações às deidades e à humanidade sobre seu papel na criação. O jogo divinatório coloca o consulente – entidades sagradas ou humanidade – ante os seus desígnios, suas possibilidades, suas potencialidades, suas vocações. O sistema não adivinha o papel de cada protagonista; ele evidencia o papel que cada um terá dentro do sistema e do plano traçado por *Olodumaré*. Para a execução de magna tarefa há um corpo sacerdotal específico, iniciado para tal função.

Na tradição *iorubá* a figura responsável pela divinação é o *babalaô*, o pai do segredo. Ele é iniciado e treinado para essa função, durante anos de exercício e aprendizados permanentes. O sacerdote deve ter revelado pelo jogo sagrado o seu *oye*, sua função, seu papel. Nas entrevistas, o condutor desse saber sagrado recebeu vários nomes: *babalaô* – figura que, a rigor, nunca desapareceu do cenário religioso *iorubá* na tradição *lucumí*, mesmo quando seu papel fora “secundarizado” no sistema --; o *olowo* – cargo sacerdotal em nível

elevado do *babalaô* –; o *oriaté* – especialista na divinação dentro da tradição *lucumi* –; e os *olorixás* preparados para esse ofício.

Os *Versos Sagrados de Ifá* e as grandes narrativas sagradas – *itans* – são as ligas metálicas que criam os canais de comunicação do sistema divinatório. Eles fornecem as experiências exemplares de deidades e de humanos que servem de modelo para os consulentes. São esses conhecimentos ancestrais que permitem aos condutores do oráculo *iorubá* a divinação, a comunicação do consulente com os *orixás*, os ancestrais e com o seu *orí*, como fora definido o jogo divinatório, em caráter geral. O sistema coloca os consulente ante ao seu próprio destino e desígnio.

Apesar dos modernos sistemas de aprendizado, como o texto escrito, o sistema de divinação é permeado pela cultura oral. Há um mestre que fornece informações sagradas ao discípulo, ao aprendiz. O veículo desse aprendizado é a memorização. O condutor desse processo divinatório ensina ao seu discípulo a memorização dos *odus*, dos seus significados, sua interpretação, os *ebós* necessários e os procedimentos para se atingir a meta traçada pelo oráculo.

Para acessar esse mundo de informações, o condutor da divinação conta com a decifração de dezesseis receptáculos primordiais, depositários do universo de conhecimento da civilização *iorubá*, os *odus*. Os dezesseis *odus* primários contêm o conhecimento do complexo tradicional *iorubá*. Eles se combinam entre si e produzem mais 240 *odus* secundários, ou filhos, e formam a totalidade do conhecimento do plano da criação e dos papéis que cada elemento – deidades e humanidade – têm a cumprir nesse projeto.

Esse universo sacerdotal, como evidenciou-se nas duas entrevistas, é apartado do universo religioso dos *orixás*. O sistema divinatório de *Ifá* é um mundo à parte. Os seus sacerdotes têm iniciação dentro de um complexo específico. Ela não dá ao iniciado o

direito de transitar entre os mundos do *orixá* e o mundo de *Ifá*, a não ser que seja iniciado nos dois mundos religiosos; separados pelo sacerdócio, pelo sistema de iniciação, pelas responsabilidades, procedimentos e deveres sacerdotais. Esses iniciados têm à sua disposição uma manancial de instrumentos que permitem essa comunicação sagrada.

No mundo dos *babalaôs*, os instrumentos fundamentais são: o jogo de *ikin* e o *opele*. Ambos instrumentos reservados ao exercício sacerdotal do *babalaô*. O primeiro jogo é considerado o jogo fundamental em *Ifá*. Os *ikins* – semente de dendezeiros com quatro olhos – são “batidos” nas mãos do *babalaô* e seus resultados marcados no tabuleiro de *Ifá*. Dessas marcações surgem os *odus* e, a partir daí, suas interpretações, de acordo com os versos memorizados pelo *babalaô*. O *opele* é um sistema tão eficiente quanto os *ikins* mas, segundo os entrevistados, economiza tempo de divinação. O instrumento comum a vários níveis sacerdotais é o búzio.

Adotado como sistema de divinação mais popularizado, o sistema dos búzios é facultado a sacerdotes – mulheres e homens – com iniciação e aprendizado nesse campo. Três outros instrumentos foram apontados como parte desse sistema de divinação: o *obi*, o *orobô* (dois frutos africanos) e o coco, utilizado de forma inovadora no sistema *lucumí*, em substituição ao *obi*. Esses três sistemas são utilizados com frequência ao pé do *orixá*, de preferência durante os atos sagrados internos.

INICIAÇÃO

O corpo sacerdotal que irá ao encontro das deidades do panteão e terão suas funções sacerdotais designadas pelo oráculo é constituído por intermédio da iniciação no complexo religioso de matriz *iorubá*. A religião é apontada nas entrevistas como uma religião iniciática.

Só os que passaram pelo ato sacerdotal da iniciação podem e devem fazer o exercício religioso no complexo *iorubá*. A iniciação caracteriza-se pela inoculação do *axé* ancestral. Por intermédio de vários procedimentos ritualísticos, o neófito experimenta a transformação do seu corpo: de espaço profano ele passa a espaço sagrado, pela introdução do *axé*. Esse processo de transformação marca a transição do profano ao sagrado. O iniciado morre ante o profano, para ser ressuscitado ante o sagrado.

Ele vai ao encontro do seu destino sacerdotal, definido pelo oráculo. Essa passagem implica a assunção da ética sacerdotal: saber não dá o direito de fazer. Cada iniciado assume sua responsabilidade sacerdotal, em correspondência com o seu nível iniciático. Converte-se em parcela do povo escolhido. Dentro da sua comunidade religiosa (*egbe*), o neófito iniciará sua trajetória no universo do conhecimento religioso de matriz *iorubá*. Ele ingressa numa comunidade e assume sua parcela de responsabilidade no seu projeto particular e no da comunidade, contidos no plano geral da criação.

É um processo permanente de aproximação do sagrado e da construção da religiosidade. De *abian* – aquele que não tem *axé* inoculado por via iniciática –, ele atravessa vários níveis de aproximação – pôr colares, assentar *orixá* – até tornar-se *iaô*, *olorixá*, *babalorixá* ou *iyalorixá*, dentro do complexo de *orixá*, já que o processo de iniciação em *Ifá* corre por outros caminhos.

As entrevistas com o *babalaô* José Tadeu de Paula Ribas e com o *oriaté* Miguel “Willie” Ramos evidenciam as simetrias e assimetrias da religião tradicional *iorubá* nas Américas – nas equivalências universais – e os aspectos matriciais que os *Versos Sagrados de Ifá* cumprem na organização desse complexo civilizatório que aportou no continente e nele deitou profundas raízes.

5.4. Metamorfoses da oralidade iorubá nas Américas em três fases históricas

A construção do complexo civilizatório *iorubá* no Brasil e em Cuba seguiu as rotas da oralidade. Mesmo quando o texto escrito passou a predominar entre os iniciados e sacerdotes iniciados nessa tradição, o sistema de transmissão desse conhecimento dá-se por intermédio da cultura oral. Em todas as fases de acesso ao conhecimento sagrado há a predominância da cultura oral. No passado, o instrumento utilizado era a memorização. No presente, o instrumento utilizado é o livro. Ele não apaga a fronteira da oralidade, porém, ante o ato sagrado. Pelo contrário. A oralidade materializa-se no enunciado frente ao sagrado. As palavras que enunciam o sagrado devem partir de um corpo sacralizado pela inoculação do *axé* ancestral. A fala que não contém *axé* é incapaz de mobilizar as energias cósmicas do complexo. As falas que contêm *axé* mobilizam e fazem com que essas energias conduzam o enunciador em direção ao projeto geral designado pelo oráculo.

A oralidade sofre, com os anos, uma metamorfose: de instrumento sustentado pela memorização, a instrumento exercitado pelo enunciado do corpo sacerdotal. Ela toma corpo no ato sagrado da enunciação. Com essa mudança histórica, operada no seio da oralidade, é possível perseguir as suas pegadas na construção dos complexos religiosos *iorubás* nas Américas. O “percurso trilhado” pela oralidade *iorubá* nestes cerca de 200 anos tem três pontos de inflexão, três picos elevados, que se acentuam na sua cartografia histórica, explicitada no material recolhido na pesquisa de campo e entrevistas: a fase da memória coletiva *iorubá*, na passagem do século XIX ao século XX; a fase das pesquisas realizadas em sintonia no complexo *iorubá* no continente africano, no Brasil e em Cuba; e a fase da troca de informação propiciada pelo trânsito “triangular” (Nigéria, Brasil e Cuba) de sacerdotes e pesquisadores, no âmbito do complexo civilizatório e religioso *iorubá*.

PRIMEIRA FASE

As entrevistas fazem referências a um passado remoto dessas tradições no Brasil e em Cuba (desafricanização e tradição africana). Elas vinculam aos conhecimentos contemporâneos dos sacerdotes os legados históricos dessa religião nas Américas, constituído no período de mobilização da memória coletiva.

Tanto no Brasil como em Cuba, os *iorubás* chegam em massa a partir do século XIX e intensificam sua presença a partir da segunda metade daquele século. Antes dos *iorubás*, os povos *bantus* já haviam plantado suas raízes em territórios americanos. Eles foram os pioneiros da colonização americana e enfrentaram os períodos mais pesados dessa colonização. A fragmentação das cidades-estados *iorubás* fornece mão de obra abundante para as Américas. Os povos de *Ile Ifé*, *Ibadan*, *Abeokuta*, *Ijexá*, *Oyó*, *Ketu* chegam à América em grande número e ficam agrupados em regiões geográficas de fácil comunicação: no Brasil, na região do Recôncavo Baiano, e em Cuba, nas redondezas de Havana. Essa situação permitiu aos *nagôs* e *lucumís* construir mecanismos de reinvenção da territorialidade *iorubá*, e disseminá-los pelos territórios nacionais.

A territorialidade reconstruída – língua, estrutura religiosa, sistema de identidade, compartilhamento de visão de mundo – definiu um princípio de corte que regulava as relações internas do grupo social *iorubás* e suas relações com a sociedade global. Nessa territorialidade, reconstruíram-se os principais elementos da estrutura religiosa de matriz *iorubá*, as equivalências universais: panteão, sistema de divinação e sistema de iniciação religiosa. Por intermédio da mobilização da memória coletiva dos povos *iorubás*, os “tios” e as “tias” recém saídos da escravidão criaram mecanismo e regras que deram sustentação às bases de reorganização religiosa.

Por mais forte que fosse a pressão da igreja apostólica romana – no campo da organização litúrgica, da estrutura religiosa, dos mecanismos de coerção social, da elaboração teológica, da imposição do sincretismo, da organização dos africanos em irmandades –, e do corpo social dirigente que procurava a identificação com os modelos sociais europeus, os africanos reinventavam a cartografia geográfica de suas terras natais – no caso dos *iorubás*, a “iorubalândia” – e a cartografia cosmográfica da religião. Os africanos trouxeram a África em seus corpos e almas.

Em cada *Ile Ase* plantado, os *iorubás* reinventavam seu território africano e suas relações com os seus ancestrais divinizados, independente do tamanho desse território, do ponto de vista físico. Nas Américas, os *iorubás* restabeleceram a relação dinâmica entre os dois universos em correspondência permanente: *orun e ayé*.

Pelas vias da oralidade, instituíram regras gerais que modelaram as relações religiosas, os níveis sacerdotais, os sistemas de divinação e iniciação e as relações com a sociedade global. Adaptaram às ecologias históricas e humanas do Brasil e de Cuba as dimensões religiosas da “iorubalândia”, em relação de disputa conceitual com a sociedade e seus mecanismos de repressão.

Nessa fase de reorganização, a memória coletiva lastreada na cultura oral fora determinante para esse reordenamento. Amalgamada à experiência *iorubá*, outras experiências africanas trocaram informações culturais e constituíram uma síntese dinâmica de uma nova experiência nas Américas. Elementos culturais da sociedade global foram incorporados aos complexos africanos. No jogo de pressão e contra-pressão, elementos fundamentais foram preservados – em especial no interior do complexo religioso –, outros foram reelaborados – transição do sistema de divinação do *babaláís* para os *olorixás*, constituição de um panteão coletivo –, e outros elementos foram “inventados” na nova

ecologia humana e histórica -- como a adoção do coco no sistema oracular, a constituição do *xãre nagô* e do *bembé lucumí*.

A fase de mobilização da memória coletiva foi a que lançou as bases para a reorganização da estrutura religiosa *iorubá* nas Américas. O papel que os disciplinadores *iorubás* tiveram na instituição dos complexos *nagô* e *lucumí*, em correspondência direta com a experiência africana, foi fundamental para a construção das bases de identidade erigida pelos *iorubás* e do reordenamento da sua religião.

SEGUNDA FASE

A segunda fase foi constituída pelas pesquisas acadêmicas realizadas no universo civilizatório e religioso africano, e *iorubá* em especial. As diversas pesquisa feitas pelos pioneiros desses estudos no Brasil e em Cuba formaram um duto de comunicação permanente. Os trabalhos de Nina Rodrigues, no Brasil, e de Fernando Ortiz, em Cuba, transitavam num vaso comunicante permanente. A arquitetura metodológica cedeu a infraestrutura necessária para essas correspondências. As pautas de pesquisas eram similares, os resultados também. Mesmo depois dessas pesquisas pioneiras, as correspondências informativas deram continuidade. Lydia Cabrera inspira pesquisas realizadas por Pierre Verger. Numa via de duas mãos, muitas das informações colhidas no Brasil transitavam no universo acadêmico cubano.

As pesquisas realizadas em território africano exerceram o mesmo papel unificador. Estudos sobre o universo *iorubá* na Nigéria, Togo e Daomé circulavam entre os acadêmicos brasileiros e cubanos. Os estudos sobre o sistema divinatório, o panteão, o sistema das folhas e ervas sagradas e litúrgicas, sobre o sistema de iniciação e sobre o corpo sacerdotal

entre os *iorubás*, inspiraram diversas pesquisas realizadas nas Américas e serviram de via condutora metodológica para diversos estudos. Entretanto, essas pesquisas tiveram um papel destacado no campo religioso, especialmente com relação à reelaboração religiosa.

As pesquisas eram realizadas nas casas e com os sacerdotes dos complexos *nagô* e *lucumí*. Eles participavam das pesquisas e do debate dos seus resultados. Informações parciais para a reelaboração na fase anterior foram completadas com as informações obtidas nas pesquisas de campo. Um *oye*, uma folha, um *orixá*, um rito, um *itan*, um mito, uma cantiga conhecida parcialmente, eram completados com as informações em circulação nesse duto de mão dupla. O intenso debate entre pesquisadores e sacerdotes e a divulgação dos dados de suas pesquisas formaram uma base comum sobre a qual se ergueram muitas liturgias e rituais.

Essa segunda fase do papel da oralidade entre os *iorubás* da África e das Américas foi impulsionada pelos dados e informações colhidas nas pesquisas de campo e colocadas à disposição de diversos sacerdotes do universo *iorubá*.

TERCEIRA FASE

A terceira fase processa-se nos tempos atuais. A realização de pesquisas nos dois continentes, o trânsito de religiosos e pesquisadores e as publicações contemporâneas impulsionam a fase atual.

Em 2003, em Cuba, foi realizado o 8º Congresso Mundial da Tradição e Cultura do Orixá. Nesse encontro, sacerdotes, pesquisadores e interessados no universo religioso da matriz *iorubá* trocaram informações sobre o “estado da arte” da cosmovisão iorubana. Esse trânsito de informações ganha corpo. Nos últimos vinte anos, sacerdotes africanos,

brasileiros e cubanos se visitam mutuamente. Diversos sacerdotes *iorubás* rodam o mundo com seus *itans*, mitos e procedimentos sacerdotais. Os brasileiros e cubanos trocam informações e práticas litúrgicas esquecidas nos seus complexos. Completou-se um ciclo, onde saíram da memória coletiva mobilizados, nas passagens dos séculos XIX e XX – período da constituição das bases religiosas da matriz *iorubá*, no Brasil e em Cuba –, passou para a fase da troca de informações propiciadas pelas pesquisas no universo negro, na África e Américas – construção de dutos informativos no campo das pesquisas sociológicas e antropológicas –, até atingir a fase atual, de trânsito intenso de sacerdotes, práticas e liturgias nas áreas de sedimentação das matrizes religiosas *iorubá* e de seu complexo civilizatório: Nigéria, Brasil e Cuba.

Cada fase deitou camadas geológicas no terreno sedimentado. Houve uma sobreposição dinâmica das camadas. A memória coletiva foi completada pelos dados coletados no campo de pesquisa e reelaborados pelas trocas permanentes de informações e conhecimentos atuais. Essas fases são identificadas nas narrativas dos sacerdotes entrevistados para esta pesquisa.

Ambos fazem referências: às bases religiosas constituídas no Brasil e em Cuba, nos tempos passados; às pesquisas realizadas no campo de conhecimento do complexo civilizatório *iorubá*, e ao trânsito recente de sacerdotes em cada núcleo geográfico da tradição religiosa desse povo da África Ocidental.

A existência de núcleos densos – com fortes traços ancestrais –, ressemantizados – com a fusão de elementos culturais diversos –, e reinventados – adequados à nova ecologia humana e social – foi propiciada por essa troca permanente de informações em diversas camadas de tempo. Cada camada foi retroalimentada pela seguinte. Elas trocaram elementos culturais, interpenetram-se, fundiram-se, transculturalizaram-se, num processo

permanente e dinâmico. E o chassi que deu unidade e identidade às equivalências universais do complexo *iorubá* foram os *Versos Sagrados de Ifá*.

Mitologicamente legado por *Olodumaré*, na crença *iorubá*, os versos foram mantidos vivos pelo fogo da memória coletiva dos povos *iorubás* transferidos para as Américas, fundadores da tradição *nagô* e *lucumí*. As pesquisas realizadas na primeira metade do século vinte realimentaram a cultura oral e completaram pedaços do mosaico. O trânsito de pesquisadores deu novas cores e dinâmicas a esta história sem fim, que se transforma permanentemente nas fronteiras demarcadas pelos *Versos Sagrados de Ifá*, como evidenciaram as entrevistas realizadas com o babalaô José Tadeu de Paula Ribas, brasileiro, e o oriaté Miguel “Willie” Ramos, cubano, sacerdotes da tradição *iorubá* nas Américas.

O FIM E UM NOVO INÍCIO – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a nova "intelligentsia" africana, formada nas disciplinas universitárias europeias, a Tradição muitas vezes deixou de viver. São "histórias de velhos"! No entanto, é preciso dizer que, de um tempo para cá, uma importante parcela da juventude culta vem sentindo cada vez mais a necessidade de se voltar às tradições ancestrais e de resgatar seus valores fundamentais, a fim de reencontrar suas próprias raízes e o segredo de sua identidade profunda.

Hampâté Ba

CAPÍTULO 6

O FIM E UM NOVO INÍCIO -- CONSIDERAÇÕES FINAIS

O centro nervoso desta tese de doutoramento é o papel da oralidade e o desempenho que os *Versos Sagrados de Ifá* tiveram e têm na conformação das *equivalências universais* da religião tradicional *iorubá* nas Américas: panteão, sistema de divinação e sistema de iniciação religiosa. No pano de fundo desse percurso, entretanto, projetaram-se quatro pontos conceituais interligados, que formam o quadro de compreensão do campo de estudo pesquisado:

1. a importância dos estudos das religiões de matrizes africanas contemporaneamente;
2. a etapa atual do combate ao preconceito, à discriminação racial e ao racismo;
3. o papel da arquitetura metodológica para a compreensão dos universos civilizatórios africanos;
4. as características da oralidade africana.

6.1. A importância dos estudos das religiões de matrizes africanas contemporaneamente

Nesta última década, as religiões de matrizes africanas converteram-se no campo de batalha da luta contra o racismo no Brasil. Aos poucos, os discursos da intolerância racial -- tido como supostamente científico --, produzido nos laboratórios do racismo, deslocaram-se para o campo religioso. As noções de primitivismo racional, de segregação espacial e física, e de menor valia humana desprenderam-se do campo teórico para o religioso. O que não se tem mais coragem de se dizer sobre os negros em geral, como fizeram no passado recente do país, diz-se abertamente no campo religioso.

Os programas de rádio, de televisão e os materiais impressos das denominadas igrejas evangélicas neopentecostais estão cheios de conceitos e preconceitos contra os valores civilizatórios afrodescendentes. Eles abrem uma nova brecha de intolerância contra as práticas tradicionais das culturas africanas aportadas no país. Os espaços sagrados, os sacerdotes e as práticas de matrizes africanas são perseguidos, vilipendiados, agredidos, deixados à margem dos preceitos constitucionais – que asseguram liberdade de escolha religiosa, de manifestações dos cultos e de liberdade de organização social e litúrgica.

O instrumento mais utilizado para esse ataque é a televisão. Como parte do sistema de comunicação e informação, a televisão converteu-se num poderoso instrumento social. Ela forma e se conforma com as tendências sociais presentes na sociedade. A TV é o eletrodoméstico mais comum nos lares brasileiros (PNAD/IBGE/2000). A percepção da realidade social dos cidadãos e cidadãs brasileiros é formada pela programação televisiva. Por intermédio desse equipamento, eles entram em contato com as informações do mundo.

Por ser uma concessão do poder público, as emissoras de televisão têm uma rígida ordenação legal. Essa ordenação, entretanto, é permeada pela ação política dos agentes do Estado. As concessões são direcionadas para pessoas do aparelho do Estado, em suas mais diversas instâncias (legislativo, judiciário e executivo). Recentemente, um outro agente social passou a ser beneficiado por essas concessões: as instituições religiosas católicas e neopentecostais. Essas instituições têm emissoras próprias ou compram espaços publicitário em outras emissoras. Os conteúdos dos programas veiculados por essas emissoras são um atentado aos valores da extensa camada da população negra brasileira.

Neles se articulam, de forma evidente, os preconceitos, discriminações e visões racistas sobre as civilizações africanas que contribuíram para a construção do país. A religião de matriz negra é apresentada como sub-religião de adoradores do demônio. O

vasto e complexo conhecimento sobre as deidades africanas é minimalizado, reduzido, mediocrizado. Seus contornos são desenhados com traços do preconceito e dos estereótipos. Descontextualizam-se os valores originais das tradições africanas; descontextualizam-se os saberes que moldam as deidades, ritos e atos litúrgicos das tradições africanas; descontextualizam-se as histórias dos povos africanos e os seus legados à orquestra dos conhecimentos da humanidade; descontextualizam-se os cenários econômicos, políticos, culturais e sociais que formaram o ruído de fundo da reinvenção das histórias africanas.

Destituídas desses elementos fundamentais para a compreensão de suas civilizações, as religiões negras são apresentadas como “bárbaras”, “incultas”, “primitivas” e passivas de “repressão”. Mimetizam-se os mesmo argumentos utilizados no passado como justificativas para a repressão e a “explicação” sobre as péssimas condições em que vivem e como são tratados os negros neste país.

Para atingir esses objetivos, as instituições desvinculam o discurso agressivo sobre as civilizações africanas e sobre os portadores de sua memória – negras e negros brasileiros –, de suas religiões ancestrais. Não se atacam diretamente as civilizações africanas, nem os rastros de seus saberes ancestrais no curso da história. Também os seus produtores não são atacados diretamente. Para eles, sobra o discurso “meloso” e “dissimulado” da “cordialidade” racial. Toleram-se (aparentemente) as civilizações e os seus produtores. Mas os discursos preconceituosos, discricionários e racistas são despejados no campo religioso.

Assim, o campo religioso converteu-se no campo de batalha privilegiado do discurso racista. Nele, o discurso perde sua “dissimulação” e assume suas características mais abertas, intensas e discriminatórias.

Por se reivindicar universal - para todos as mulheres e homens - esse discurso não choca a opinião pública, como talvez chocasse, se fosse um discurso aberto contra as

civilizações negras e seus produtores. A sociedade e outras instituições religiosas, na sua maioria, aceitam passivamente essas agressões à herança cultural dos afrodescendentes brasileiros. À revelia da legislação, dos direitos constitucionais, da tolerância religiosa admitida para outras religiões, os ataques se repetem todos os dias, sem que haja uma reação coletiva da sociedade, do Estado e de seus agentes.

As conseqüências se multiplicam pelo país afora. Em diversos estados -- como: Bahia, Pernambuco, Maranhão e Rio de Janeiro - com fortes traços da cultura religiosa negra -, além de São Paulo, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul --, religiosos e espaços sagrados das religiões negras são atacados e profanados, por fanáticos cultuadores da intolerância religiosa. Partidos, instâncias de Estado e instituições sociais são coniventes com tal situação. Assistem passivamente a tais agressões, como se elas não existissem. As próprias instâncias do movimento social de negros -- organizações políticas, organizações não governamentais, instâncias de governo -- mostram-se tímidas na defesa das religiões de matrizes africanas: parece uma luta de menor valia.

O deslocamento das práticas racistas abertas dos campos político, social e intelectual no passado, para o campo religioso atualmente, é evidente. O campo religioso tem sido o receptáculo onde o discurso racista despeja o seu ódio e sua intolerância aos valores das civilizações de matrizes africanas. A mesma energia desprendida para a defesa dos direitos da população negra nos outros campos - econômico, político, cultural e social - deve ser aplicada na defesa dos valores africanos, enfeixados em suas complexas estruturas religiosas. Elas contêm a magnitude e a beleza dos conhecimentos tradicionais africanos - cosmológicos, culturais, políticos, econômicos e sociais - indispensáveis à construção de uma identidade negra divergente em relação às condições de vida, de tratamento e de oportunidades delegadas aos negros na sociedade brasileira atual.

Neste contexto, estudos sobre as religiões de matrizes africanas -- que levem em conta suas singularidades e complexidades -- são fundamentais para subsidiarem a luta política contra o racismo, em especial neste momento, em que ela sofre uma profunda inflexão histórica e conceitual.

6.2. A etapa atual do combate ao preconceito, à discriminação e ao racismo

A luta contra o racismo encontra-se num ponto de inflexão. Nestes cento e cinquenta anos de história, a luta anti-racista experimentou três fases no seu desdobramento: a luta pelo reconhecimento da humanidade das populações negras; a luta pela igualdade das populações negras marginalizadas do sistema de bem-estar social, político e econômico; e, nesta fase de ruptura, a luta pela materialização dos direitos de igualdade formalmente reconhecidos, assegurados pela legislação.

A década de 1850 é emblemática para a história do negro brasileiro. Nessa época, a luta foi deslocada para o Parlamento. Até aquele período, o centro de gravidade das lutas abolicionistas era os quilombos e alguns conflitos abertos, como os registrados na cidade de Salvador até 1835, na denominada “Revolta dos Malês”. O deslocamento teve um papel central nas decisões adotadas pelos segmentos dirigentes do Brasil na época: a abolição do tráfico de escravo; o desmonte lento, seguro e gradual da escravidão; e a adoção da Lei da Terra (número 601/1850).

Esses acontecimentos deflagraram uma série de fatos que se encontram na base dos problemas atuais da população. A partir da década de 1870, eles seriam ampliados pela política migratória. De 1870 a 1930, 3 milhões de estrangeiros europeus ingressaram no país. Essa mão-de-obra veio substituir a mão-de-obra escravizada. Nesse período, o Estado

brasileiro assume o discurso do “racismo científico”. Almejava-se o branqueamento da sociedade. É nessa fase que os discursos de desigualdade e desumanização dos negros atinge seu apogeu “científico”. Conceituava-se a desigualdade humana do negro. Suas condições indigentes de vida eram justificadas por uma suposta inferioridade, “cientificamente dada”.

Jornais, intelectuais e elites repetiam o mesmo “mantra” da desigualdade. Roquette Pinto chegou a projetar a possibilidade de, no século XXI, não haver mais negros na sociedade brasileira. O Estado e a elite tomavam todas as providências para se atingir tal objetivo.

O que caracterizou a luta do negro nessa fase foi a afirmação da sua humanidade. Em rota de colisão com a afirmação de sua desumanização, ele afirmava seus valores nos centros de rearticulação do universo negro: nas escolas de samba, nos grupos de capoeira, nas organizações políticas, nos sindicatos de trabalhadores braçais, na imprensa – Lima Barreto – e, sobretudo, nas casas e terreiros de candomblé. Ali, mulheres e homens negros reinventavam sua humanidade. Cada pedaço de mobilização da memória coletiva negra ampliava seu conceito de territorialidade e demarcava uma linha de relação com a sociedade global. A reconstrução do estatuto de humanização negra se dá nesses espaços de reinvenção da territorialidade negra, em um mundo social adverso.

As escolas de samba eram perseguidas. Os grupos de capoeira eram dissolvidos pela polícia da então capital federal, Rio de Janeiro. Os terreiros e casas de candomblé eram proibidos de desenvolverem suas atividades religiosas. Na década de 1930, fase de construção do projeto de identidade brasileira, mesmo com a realização dos Congressos Afro-Brasileiros (Recife, 1934; Salvador, 1937), vigora entre a elite intelectual brasileira a concepção de inferioridade humana dos negros em relação à população branca. Todos os

atos políticos dos negros revestiram-se da necessidade de afirmação de sua humanidade, contra a desumanização proposta e seguida pelas elites políticas nacionais.

Essa fase finda na década de 1940, quando um fator muda a defesa do racismo em âmbito mundial: a derrota do nazi-facismo. Os países aliados derrotam o racismo institucionalizado pela política nazista. Na África, as lutas pela libertação tomam novo fôlego. Cria-se o estado de Israel. O mundo volta seus olhos para as barbáries cometidas contra a população da África do Sul. Nos Estados Unidos, a luta pelos direitos civis ganha corpo e mobiliza a população negra do país. Surgem as Nações Unidas (a carta das Nações Unidas foi assinada em junho de 1945, na cidade de São Francisco, nos Estados Unidos).

Nesse contexto aprova-se, na Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948, a Carta Internacional dos Direitos Humanos – Declaração Universal dos Direitos do Homem (resolução 217 A – III), que reivindica no seu preâmbulo a “dignidade inerente a todos os membros da família humana” e condena a “barbárie” dos que proclamam e defendem a desigualdade. No Brasil, o resultado dessa resolução não tarda.

O Congresso Nacional aprova, em 3 de julho de 1951, o projeto de lei do deputado Afonso Arinos de Melo Franco (Lei Afonso Arinos, 1390), que tornava a prática do racismo uma “contravenção penal”. A luta do negro no mundo e no Brasil passa a reivindicar seu estatuto de igualdade. A legislação passa a reconhecer, formalmente, os direitos de igualdade dos negros brasileiros. No período da ditadura militar (1964-1985), os governos autoritários não reconheceram as desigualdades raciais, apesar de assinarem todos os documentos internacionais contra a discriminação racial, como a Convenção 111 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Todas as legislações brasileiras, desde então, reconhecem as igualdades raciais e condenam a discriminação, o preconceito e o racismo, no plano formal (Lei 7.716 – Lei Caó – de autoria do ex-deputado federal Carlos Alberto

de Oliveira, que define o racismo como crime imprescritível e inafiançável). A igualdade formal não se convertera em igualdade econômica, política e social. Os dados macros e as pesquisas acadêmicas da década de 1980 põem por terra a ilusão da igualdade racial no Brasil.

Essa crise provoca uma ruptura de fases na luta contra o preconceito, a discriminação e o racismo, que desemboca na fase atual: conquistada a igualdade formal, reivindica-se agora a igualdade de fato. Esse é o nó a ser desatado. A reação de alguns setores da sociedade à política de cotas para os negros dá a dimensão do desafio. É neste contexto que se dá a intensificação dos ataques aos valores negros e africanos no campo religioso.

As respostas às intolerâncias devem ser dadas em todos os campos: econômico, político, social, intelectual e religioso. O desafio contemporâneo do movimento social de negros é responder -- nos planos organizativo, teórico, político e conceitual -- a necessidade imprescindível de superar a fase da igualdade formal, pela fase da igualdade real -- de fato, concreta, material --, em todos os campos das atividades humanas (econômica, política, social, intelectual e religiosa).

6.3. Nova arquitetura metodológica para os estudos das religiões de matrizes africanas

Os estudos das religiões de matrizes africanas reivindicam uma nova arquitetura metodológica. Esta tese procura contribuir com o esforço de construção de uma nova forma de abordagem no universo religioso negro. Na mobilização do quadro teórico conceitual, articularam-se três núcleos quem vão ao encontro da experimentação de uma nova arquitetura no campo dos estudos da religião iorubá:

- as *equivalências universais*: panteão, sistema de divinação e sistema de iniciação religiosa;
- a relação dinâmica de três núcleos no interior do universo das *equivalências universais*: núcleo denso, núcleo ressemantizado e núcleo reinventado; e
- as funções inerentes aos mitos tradicionais: mística, cosmológica, sociológica e pedagógica.

As *equivalências universais* constituem-se num *corpus* de linhas definidas para os estudos da religião de matriz *iorubá*. O espectro do complexo religioso *iorubá* é amplo. Nele há um multiverso de possibilidades de estudos. Cada ramo dessa árvore frondosa se desdobra em muitos outros ramos. Assim, a definição de um *corpus* preciso, que leve em consideração aspectos consolidados dessa realidade em diversos países, torna-se imprescindível para que se estabeleçam as análises comparativas, com possibilidades descritivas e analíticas dos elementos estudados.

O panteão, o sistema de divinação e o sistema de iniciação mostraram-se eficientes instrumentos para o estudo na religião *iorubá*. No âmbito do panteão, há várias possibilidades de leitura. As deidades *iorubás* estão atadas ao universo mitológico dessa tradição. O conjunto dos mitos projeta a estrutura religiosa, as funções de cada uma das deidades no complexo religioso e - uma função especial - projetam as características e arquétipos dessas deidades e de seus descendentes míticos.

Os estudos sobre os aspectos e características gerais dos *orixás* se fixam nos aspectos externos, comportamentais. Um estudo detalhado, porém, mostra que essas características são valores exemplares da tradição *iorubá*. Neles, os princípios gerais de comportamentos estão presentes. As múltiplas relações que se estabelecem com o universo, com a sociedade, com a estrutura religiosa e com a ancestralidade encontram nesses valores

suas âncoras morais. Os valores enfeixados no corpo panteônico dos *iorubás* são, na realidade, marcadores éticos da sociedade iorubana. Eles são marcadores éticos de uma civilização específica, de matrizes e raízes africanas. Todas as comparações feitas com outros universos civilizatórios toldam a compreensão de suas magnitudes.

Compreender, e não explicar com base em outras tradições, é a chave para a compreensão do multiverso africano em geral e do *iorubá* em particular. *Irunmalés*, *orixás* e *eborás* são princípios éticos de ordenação religiosa e social. No panteão, há valores de ordenação de princípios masculinos e femininos; de princípios ordenadores de fenômenos ligados à terra, à água, ao fogo e ao ar e dos conhecimentos inerentes a tais fenômenos; princípios de desbravamento, organização e ordem social; princípios de organização e arejamento estrutural. Ou seja, as complexidades das relações sagradas e humanas estão contidas no conjunto dos mitos que sustentam o panteão.

O estudo do panteão torna-se um exercício imprescindível para a compreensão dos princípios éticos e marcadores morais da tradição *iorubá*.

A divinação também se mostra um campo fértil de trabalho. Além dos elementos estudados anteriormente - tais como os mitos, o papel dos condutores da divinação, sua formação religiosa e moral, os instrumentos para o seu exercício -, ela abre uma porta ampla de possibilidades de estudo sobre a sua natureza sagrada para os *iorubás*, como núcleos de compressão do seu universo cosmogônico.

A possibilidade teológica da existência de um plano geral para a criação, desvendado pela divinação oracular, define marcadores éticos em diversos níveis do complexo religioso, tais como: a compreensão da humanidade como co-autora da criação, a compreensão de um universo em constante processo de mudanças e transformação, a compreensão da dinâmica que rege as relações humanas e sagradas, a compreensão do

papel da ética sacerdotal nas relações sociais desse povo e a compreensão da responsabilidade de cada pessoa ante o projeto da criação.

Estudar a divinação dentro desse corte epistemológico abre a possibilidade de se estudar os complexos valores contidos na civilização *iorubá* e o núcleo pétreo de sua eticidade ante essa criação e ente as criaturas.

O estudo do sistema de iniciação religiosa possibilita a compreensão da natureza iniciática dos grupos sociais africanos. A iniciação é um corte, uma ruptura, que permite o acesso a determinados níveis de informação. Ela é um elemento fundamental para a formação do corpo sacerdotal. A compreensão das múltiplas esferas sociais, de suas relações e seus valores, dos papéis desempenhados pelos seus sacerdotes, sua ética e suas relações dentro e fora do grupo contêm o estudo da sua forma de organização social e das suas relações com a sociedade global. Em síntese, o estudo e a compreensão das *equivalências universais* projetam a possibilidade de desvendar os valores éticos e sociais que orientam esse complexo civilizatório, sem a necessidade de explicá-los por intermédio de valores externos à sua realidade.

A exposição pura e simples dos mitos não contribui para sua compreensão. Os mitos são lidos dentro de uma *forma cognitiva* dada pelo universo de referência de quem ouve, de quem lê, de quem enuncia. Assim, os diversos mitos divulgados sobre *Exu* mais contribuem para sua “satanização” do que para sua compreensão. Nesta tese, procurou-se exercitar uma forma de observação e leitura dos mitos, climatizada pelo universo de valores *iorubá*. A fórmula de decomposição dos mitos em quatro instâncias – mística, cosmológica, sociológica e pedagógica – dá uma idéia mais ampla sobre os objetivos perseguidos pelos mitos apresentados.

Há um mito muito divulgado sobre *Exu* e seu chapéu de duas cores (sendo algumas versões sobre um chapéu de três cores).

De acordo com esse mito, *Exu* provocara a briga entre dois amigos que lavravam o campo, ao discutirem sobre qual seria a cor do chapéu do homem que os cumprimentou: vermelho ou preto. Os amigos, que nunca tinham brigado, se engalinharam num combate feio.

A leitura linear desse mito sugere que *Exu* é o que provoca a briga entre os homens. Essa leitura é a mais comum. Mas, se olhado sob outro ângulo, sua leitura torna-se mais próxima do universo *iorubá* e do papel que se atribui a *Exu* na cosmologia iorubana: No campo místico, *Exu* é o que transita em todos os espaços. Seu atributo é o de dinamizador e fecundador do cosmo. Sua função é manter em todos os espaço – *orun* e *ajyé* – a dinâmica do *axé* ancestral, legado por *Olodumaré*. Como inspetor do *axé*, *Exu* não poderia permitir que se trabalhasse a terra sem antes louvá-la, como sugere o início do mito, onde os amigos negligenciam essa atividade. Há vários outros mitos *iorubás* onde as deidades negligenciam suas atividades de reposição do *axé* dispensado para uma determinada ação e, por isso, essa não ocorre. O mito de *Oxetuá* mostra isso, quando os *orixás* negligenciam as atribuições e a presença de *Oxum* no fazer sagrado. Da mesma forma, ao negligenciarem a reposição do *axé*, os amigos colocaram-se à mercê do inspetor geral, *Exu*, que não poderia permitir tal agressão a uma das mais importantes prerrogativas de *Olodumaré*: o *axé*. Sua intervenção paralisou a degradação da terra, mãe dos projetos fecundos.

No plano cósmico, os mitos apresentam a versão de que o *axé* é uma forma neutra. Ele pode aumentar, diminuir ou até mesmo ser extinto. É a ação do *axé* que permite a mobilização da energia, sua dinâmica, sua transformação permanente. A dispersão do *axé* coloca em risco a permanência da existência, da criação. *Exu* não pode permitir que isso ocorra. A sua atribuição fundamental é impedir esse processo de extinção do *axé*. Ele é o

guardião do *axé*. Sem ele, a existência feneceria, morreria. Portanto, sua intervenção objetivou a permanência do movimento, da transformação, do *axé*.

Sociologicamente, há uma mensagem explícita: como co-autores da criação, cabe à humanidade preservar, ampliar e transmitir o *axé*, por intermédio dos seus atos litúrgicos. A função sacerdotal é a preservação dessa força. No âmbito pedagógico, essa é a lição a ser aprendida, por todos aqueles que se colocam aos pés do *orixá*.

Ao olhar por esse ângulo, o papel de *Exu* toma novo relevo, não como aquele que destrói o homem e suas relações de amizade. Nem como aquele que não tem ética frente à criatura. Uma pequena mudança no foco de observação dá uma outra dimensão de *Exu*. Ao olhá-lo com essas lentes, o *orixá* deixa de ser aético, para assumir o seu verdadeiro papel: de ética absoluta ante o projeto de *Olodumaré*. Ele não **provoca** a luta entre os homens; ele **preserva** o *axé* ancestral, base de suas atribuições sagradas, do seu papel ante a criação. Todas as inferências extraídas dessa nova angulação rumam em direção oposta àqueles que vêem em *Exu* o agente do mal, tal qual o pintara os missionários que chegaram à África e viram seus assentamentos em forma de um “pênis ereto” – *orixá* considerado pela civilização *iorubá* como “aquele que fecunda o cosmo”. O falo é a representação da fecundação do universo, do movimento, da transformação, dentro da cosmogonia *iorubá*. Ao explicá-lo pelas métricas fornecidas pela tradição dos missionários, que concebiam o corpo como “a prisão da alma”, *Exu* fora identificado com o pecado, o demônio, o diabo. A partir de então, o preconceito, a discriminação e o racismo esculpiram uma visão demoníaca de um *orixá* fundamental para a cosmologia *iorubá*. *Exu* é o centro dos ataques racistas feitos no campo religioso. A rearticulação do discurso e da prática segregacionistas e intolerantes centra a força de sua violência contra *Exu*, demonizado pelo preconceito, pela discriminação e pelo racismo.

Portanto, a compreensão dos mitos africanos deve estar ancorada no conhecimento sobre as civilizações que os fizeram nascer. E, para uma compreensão plena e livre de visões pré-concebidas, as suas quatro dimensões (mística, cosmológica, sociológica e pedagógica) são uma ferramenta para ser exercitada e não se perder de vista.

6.4. Ensinaamentos da oralidade africana

A cultura oral, apesar das simetrias com a cultura da escrita, tem singularidades que a torna mais plástica e flexível – e mais arejada ante o texto grafado. Ela não embolora, não envelhece e nem perde seu sentido – em especial nos textos sagrados –, como geralmente ocorre com os textos escritos em forma de receita de bolo. A compreensão do papel ativo da oralidade na preservação do mito – na incorporação de múltiplas dimensões que coexiste nos núcleos das transcendências e imanências da tradição *iorubá*, e das suas diversas funções nos espaços profanos e sagrados – liga-se ao fato de ela ter quatro ensinamentos que asseguram aos *Versos Sagrados de Ifá* um lugar privilegiado na reorganização religiosa nas Américas: 1) a capacidade de **dialogar** com o contexto histórico, apesar de sua adversidade; 2) a preservação de uma liga metálica que permitiu aos versos manterem suas funções de **conector universal** da tradição; 3) o vigor de preservarem **elementos contrários**, ressemantizando-os de acordo com as circunstâncias, e 4) a **dinâmica interna** do sistema que impede sua fossilização.

A oralidade não veste a camisa de força do contexto histórico. Ela penetra as entranhas do contexto e as reinventa. Tanto no Brasil como em Cuba, a oralidade *iorubá* incorporou elementos lingüísticos e metafísicos das regiões. Palavras, idéias, conceitos, mitos, foram revisitados pela oralidade e, tocados por ela, transformados. O nome de uma

árvore sagrada não encontrada no novo contexto foi mudado. Um ponto geográfico não identificado foi adaptado. A plasticidade e a adaptabilidade da oralidade ao contexto histórico-geográfico foi tamanha que ela manteve, apesar das adaptações, uma simetria sintonizada com a experiência africana. Na fase da mobilização da memória coletiva, ela acendeu o fogo da memória ancestral, aos pedaços, aos retalhos, conforme as condições. Na fase do texto escrito, ela adaptou-se às condições já construídas, criando novas possibilidades de adaptação, como a instituição dos Obas de Xangô no Ile Axé Afonjá, na segunda metade da década de 1930. Na fase do trânsito triangular – entre África, Brasil e Cuba --, a oralidade soube manter diálogo frutífero entre os sacerdotes das diversas regiões iorubanas. Isso, sem perder a sua função de transmissora de conhecimentos ancestrais, de uma geração à outra.

No novo contexto, a oralidade não perdeu o seu papel de agente ativo na construção de cenários. Ela manteve, no âmbito dos *ile axés*, sua função de preservar, ampliar e transmitir o *axé*. O conhecimento de cada núcleo dos saberes *iorubás* preservou a oralidade como correia de transmissão de saberes sagrados. Nas *equivalências universais*, a oralidade transmite os valores e princípios enfeixados no panteão, no sistema de divinação e no sistema de iniciação religiosa. Como no passado, a oralidade é o veículo da transmissão e da inoculação do *axé* no ato de iniciação religiosa. Ora dialoga, ora nega, ora absorve elementos do contexto que a envolve, muitas vezes sob o manto das adversidades.

A preservação, no seio da oralidade, de um núcleo denso e permanente, fez com que a oralidade mantivesse o seu papel de liga de conexão universal dentro da tradição *iorubá*. Esse núcleo denso preservado por ela constituiu a infra-estrutura matricial sobre a qual se deitaram as raízes das *equivalências universais*. A oralidade criou mecanismos de identificação de cada núcleo reorganizado, em correspondência direta com a experiência africana; mesmo com choques internos e externos.

A absorção de elementos contrários – no plano geral e específico: núcleos densos, ressemantizados e reinventados -- deu ao sistema uma dinâmica interna e externa que permitiu à estrutura religiosa dialogar com o seu tempo, sem se fossilizar.

Essas características emolduram os *Versos Sagrados de Ifá*. Eles dialogam com o contexto histórico, sem abrir mão das suas dimensões ancestrais, com a incorporação de elementos próprios ao contexto na qual se reinventaram; eles preservam os conectores universais que estabelecem relação de identidade e simetria com a experiência *iorubá* pelo mundo afora; eles absorvem os elementos originalmente contrários e os transformam num espaço de unidade dos elementos contrários, em uma relação de troca permanente de elementos simétricos e assimétricos; e, por fim, as relações de choque e contra-choque dentro dessa unidade de elementos contrários dão aos complexos uma dinâmica, com trocas, mudanças e transformações – sem alterar, no entanto, o seu caráter de núcleo reordenador da tradição *iorubá* nas Américas, função singular dos *Versos Sagrados de Ifá*.

Anexo 1	Carta Aberta ao Público e ao povo do candomblé
Anexo 2	Carta Aberta ao Público
Anexo 3	Diário Oficial do Estado da Bahia (16.01.1976)
Anexo 4	Propostas de combate à intolerância religiosa
Anexo 5	Projeto de Pesquisa: o cenário da religiosidade e de religiões de matriz africana no Brasil

ANEXO 1**CARTA ABERTA AO PÚBLICO****Ao público e ao povo do candomblé**

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, nesta cidade, tornam público que, depois disso, ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincrética.

Não podemos pensar nem deixar que nos pensem como folclore, seita animista, religião primitiva, como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores e detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística; e ainda nossa casa de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos.

Ma beru, Olorun wa pelu awon omorisa

Salvador, 27 de Julho de 1983

Assinaram:

- Menininha do Gantois, Iyalorixá do Axé Ile Iya Omin Iyamassé
- Stella de Oxossi, Iyalorixá do Ile Axé Apo Afonjá
- Tete de Iansã, Iyalorixá do Ile Nassô Oká
- Olga de Alaketo do Ile Maroia Lage
- Nicinha do Bogum, Iyalorixá do Zogodô Bodum Male Ki-Rundo

ANEXO 2

CARTA ABERTA AO PÚBLICO

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista, primitiva, conseqüentemente rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos, nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram na íntegra, aproveitaram para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim, etc) eram notados, por outro lado apareceram as submissões, a ignorância, o medo e ainda a “atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo Iyalorixás representantes de associações “afro”, buscando serem aceitas por autoridades políticas e religiosas.

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósitos e ritual. Quem assim não pensa, já há muito está desvirtuado, e por isso podem continuar sincretizando, levando Iaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego, etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver

com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarra dela, mesmo que isto esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país, vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e Sta. Bárbara como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre, desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada a não ser saber que não tem direito; é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a gente do santo, Iyalorixás; realizando lavagem nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas Iyalorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isto obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que nosso pensamento religioso não pode ser expresso através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta.

Todo este esforço é por querer devolver ao culto dos orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e à profanação da nossa religião.

Salvador, 12 de agosto de 1983

Assinaram:

- Menininha do Gantois – Iyalorixá do Axé Ile Iya Omin Iyamassé
- Stella de Oxossi – Iyalorixá do Ile Axé Opô Afonjá
- Tete de Yansã – Iyalorixá do Ile Nasso Oke
- Olga de Alaketo – Iyalorixá do Ile Maroia Lage
- Nicinha do Bogum – Iyalorixá do Zogodô Bogum Male Ki-Rundo

ANEXO 3**Diário Oficial do Estado (16.01.1976)**

Define o sentido e o alcance da previsão legal a que alude o Governador do Estado da Bahia no uso de suas atribuições e CONSIDERANDO que, na expressão “Sociedades afro-brasileiras para atos folclóricos”, a que se refere a tabela I, anexa a lei n. 3.097 de dezembro de 1972, se tem identificado para fins de registro e controle nela previstos, as entidades que exercitam o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam;

CONSIDERANDO que semelhante entendimento se não ajuste no sentido e alcance da lei, sendo antes antagônico ao princípio que assegura a liberdade de culto;

CONSIDERANDO que é dever do poder público aos integrantes da comunhão política que dirige, o livre exercício do culto de cada um, obstando quaisquer embaraços que o dificultam ou impeçam;

CONSIDERANDO afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças e confissões religiosas, justo não seria que também não fizesse em relação às sociedades do culto afro-brasileiro, que de idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

Decreta:

Artigo 1º – Não se incluem, na previsão do item 27 da Tabela 1, anexa à Lei 3.097 de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que praticam o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercitar o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa e obtenção de licença junto a autoridades policiais.

Artigo 2º – Este decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Palácio do Governo do Estado da Bahia, 15 de janeiro de 1976.

Roberto Figueira Santos

Luiz Artur de Carvalho

(Braga, 1995: 184)

ANEXO 4**Propostas de combate à intolerância religiosa**

1. Garantir o desenvolvimento de programas que assegurem a igualdade de oportunidades e tratamentos nas políticas culturais da União, dos Estados e Municípios, tanto no que se refere ao fomento à produção cultural, quanto à preservação da memória, de modo a dar visibilidade aos símbolos e manifestações culturais do povo afro-descendente brasileiro;
2. promover mapeamentos e condições que assegurem o tombamento de casas religiosas tradicionais de base africana a partir de critérios estabelecidos pela comunidade, objetivando a guarda e proteção da territorialidade cultural e religiosa afro-descendente;
3. promover ampliação da proporção geográfica das casas tradicionais de base africana, visando melhores condições físicas de desenvolvimento e resguardo de todo o potencial patrimonial das tradições afro-descendentes;
4. assegurar a inclusão no plano de direitos humanos da proposição de legislação que defina e puna a intolerância étnico-religiosa, assim como os preconceitos e estereótipos que estigmatizam as religiões de base africana, de modo a dar cumprimento ao preceito constitucional que assegure o livre exercício da fé da coletividade afro-descendente;

5. promover políticas que assegurem o estabelecimento de reservas ambientais segundo os padrões estéticos originários das cosmovisões africanas, objetivando a guarda e proteção de seus ecossistemas, como patrimônio inalienável e de importância vital para a sociedade como um todo e principalmente para as religiões de matriz africana, garantindo desenvolvimento de plantio de árvores sagradas e ervas de uso medicinal litúrgico;
6. estruturar e organizar herbários etnobotânicos em consonância com as casas tradicionais das religiões de base africana, objetivando a produção de folhas e ervas sagradas para fins litúrgicos e terapêuticos;
7. assegurar a construção de escolas e bibliotecas, possibilitando melhores condições de desenvolvimento e aprendizagem dos conhecimentos milenares dos povos africanos resguardados nos territórios das casas religiosas tradicionais de base africana;
8. promover a inclusão dos assuntos afro-descendentes nos currículos escolares em todos os níveis de aprendizagem escolar e formação de recursos humanos que consigam desenvolver os referidos assuntos;
9. retirar o conteúdo ensino religioso da grade curricular de ensino, transferindo a tarefa de desenvolver a referida área de conhecimento para as religiões de uma forma em geral, tendo em vista os seus públicos específicos.

ANEXO 5

**PROJETO DE PESQUISA: O CENÁRIO DA RELIGIOSIDADE E DE RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA NO BRASIL
(UNEGRO/FUNDAÇÃO PALMARES)**

Identificação da Casa/Templo:

Natureza da Casa;

Nação do Candomblé;

Outras denominações para enquadramento no Candomblé;

Umbanda;

Outras denominações para enquadramento na Umbanda;

Candomblé / Umbanda.

1 - IDENTIFICAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DA CASA / TEMPLO

1.4 – Natureza da Casa/Templo:

NATUREZA	QUANTIDADE	TOTAL
CANDOMBLÉ	546 (56,94%)	959
UMBANDA	310 (32,32%)	
QUIMBANDA	3	
CABOCLO	0	
BATUQUE	2	
OUTRA. QUAL?		
AFROMINA JEJE	1	
CANDOMBLÉ/UMBANDA	81 (8,45%)	
CANDOMBLÉ/UMBANDA/QUIMBANDA	1	
CULTO IFÁ	1	

IORUBA	2
MESA BRANCA	2
MINA JEJE	1
OMOLOCO	1
UMBANDA MISTA	4
UMBANDA /QUIMBANDA	1
SEM INFORMAÇÃO DA NATUREZA	3

ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

Embora não se pretenda estabelecer correlações significativas entre as diversas variáveis levantadas, alguns aspectos ganham evidência nos dados empíricos colhidos:

1. Independentemente de qualificações topográficas dos terreiros, os mesmos se configuram como espaços de preservação do patrimônio simbólico da cosmogonia de matriz africana;
2. A presença de uma continuidade religiosa marcada por possíveis modificações decorrentes da combinação de diversas contribuições religiosas, não somente católicas, como de costume, mas também de diversas “nações” africanas;
3. Permanência de elementos inerentes à cultura religiosa de matriz africana;
4. Trata-se de religiões preferenciais da população afrodescendente, conforme mostra os dados que apontam para uma participação de negros nas lideranças em proporção muito maior que a presença dos mesmos no conjunto da população paulistana;
5. O candomblé é a religião com maior presença de negros e pardos na liderança e também a religião cujas sedes encontram-se em pior estado de conservação, com maior percentual necessitando de reforma ou restauração – pode-se inferir que esta

situação reflete a exclusão racial do país, que garante condições sociais melhores a medida que se “branqueia a população”.

6. Conclui-se disto que políticas públicas direcionadas a estas organizações constitui uma forma de políticas públicas de ação afirmativa, pois o atendimento a demandas destas religiões atingirá diretamente um grande contingente de lideranças afrodescendentes.

Obs.: Os demais dados estão à disposição na sede União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO) e na Fundação Cultural Palmares.

Referências Bibliográficas

ABIMBOLA, W. (org.). Introduction. **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p. 1-87.

_____ Iwapele: the concept of good character in Ifa literature corpus. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p. 389-420.

ABIODUN, R. Ifa art objects: an interpretation based on oral traditions. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p. 421-469.

ADEKOYA, O. A. **Yoruba: tradição oral e história**. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

AGIRI, B. A. Yoruba oral tradition with spacial reference to the early history of Oyo Kingdom. . In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p.157-197.

ARAÚJO, J.Z. Tevê e identidade negra diante da mundialização da cultura. In: KUNSCH, M.M.M.; FISCHMANN, R. **Mídia e tolerância: a ciência construindo caminhos de liberdade**. São Paulo: EDUSP, 2002, págs. 89-100.

ARAÚJO, U.C. de. Reparação moral, responsabilidade pública e direito à igualdade do cidadão negro no Brasil. In: SABÓIA, G. V. (org.). **Anais de seminários regionais preparatórios para a Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília; Ministério da Justiça/Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 2001, p. 315-323.

ARÓSTEGUI, N.B. **Cuba: imágenes y relatos de um mundo mágico**. La Habana: Ediciones Unión, 1997.

_____ **Opolopo owó** – los sistemas adivinatorios de la regla de ocha. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994.

ASIWAJU, A. I. Efe poetry as a source for western Yoruba history. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p.199-266.

AWE, B. Notes on oriki and warfare in Yorubaland. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p.266-292.

AWOLALU, J. O. **Yoruba beliefs and sacrificial rites**. London: Longman 1979.

BARBOSA, J. M. **Obi: oráculos e oferendas**. Recife: D'Jumbay, 1993.

BARROS, J. F. P. de. **O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.

BASCON, W. **Ifa divination: communication between gods and men in west África**. Indiana University, 1969.

BASTIDE, R. **O candomblé na Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ **As religiões africanas no Brasil** – contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BENISTE, J. **Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____ **Òrun, Aiyê: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô - yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1997.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

BRAGA, J. **Oritameji: o antropólogo na encruzilhada.** Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

_____ **A cadeira do ogã e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____ **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 1995.

_____ **Ancestralidade afro-brasileira; o culto de babá egum.** 2ª.ed. Salvador: EDUFBA/Ianamá, 1995.

_____ **Candomblé: força e resistência.** Afro-Ásia, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n. 15, p. 13-17, 1992.

_____ **O jogo de búzios – um estudo da adivinhação no candomblé.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

CABRERA, L. **El monte.** La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1989.

CAMPBELL, J. **O poder do mito.** São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, L.S. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

CARNEIRO, E. **Candomblé na Bahia.** 9ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____ **Religiões negras: notas de etnografia religiosa; negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.

CHOMSKY, N.; HERMANN, E.S. **Manufacturing consent: the political economy of the mass media.** New York, Pantheon Books, 1988.

COSTA, I. H. **Ifá: o orixá do destino – jogo de ôpón e do ôpèlè Ifá.** São Paulo: Ícone, 1995.

- COSTA, M.N. Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife. In: MARCONDES DE MOURA, C.E. **As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.
- COSTA E SILVA, A. da. **A enxada e a lança – a África antes dos portugueses.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. dos. **Os Nagô e a morte: pàdè, àsèsè e o culto égun na Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1986.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____ **Ferreiros e alquimistas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ELUYEMI, O. The role of oral tradition in the archaeological investigation of the history of Ife. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama.** Nigéria: University of Ife, 1975, p. 115-155.
- ESPINO, H.F. **Yoruba: um acercamiento a nuestras raíces.** La Habana: Editora Política, 1993.
- FERNANDES, G. **O sincretismo religioso no Brasil.** Curitiba: Editora Guaíra, p. 9-28, 1941.
- FERREIRA, R.A. Imprensa e etnia no Brasil: repensando o papel da imprensa na cobertura de minorias e a formação do jornalista. In: KUNSCH, M.M.M.; FISCHMANN, R. **Mídia e tolerância: a ciência construindo caminhos de liberdade.** São Paulo: EDUSP, 2002, págs. 101-107.
- FERREIRA, R.F. **Afro-descendente: identidade em construção.** São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro, 2000.
- FERRETI, S. F. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: EDUSP, 1995.

- FILHO, F. P. **Guia prático da língua yorùbá**. São Paulo: Madras Editora Ltda., 2002.
- FOLAYAN, K. Yoruba oral history some problems and suggestion. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p. 89-109.
- GLEISER, M. **O fim da terra e do Céu: o apocalipse na ciência e na religião**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GÓMEZ, E. U. **Ensayos de identidad**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1993.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: **I. Metodologia e pré-história da África /** coordenador do volume J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática [Paris]: Unesco, 1982, págs. 181-218.
- HERNÁNDEZ ALONSO, J.L. Santeria: uma religião de origem africana. In: **As senhoras do pássaro da noite: escrito sobre a religião dos orixás V**. São Paulo: EDUSP: Axis Mundi, 1994
- JOAQUIM, M. S. A liderança das mães-de-santo: dilemas e paradoxos na construção da identidade negra. **Programa de Estudos Pós-Graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)**, 1996.
- JOHN IGUE, O. The role of the tows in the creation and development os Yoruba oral literature. In: ABIMBOLA, W. (org.) **Yoruba oral tradition: poetry in music, dance and drama**. Nigéria: University of Ife, 1975, p. 333-355.
- JUSTINO, M. **Nos bastidores do reino: a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus**. 2ª Edição. São Paulo: Geração Editorial, 1995.
- KI-ZERBO, J. Introdução Geral. In: **I. Metodologia e pré-história da África /** coordenador do volume J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática [Paris]: Unesco, 1982, págs. 21-42.
- KUCINSKI, B. **A síndrome da antena parabólica: ética no jornalismo brasileiro**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

- KUNSCH, M.M.K. Sociedade civil e mídia: poder e conquista. In: KUNSCH, M.M.M.; FISCHMANN, R. **Mídia e tolerância: a ciência construindo caminhos de liberdade**. São Paulo: EDUSP, 2002, págs. 51-62.
- LACHATAÑERÉ, R. **El sistema religioso de los afrocubanos**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- LANDES, R. **A cidade das mulheres**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LEITE, G. (Oni Fadaka). Minorias étnicas e lingüísticas. In: SABÓIA, G.V. Anais de seminários regionais preparatórios para a **Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília: Ministério da Justiça; Secretaria de Estado de Direitos Humanos, 2001: 277-294.
- LIMA, V. C. **A família-de-santo nos candomblés jeje/nagôs na Bahia**. Salvador: UFBA, 1977.
- LINTON, R. O Homem: uma introdução à antropologia. São Paulo: Martins Fontes, 1976.
- MACEDO, E. Orixás, caboclos & guias, 2000; Linhares, J. **Bênção e maldição**, 1999.
- MACHADO, V. Intolerância religiosa: vigiando e punindo. In: SABÓIA, G.V. Anais de seminários regionais preparatórios para a **Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília: Ministério da Justiça; Secretaria de Estado de Direitos Humanos, 2001: p. 449-476.
- MARTINS, C.; LODY, R. (org.). **Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação**. Rio de Janeiro, 2000.
- M'BOW, A. M. Prefácio. História Geral da África: In: I. **Metodologia e pré-história da África** / coordenador do volume J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática [Paris] : Unesco, 1982, págs. 9-14.
- MOSQUERA, G. **Cozido e cru**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1996.

- _____ **Cosmovisión afrocubana**, 1991: 10-12
- MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.
- MOURA, C. E. M. de. (org.). **Leopardo dos olhos de fogo – escritos sobre a religião dos orixás VI**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
- _____ **Escritos sobre a religião dos orixás V**. São Paulo: Axis Mundi, 1994.
- _____ **Olóòrisá – escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Agora, 1981.
- MUNANGA, K. (org.). **Superando o racismo na escola**. 3ª ed. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Fundamental, 2001.
- _____ **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: EDUSP: Estação Ciência, 1996.
- _____ **As facetas de um racismo silencioso**. In: SCHWARCZ, L.; NEIMARK, P.J. **The way of the Orisa: empowering your life through the ancient African religion of Ifa**. USA: Harper San Francisco, 1993.
- OLIVEIRA, A. B. DE. **Cantando para os orixás**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- ORTIZ, F. **El proceso de la transculturación em Cuba**. In: **Etnia y sociedad**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993, págs. 144-148.
- _____ **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. In: **Etnia y sociedad**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993, págs. 149-160.
- _____ **La transculturación de los tambores de los negros**. In: **Etnia y sociedad**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993, págs. 181-188.
- _____ **Brujos e santeros**. In: **Etnia y sociedad**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993, págs. 193-197.

_____ Las danzas de los orichas. In: **Etnia y sociedad**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993, págs. 202-212.

_____ Los factores humanos de la cubanidade. In: **Estudios etnosociológicos**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991, págs. 10-30.

_____ La musica sagrada de los negros yorubas en Cuba. In: **Estudios etnosociológicos**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991, págs. 82-96.

_____ La transculturación blanca de los tambores de los negros. In: **Estudios etnosociológicos**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991, págs. 176-201.

PRANDI, J. R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ Herdeiras do axé: sociologia das religiões brasileiras. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

_____ **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUEIROZ, R. S. **Raça e diversidade** (orgs.). São Paulo: EDUSP: Estação Ciência, 1996, p. 213-229.

_____ África: trinta anos de processo de independência. In: **Revista da USP** (junho, julho, agosto), 1993, p. 100-111.

QUERINO, M. R. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, A. **As culturas negras no novo mundo**. 4ª edição. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RIBAS, J. T. P. A questão do Deus único nas religiões africanas e afro-descendentes. **Thoth**. No 5. Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, p. 21-35, 1998.

_____ Exu da libertação. **Thoth**. No 1. Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, p. 21-30, 1997.

- _____ **Degradação da imagem de Exu como estratégia de dominação branca e resgate da cosmovisão negra como estratégia de libertação (xerox)**, 1997
- _____ **A experiência religiosa em uma casa brasileira de raiz africana iorubá**. São Paulo: **Dissertação de Mestrado** – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2001.
- RIBEIRO, R. I. **Alma africana no Brasil – os iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.
- RISÉRIO, A. **Oriki orixá**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- ROBAINA, T. F. **Hablen paleros e santeros**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1994.
- ROCHA, A. M. **Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu – origens, ritos e crenças**. Rio de Janeiro: Topbookes, 1994.
- RODRIGUÉ, M. G. S. **Ori apèrè ó: o ritual das águas de Oxalá**. São Paulo: Summus, 2001.
- RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 6ª edição. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- SALAMI, S. **Ogum: dor e júbilo nos rituais de morte**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1997.
- _____ **Cânticos dos orixás na África**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.
- _____ **A mitologia dos orixás africanos**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.
- SANTOS, D. M. dos. **História de um terreiro nagô: crônica histórica**. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.
- SANTOS, J. R. Causas da discriminação institucional e sistêmica. In: SABÓIA, G.V. Anais de seminários regionais preparatórios para a **Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília: Ministério da Justiça; Secretaria de Estado de Direitos Humanos, 2001: p. 403-418.

- SANTOS, M. S. A. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.
- SANTOS, O. J. dos. **Orunmilá & Exu**. Curitiba: Editora Independente, 1998.
- SCHWARCZ, L. M. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. S. **Raça e diversidade** (orgs.). São Paulo: Estação Ciência, 1996, p. 147-185.
- SEGATTO, R.L.C. Antropologia da Religião. **Dissertação de Mestrado**. Brasília: Universidade Nacional de Brasília, 1998.
- SERRA, O. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.
- SILVA, J.A. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: xerox, 1998.
- SILVA, V. G. da. **Orixás na metrópole**: Vozes, 1995.
- SPROUL, B. C. **Mitos primais**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: : **I. Metodologia e pré-história da África** / coordenador do volume J. Ki-Zerbo. São Paulo: Ática [Paris] : Unesco, 1982, págs 157-180.
- VASSALO LOPES, M.I. **Pesquisa em comunicação** – formulação de um modelo metodológico. São Paulo: Edições Loyola 1990
- VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns, na Bahia de Todos os Santos no Brasil e na antiga Costa dos escravos, na África**. São Paulo: EDUSP, 2000.
- _____ **O uso das plantas na sociedade iorubá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____ **Artigos**. São Paulo: Corrupio, 1992.
- _____ **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. 3ª edição. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____ Orixás: deuses iorubás na África e no nov mundo. São Paulo: Corrupio, 1981.

WEBER, M. **Economía y sociedad**. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

XAVIER, J.T.P. Exu, ikin e egan: as equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes nagô e lucumí – estudo comparativo da religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba. **Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (Prolam/USP)**, 2000.

_____ ; XAVIER, P.A.M. A invenção e a reinvenção do estereótipo do afrodescendente: o papel da ciência, dos cientistas e dos meios de comunicação na formação e articulação do discurso da intolerância. In: KUNSCH, M.M.M.; FISCHMANN, R. **Mídia e tolerância: a ciência construindo caminhos de liberdade**. São Paulo: EDUSP, 2002, págs. 109-117.