

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UNIRIO
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

Waldelice Maria Silva de Souza

ORÁCULO DO RISCO DA SEMENTE – Os instrumentos divinatórios de *IFÁ*
na manutenção da memória coletiva afrodescendente.

Rio de Janeiro
2019

WALDELICE MARIA SILVA DE SOUZA

ORÁCULO DO RISCO DA SEMENTE – Os instrumentos divinatórios de
IFÁ na manutenção da memória coletiva afrodescendente.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito para defesa da tese.

Orientador: José Ribamar Bessa Freire

Linha de Memória e Patrimônio

Rio de Janeiro, junho de 2019.

Souza, Waldelice Maria Silva de.

Oráculo do risco da semente – Os instrumentos divinatórios de *IFÁ* na manutenção da memória coletiva afrodescendente. – Rio de Janeiro: UNIRIO/CCH – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2019.

xi, 391 f.: il.; 31 cm

Orietador: José Ribamar Bessa Freire

Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social – CCH - UNIRIO – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2019.

1. Memória 2. Oráculo 3. Ifá 4. Tradição 5. Candomblé. I. Freire, José Ribamar Bessa. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Memória Social. III. Título.

WALDELICE MARIA SILVA DE SOUZA

ORÁCULO DO RISCO DA SEMENTE – Os instrumentos divinatórios de *IFÁ* na manutenção da memória coletiva afrodescendente.

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do título de doutor em Memória Social.

Defendida e aprovada em 17 de junho de 2019.

Banca Examinadora:

José Ribamar Bessa Freire - PPGMS/UNIRIO- Orientador

Amir Geiger – CCH/UNIRIO

Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda – CCH/UNIRIO

Gladys Viviana Gelado – Letras/UFF

Vera Lúcia de Carvalho Casa Nova - Letras/UFMG

Suplentes:

Miriam Gontijo de Moraes - CCHS/UNIRIO;
Celson Sánchez - CCHS/UNIRIO.

Dedico este trabalho aos meus pais, Washington Souza e Lourdes Silva de Souza, *in memoriam*, pelos cuidados; aos meus irmãos, pelas semelhanças; às minhas filhas, Elisabeth e Carolina, pelos sonhos; e, ao meu neto, Levi, pela promessa.

Agradecimentos:

Devo agradecimentos à muitas pessoas. Primeiro, ao **Professor Bessa** pela paciência, pela diplomacia, pelas histórias e pelas aulas que me permitiram entender o que uma semente pode fazer, germinando no presente o que pode ser o futuro pela lembrança do que se foi no passado. Em segundo, aos praticantes e pesquisadores da religiosidade de terreiro daqui. À **Conceição D'Lissá** pela disposição de conversar, ouvir os pensamentos e de contar histórias de Lissá ou Oxalá; ao **Kafuleji**, pelos esclarecimentos sobre o que seja antepassado; ao **Oswaldo de Xangó**, pelos ensinamentos sobre os papéis das árvores nessa cultura; ao professor **José Beniste** pelas horas de conversas a fio; ao **Babalaô Sandro** pelas explicações dedicadas por quase três anos; a uma estudante de arquitetura, **Laidyanne Mendonça**, por me ajudar a dar forma as imagens da tese.

Aos pesquisadores e praticantes de Cuba. Dentre esses, destaco a professora **Maribel Acosta**, por me receber em Havana com uma lista de pesquisadores e praticantes sem comparação. Queria deixar os agradecimentos para duas professoras que me deram assistência e me guiaram pelas ruas daquela cidade, **Yerisleidy Menéndez Garcia** e **Dulce Maria Hernandez Céspedes**. Deixo aqui, também, os agradecimentos a **Heriberto Feraudy Espino**, por explicar que cada homem compõe sua própria história, o babalaô só a vê; Jesús Guanche, pelas conversas; **Lázara Menéndez**, pelas aulas da Universidad de La Habana, pelas conversas, pelos materiais cedidos; **Nelson Aboy Domingos**, pelas conversas sobre os “Dice Ifá”, pelas demonstrações de como Ifá funciona e pela atenção às dúvidas em meu espanhol ruim; ao **Tato Quiñones** por ler a proposta, me receber em sua casa e apontar os caminhos possíveis; **Natalia Bolívar**, por me receber, contar histórias sobre Pierre Verger foi a Cuba e se encontrou com Lydia Cabrera; **Tomaz Fernandez Robaina**, Tomazito, por me receber na Biblioteca Nacional e apresentar toda a bibliografia de Ifá em Cuba; ao **Jorge Fernandez** pelas conversas sobre antropologia, o continente africano, a luta pela independência de Angola e a participação cubana; ao **Professor Pedrosa** pelas conversas e atenção; ao professor **Dr. Mong**, pelas explicações sobre as composições étnicas de Cuba e, principalmente, sobre o papel dos Abacuas na história recente de Cuba; e, por fim, à professora **Ileana Hodges Limonta**, pelas explicações sobre oralidade e rito, além das comparações com o Brasil, possíveis pelo contato direto, ao viver em Salvador, no período doutorado na UFBA, quando pesquisava Umbanda. Deixo agradecimento ao **Rafael Zamora**, *in memmorian*, babalaô que implantou o ifá crelo no Brasil e motivo inicial de minha ida a Cuba. E no nome dele agradeço a todos os que me deram atenção e por um lapso qualquer, meus apontamentos não recuperam os nomes precisos.

Resumo:

Este trabalho constitui-se no texto de defesa da tese "**Oráculo do risco da semente - os instrumentos divinatórios de Ifá na manutenção da memória coletiva afrodescendente**", apresentado à banca, pela linha de pesquisa em Memória e Patrimônio, do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, do Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO. Seu objetivo é o de observar a noção de memória composta pelo oráculo de Ifá, sua definição e características, considerando que essa definição exige debate sobre a noção de memória social estabilizada defronte às indicadas pelos instrumentos do oráculo. O estabelecimento da hipótese se dá pela ampliação da noção de memória, observando-se o ambiente cultural do candomblé, como esse se dá no Brasil, como lugar de junção dos signos do antepassado e descendente, que para essa religião constitui lugar coletivo de rememoração dos parentes e do conhecimento do que se é por meio da leitura do signo inscrito no oráculo de Ifá. O rito oracular se processa por evento oral que engaja o sacerdote, o jogo e o consulente, observa-se, que o rito regula a recordação pelo qual o sistema da cultura nagô-iorubá atua. Dos atos de jogar, riscar e contar surgem os de lembrar e de compartilhar. Cada signo/odu riscado remete a uma narrativa que, se traduzida/interpretada/entendida/lida, engaja a vida presente. E esse é o processo de distribuição de memória no Ifá. Para compreendê-lo, de fato, é preciso reconfigurar ferramentas conceituais, ressaltando a diferença da memória que esse tipo de oráculo tem a responsabilidade de guardar, a partir dos próprios termos deste sistema. Essa memória, ao se compor por encaixe dos riscos das sementes no Oráculo de Ifá, é inserida no terreno da conotação, que assume a narrativa como significado, é uma trama possível para certo estudo de memória social, remanescente, e por isso, aberta, vidente e inacabada. É na conceitualização do que seja a ação remanescente da memória e a subsequente relação de significação complexa entre antepassado, sementes, riscos, narrativas, oferendas e vida dos descendentes, que se estabelece o nexo deste estudo com interesse na ampliação da noção de memória social.

Palavras-chave:

Memória. Oráculo. Ifá. Tradição. Candomblé.

Abstract:

This work constitutes the defense text of the thesis "**Oracle of the risk of the seed - the divinatory instruments of Ifá in the maintenance of afrodescendant collective memory**", presented to the bank, by the line of research in Memory and Patrimony, of the Graduate Program in Social Memory, of the Center for Human and Social Sciences - CCH, of the Federal University of the State of Rio de Janeiro, UNIRIO. Its purpose is to observe the notion of memory composed by the oracle of Ifá, its definition and characteristics, considering that this definition requires debate on the notion of stabilized social memory in front of those indicated by the oracle instruments. The establishment of the hypothesis is due to the expansion of the notion of memory, observing the cultural environment of candomblé, as this occurs in Brazil, as a place for joining the signs of the ancestor and descendant, which for this religion constitutes a collective place of remembrance of the relatives and the knowledge of what one is by reading the sign inscribed in the oracle of Ifa. The oracular rite is performed by an oral event that engages the priest, the game and the consulter, it is observed, that the rite regulates the memory by which the Nagô-Yoruba culture system operates. Of the acts of playing, scratching and telling are the ones that come to remember and to share. Each sign / odu crossed out refers to a

narrative that, if translated / interpreted / understood / read, engages the present life. And this is the process of memory distribution in Ifá. In order to understand it, in fact, it is necessary to reconfigure conceptual tools, emphasizing the difference of memory that this type of oracle has the responsibility to keep, from the very terms of this system. This memory, when composed by the insertion of the seeds in the Oracle of Ifá, is inserted in the terrain of connotation, which assumes the narrative as meaning, is a possible plot for a certain study of social memory, remaining, and therefore open, seer and unfinished. It is in the conceptualization of what is the remnant action of memory and the subsequent relation of complex signification between ancestor, seeds, risks, narratives, offerings and the life of the descendants, that establishes the nexus of this study with interest in the expansion of the notion of social memory.

Keywords:

Memory. Oracle. Ifa. Tradition. Candomblé.

Résumé:

Cet ouvrage constitue le texte de défense de la thèse "**Oracle du risque de la semence - les instruments divinatoires de Ifá pour le maintien de la mémoire collective afrodescendante**", présentée à la banque, par la ligne de recherche en Mémoire et Patrimoine, du Graduate Program en mémoire sociale, du Centre pour les sciences humaines et sociales - CCH, de l'Université fédérale de l'État de Rio de Janeiro, UNIRIO. Son but est d'observer la notion de mémoire composée par l'oracle d'Ifá, sa définition et ses caractéristiques, sachant que cette définition nécessite un débat sur la notion de mémoire sociale stabilisée devant celles indiquées par les instruments d'oracle. L'établissement de l'hypothèse est dû à l'extension de la notion de mémoire, en observant l'environnement culturel du candomblé, comme cela se produit au Brésil, en tant que lieu de rencontre des signes de l'ancêtre et du descendant, qui constitue pour cette religion un lieu de mémoire des proches et la connaissance de ce qu'on est en lisant le signe inscrit dans l'oracle d'Ifa. Le rite oraculaire est accompli par un événement oral qui engage le prêtre, le jeu et le consultant, il est observé que le rite régule la mémoire par laquelle le système de culture Nagô-Yoruba fonctionne. Les actes de jeu, de grattage et de récitation sont ceux qui viennent se rappeler et partager. Chaque signe / odu barré renvoie à une narration qui, traduite / interprétée / comprise / lue, engage la vie présente. Et c'est le processus de distribution de la mémoire en Ifá. Pour le comprendre, il est en effet nécessaire de reconfigurer les outils conceptuels en insistant sur la différence de mémoire que ce type d'oracle a la responsabilité de garder, des termes mêmes de ce système. Cette mémoire, une fois composée par l'insertion des graines dans l'oracle d'Ifá, est insérée dans le terrain de la connotation, qui considère le récit comme un sens, est un complot possible pour une certaine étude de la mémoire sociale, restant et donc ouvert. voyant et inachevé. C'est dans la conceptualisation de ce qu'est l'action restante de la mémoire et la relation subséquente de signification complexe entre ancêtre, germes, risques, récits, offrandes et vie des descendants, qui établit le lien entre cette étude et le développement de la notion de mémoire sociale.

Mots-clés:

Mémoire. Oracle. Ifa. La tradition. Candomblé.

Listas de imagens e tabelas

Listas de tabelas			Listas de Imagens		
		pg			pg
1	Alfabetos e sons em iorubá	31	1	Planos dos sacerdócios e setas de relação	56
2	Números em iorubá	31	2	Aquarela do transe da festa do nome - Carybé	57
3	Traços e nomes do odú	69	3	Imagem do rito de axexê	58
4	Conjunto de tabelas com código geomântico	88 - 91	4	Imagem do Egun	59
5	Comparação geomancia europeia, árabe e ifá	92	5	Imagem de Orunmilá com as formas de praticar o oráculo – Escultura Carybé	61
6	As quatro figuras do I Ching	113	6	Composição por triângulos do Ifá creollo	133
7	Os trigramas do I Ching	114	7	Relação entre triângulos, letras e ideograma do ifá cubano	135
8	Trigramas e as relações com nomes e qualidade no I Ching	116	8	Imagens de duas peças de búzios tratadas par ao jogo	149
9	Ba Gua do I Ching	116	9	Búzios dispostos na peneira	150
10	Relação de quedas dos búzios e divindades	153	10	Babalaô sentado na esteira	187
11	Relação das quedas dos búzios com os odù(s)	158	11	Imagem de uma semente aberta com a sua composição	195
12	Composição dos omó odù(s)	226	12	Semente do dendê aberto, expondo as três cores característica do candomblé	196
13	Leitura dos riscos	227	13	Ekuro ou ikin - coco de	198

				dendê		
14	Conjunto de tabelas de composição vertical do código do odù	228 - 231		14	O opón com iyerósun	200
15	Ordenação dos 16 odù(s) mejis	231		15	Opón esculpido	205
16	Relação entre as posições dos odù(s) a partir do jogo de búzios e de ifá	233		16	Mapa do opón vertical, expondo os nove espaços simbólicos do candomblé	209
17	Sequência da ordem dos odù(s) entre Nigéria, Benin e Cuba	234		17	Mapa do opón em quadrantes	211
18	Tabela com os 256 odù	235		18	Mapa do opón com triângulos e odù distribuídos	213
19	Sequência dos doù(s) do grupo Ogbé	236		19	Mão riscando o ideograma no iyerósun, no opón	223
20	Odù(s) como relacionado aos elementos que ocupam lugar nos pontos cardeais	239		20	Mapa do opón aberto em direção a oeste.	303
21	Odù(s) dos elementos puros distribuídos nos pontos cardeais	240		21	Imagem do indivíduo até a terra	309
				22	Mapa do Opón na sequência dos odù(s) produzidos a partir da derivação dos elementos	329
				23	Espiral planta baixa, com os dezesseis odù distribuídos	341
				24	Espiral (perfil) de visão de corte vertical	342

SUMÁRIO:

Apresentação: as pegadas no deserto são feitas ao caminhar	12
1 Introdução – Abertura do jogo: da arquitetura significativa/conceitual e metodológica da abordagem da memória.....	24
1. 1 No compasso da Teoria do Talvez, outras possibilidades de memória.....	26
1.1.1 Entre língua e linguagem.....	29
1.1.2 Entre mitos, filosofia e cultura alguns sistemas simbólicos.....	33
1.1.3 Possibilidades interculturais e o contato com praticantes do oráculo de Ifá.....	35
1. 2 Entre campos - a memória reminescente e remanescente.....	38
1.2.1 A hipótese de a memória do oráculo de Ifá ser ritualística e remanescente... ..	47
1.2.2 O candomblé - ajuste do lugar coletivo, significação das tradições de Ifá e o código da ancestralidade.....	52
1. 2.3 Candomblé e os seus quatro sacerdócios.....	55
1. 3 Importância do Evento oral no rito oracular.....	61
1. 4 O oráculo como um evento de memória remanescente.....	65
1. 5 O sistema de códigos do oráculo de Ifá.....	69
2 Rotas de definição e rastros de histórias de origem do oráculo de Ifá	74
2. 1 O que é o oráculo de <i>Ifá</i> (Oráculo/plano do candomblé/candomblé).....	74
2.1.2 Vias de encontros entre a geomancia e o oráculo de Ifá.....	87
2.1.3 Os rastros: geomancias e o oráculo de Ifá - História(s) de origens.....	97
2.1.4 As distinções morfológicas de Ifá	126
2.1.5. A história de Ifá em Cuba.....	129
2.1. 5.1 Cuba entre procedimentos tradicionais de leitura de Ifá.....	130
2.1.5.1.1 Descrição do Ifá <i>Creollo</i>	132
2.1.51.2 Descrição do Ifá nigeriano de Cuba.....	136
2.1.6 Descrição do Ifá constituído no Brasil – o jogo de Búzios.....	140
2.1.6.1 As trocas morfológicas e a consolidação do jogo de búzios no Brasil.....	148
2.1.6.2 As histórias das idas e vindas entre beiras do Atlântico.....	164
2.1.7. As confrarias de babalaôs e a constituição de um repertório de Ifá da Nigéria.....	183
3 Definição do seja oráculo	191
3.1 As sementes – as três cores de uma cultura e o código do futuro.....	191
3.2 Ìyerosún – o pó que abra o código da semente ao oráculo.....	200
3.3 O Opón – a semente aberta ao oráculo.....	202
3.4 Os odù(s) – o código da semente desenhado no ìyerosún contido no Opón.....	215
3.4.1 Composição do ideograma, do “odù”.....	223
3.4.2 Distribuição dos Odù(s) e a configuração do mapa de leitura.....	230
3.4.3 Entre os odù(s) e os itã(s), os provérbios.....	235
3.5 Narrativa – mitos, lendas, cantigas, provérbios, oríkìs e vidas em caminhos cruzados.....	241
3.5.2 Provérbios – pontos cruzados entre versões das narrativas.....	250
3.5.3 Oríkìs – cantos e/ou rezas nas composições rítmicas das narrativas.....	258
3.5.4 Ese itã Ifá ou Narrativas de Ifá propriamente ditas – análise da estrutura.....	261

3.5.5	Narrativas para cada um dos dezesseis odù(s).....	274
3.5.6	Odù Ogbé meji.....	274
3.5.7	Odù Oyeku meji.....	275
3.5.8	Odù Iwori meji.....	276
3.5.9	Odù Odi meji.....	278
3.5.10	Odù Obará meji.....	280
3.5.11	Odù Okanran meji.....	281
3.5.12	Odù Irosun meji.....	282
3.5.13	Odù Owonrin meji.....	283
3.5.14	Odù Ogunda meji.....	284
3.5.15	Odù Osa meji.....	287
3.5.16	Odù Irete meji.....	289
3.5.17	Odù Otura meji.....	290
3.5.18	Odù Oturupon meji.....	291
3.5.19	Odù Ika meji.....	293
3.5.20	Odù Ose meji.....	294
3.5.2.1	Odù Ofun meji.....	295
3.5.2.2	Apórias sobre o significado enigmático e a abertura de sua vidência.....	299
4	Cruzamento de ritos de vidência de mitos - análise do funcionamento do oráculo – definição dos elementos imateriais: antepassados, ancestrais, divindades e Exu.....	304
4.1	Os valores como significados ou elementos imateriais do sistema de Ifá.....	309
4.1.2	A relação de Ifá com os Eguns e Exu.....	311
4.1.3	A relação de Ifá com Ogun, com Oxóssi e com Xangô.....	314
4.1.4	A relação de Ifá com Omolu, com os Ibejis, com Iroko, com Oxumaré e com Ewá.....	315
4.1.5	A relação de ifá com Iansan, com Oxum e com Iemanjá.....	316
4.1.6	A relação de Ifá com Orumilá, com Onilé e com Oxalá.....	317
5	Ciclo da Memória inacabada–Significação pela narrativa dos odù(s).....	319
5.1	A significação pela narrativa dos odu(s) de Ifá – análise de três narrativas do odù ogbé.....	322
5.1.1	A primeira com a narrativa em iorubá, tradução e interpretação.....	331
5.1.2	A segunda com narrativa em iorubá, tradução e interpretação.....	333
5.1.3	A terceira com narrativa em iorubá, tradução e interpretação.....	335
5.2	A semiologia do rito que se repete e é aberto à diferença.....	345
6	Proposta de conclusão: Traços de teorização de uma memória remanescente.....	354
7	Referência Bibliográfica.....	360
8	Glossário.....	373
9	Apêndice.....	374

As pegadas no deserto são feitas ao caminhar

A linguagem dos oráculos assemelha-se aqui à linguagem transpostas e obscura dos poetas.

Tzvetan Todorov

Este trabalho é o esforço de circunscrição da noção de memória em um oráculo, o de Ifá, por meio da tese **“Oráculo do risco da semente - os instrumentos divinatórios de Ifá na manutenção da memória coletiva afrodescendente”**, além de considerar sua definição e características. Definição que exige debate sobre a noção de memória social estabilizada defronte às indicadas pelos instrumentos do oráculo. A consideração da hipótese se dá pela ampliação da noção de memória, observando o ambiente cultural do candomblé, como esse se dá no Brasil, como lugar de junção dos signos do antepassado e descendente, que para essa religião constitui lugar coletivo de rememoração dos parentes que já faleceram e da constituição de conhecimento do que se é, do que se foi e do que será, por meio de leitura do signo inscrito no oráculo de Ifá. Tal oráculo se compõe como um dos sacerdócios do candomblé, com rito próprio pelo qual se pode buscar entendê-lo; o rito oracular se processa por evento oral que engaja o sacerdote, o jogo e o consulente, o que permite circunscrever a lembrança daí composta, como derivada de conjunto de ritos sistematizados por uma tradição e distribuída como bem material coletivo aos membros da comunidade. O seu estudo só é possível pela escuta dos praticantes que guardaram suas recordações em formas de segredos contidos em sementes, o que permite a investigação desse rito pelo diálogo com esses praticantes, por meio de entrevistas gravadas e transformadas em *QR codes*, bem como por meio dos diálogos estabelecidos com procedimentos – de sacerdotes - vindos de outros países, como o do continente americano (meso América - Cuba) e os do africano – Benin e Nigéria. Observa-se, nesse evento de memória, que o rito é o regulador da recordação, pelo qual o sistema da cultura nagô-iorubá atua, estabelecendo um risco para o oráculo derivado da manipulação de sementes, por meio do qual o rito produz lembrança que deságua em significação simbólica específica, observada, aqui, como memória remanescente. É na conceitualização do que seja a ação remanescente da memória e a subsequente relação de significação complexa entre antepassado, sementes, riscos, narrativas, oferendas e vida dos descendentes, que se estabelece o nexo

deste estudo com interesse na ampliação da noção de memória social. Para a análise de tal procedimento de memória, mais do que o conhecimento dos mitos, torna-se importante a consideração do rito como termo componente da memória e de significação composta, efetivada pela manipulação dos instrumentos mecanicamente dispostos no tabuleiro de Ifá, o Ôpón, onde são riscados os ideogramas dos odù(s), resultantes da queda dos caroços de dendê - os ikins/as sementes. Dos atos de jogar, riscar e contar é que surgem os de lembrar e de compartilhar. Cada um desses signos também se relaciona com o duplo do próprio odù e com outros quinze, estabelecendo um conjunto de 256 signos diferentes. Cada signo/odù riscado remete a uma narrativa mantida por esses grupos que, se traduzida/interpretada/entendida/lida, engaja a vida presente. E esse é o processo de distribuição de memória no Ifá. Para compreendê-lo, de fato, é preciso reconfigurar ferramentas conceituais, ressaltando a diferença da memória que esse tipo de oráculo tem a responsabilidade de guardar, a partir dos próprios termos deste sistema. Essa possibilidade de vinculação da vida pelas histórias contadas por sementes e riscos, ao se apresentar no oráculo de Ifá, institui o Opón Ifá como território de memória e seus instrumentos passam a ser os agentes dessa rememoração. Essa memória, ao se compor por encaixe dos riscos das sementes, no Oráculo de Ifá, é inserida no terreno da conotação, que assume a narrativa como significado de um tipo de memória social, a remanescente, e por isso, aberta, vidente e inacabada.

O oráculo de Ifá pode ser visto de diversas formas, segundo a abordagem do pesquisador ou vivência do praticante entrevistado. Para esta tese, ele será observado como um sistema simbólico, incluso em determinada tradição cultural e que se dá por evento oral e presencial, e pela manipulação de sementes que resulta na composição de signo, que é anunciado por determinado complexo significativo, como sua previsão, decodificado em uma narrativa e interpretado pelo sacerdote. E sua execução se dá por ritos. Em outros termos, como um procedimento de leitura de mundo, que recolhe, guarda e põe à disposição de seus descendentes/iniciados/sacerdotes perspectivas internas, mais fechadas, que se vinculam por interseções, em diversas camadas. Ifá é, por isso, um sistema simbólico denso.

Os pontos de ligação das lianas simbólicas são menos as amarras que lhe dão sistematicidade e mais as relações que lhe garantem dinamismo. Isso quer dizer que não é possível entender esse complexo significativo observando só o ato

sistematizador dos mitos, é fundamental dar atenção ao que lhe garante a possibilidade de ajuste, ou seja, os ritos, no plural. É pelo rito que a palavra POSSIBILIDADE ganha preponderância em relação à expressão VERDADE, porque a primeira exige o ato, o corpo, o homem e a segunda os dispensa. Ifá se dá em ritos. O entendimento do mito só é possível pelos rito, a composição da trama significativa que vincula o antepassado ao descendente se processa pelo ato ritualístico. É por ele que a resposta final é conhecida e, portanto, “resposta” ao consulente. É por isso importante ver esta tese como o estudo de um rito específico: o oracular. É no ato ritualístico que se lê e que se vive a narrativa interpretada do odù e que se desenha o fenômeno mnemônico complexo desse sistema.

A observação do que seja o oráculo de Ifá, considerando-o um sistema componente de um complexo cultural maior – o candomblé-, intenta examinar as redes de significação, que se estabelecem, mirando-as pelas relações sistêmicas entre as partes internas do oráculo e destas com as esferas mais externas, circunscritas pelo complexo cultural, que lhe impõem variáveis. O complexo cultural a ser considerado aqui é um sistema de mitos e ritos, sendo que os ritos são organizados de forma a guardar a pertinência dos princípios específicos, como os de certa tradição. Ao conferir tais relações, constatei que o processo de reservar narrativas, dos diversos participantes de certas sociedades, se dá de forma acumulativa, verificativa e distributiva e constitui-se em um evento de memória importante. E que, em verdade, seu papel de “adivinhação” está vinculado ao de acumular, verificar, manter ou alterar as narrativas, ao ajustá-las ao interesse dos novos membros. Esses que, ao solicitarem ao oráculo soluções para os seus problemas, apresentando-os em forma de perguntas, permitem a esse instrumento trazer histórias de outros membros da comunidade. Sejam elas do presente ou do passado; de vivo ou não; contanto, que tenham uma noção de princípio de como agir. E esse agir, normalmente, é a síntese da vida de um membro que foi importante para a sociedade. Ao observá-lo segundo a condição de instrumento guardião de memória, torna-se preponderante confrontá-lo com algumas aporias sobre o que seja memória, sem, contudo desconsiderar que é o oráculo o maior evocador da perspectiva específica de rememoração que aciona.

Se definir o oráculo como um instrumento de memória é anunciado pela leitura das marcas deixadas no deserto pelo caminhar, a sua definição como

patrimônio, está confirmada pelo reconhecimento cedido pela UNESCO¹, em 2005. Nos termos dessa certificação estão o Culto de Ifá Orunmilá, o das Sociedades dos Babalaôs e o do sistema de adivinhação de ifá como uma das obras-primas da tradição oral e imaterial do continente africano. Para essa organização, Ifá é:

El sistema de adivinación lfa, que recurre a un gran corpus de textos y de fórmulas matemáticas, se practica en las comunidades yorubas y en la diáspora africana de las Américas y el Caribe. La palabra lfa se refiere al personaje místico lfa u Orunmila, que los yorubas consideran como la divinidad de la sabiduría y del desarrollo intelectual. En contraste con otras formas de adivinación de la región que recurren a un medium, la adivinación lfa no depende de los poderes proféticos de una persona, sino de un sistema de signos que son interpretados por un adivino, el sacerdote lfa o babalawo, literalmente “el padre del sacerdote”. Se aplica el sistema de adivinación lfa cada vez que se ha de tomar una decisión individual o colectiva importante.^{2/3}

Por investidura da UNESCO e derivação das definições dos pareceres, é certo, então, afirmar que ele é, por suas práticas, um instrumento de memória. Cabe, contudo, a indagação: qual tradição de memória se compõe por este oráculo? E, principalmente, como um instrumento de adivinhação mantém essa memória? Não é possível responder a essas perguntas sem acompanhar a lógica e os processos do próprio jogo. Ele não se ajusta às categorias, aos repertórios e aos conceitos consolidados, pois faz parte de outra tradição de observação e de consideração da memória. Nessa tradição, a potência de vir a ser informa que a lembrança, enquanto elemento de significação, não se dá só por imagens desencarnadas. E a própria ideia de lembrança é outra, mais considerada pela função que exerce na vida de quem lembra do que pela noção de uma figura leve que, em oposição a outra, se marca mais pela qualidade. Ou seja, a significação necessária aqui, para tratar da rememoração, não recorre aos substantivos ou aos adjetivos, mas aos fatos, aos fenômenos, às coisas da vida em curso. Por isso o que aciona o oráculo é uma pergunta vinda de quem vive no mundo. Assim, a semente surge como elemento metafórico de vida e de morte – ou de morte e de vida - promete um signo que, por

1 - UNESCO. Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad Proclamaciones 2005 CLT/CH/ITH/PROC/BR3. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>

2 - UNESCO. Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad Proclamaciones 2005 CLT/CH/ITH/PROC/BR3. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>

3 - Tradução livre: O sistema de adivinhação Ifá, que recorre a um grande *corpus* de textos e de fórmulas matemáticas, é praticado nas comunidades iorubas e na diáspora africana das Américas e do Caribe. A palavra Ifá se refere ao personagem místico Ifá ou Orunmilá, que os iorubas consideram como a divindade da sabedoria e do desenvolvimento intelectual. Diferentemente de outras formas de adivinhação da região, que recorrem a um médium, a adivinhação Ifá não depende dos poderes proféticos de uma pessoa, e sim de um sistema de signos que são interpretados por um adivinho, o sacerdote de Ifá ou babalaô, literalmente “o pai do sacerdote”. O sistema de adivinhação Ifá é aplicado sempre que se deve tomar uma decisão individual ou coletiva importante.

sua vez, exige um ato que compromete uma narrativa do sistema com a resposta à pergunta, que pode ser a da vida de quem consulta o oráculo. É nesse encaixe que, o que era passado, memória, transforma-se em vida presente e, se for aceita, possibilidade também de futuro.

Há que se considerar que a tradição em que se inscreve o Oráculo de Ifá é de transmissão oral, e isso situa o seu lugar da leitura, bem como de todo o processo de aprendizado do sacerdote, como situa os conhecimentos do consulente sobre Ifá. Ele é um evento, em sociedade, de confronto, por isso denso, tenso, complexo.

Exatamente por ser um fenômeno comunicativo de expressão oral, a leitura do oráculo não é um ato apaziguado, instala-se por confronto entre os participantes. Confronto esse que se mantém até a confirmação da proclamação do oráculo pela oferenda. Grande parte das características desse oráculo se deve a esse fato. Outro elemento importante é o fato de ser um sistema que se sustenta nas histórias, nas ações, nas vidas e nos feitos dos ancestrais. Os ancestrais são, em certa medida, exemplos e suas trajetórias consideradas e reconsideradas pelo oráculo por conter valor simbólico e de aglutinação para o conjunto dos participantes da comunidade e para os descendentes dessas sociedades, o que marca a enorme densidade significativa do oráculo e, por conseguinte, a tensão na qual se inscreve o sacerdote e o consulente. Eles estão em uma disputa pela vida a ser vivida. Um defende o que a sociedade necessita; já o outro, o que a individualidade é capaz de realizar. O terceiro elemento importante a ser considerado é o caso, de no oráculo, o agente da lembrança não ser o homem, mas as peças componentes do jogo: as sementes assumem o lugar das vidas. E esse fato aumenta os elos de significação em função do aparente afastamento das ações humanas.

O defrontamento com esse quadro fez com que essa tese refletisse sobre as noções de memória que sustentam esse instrumento e colocasse entre parentes os conceitos consolidados sobre esse tema, o que leva a tese para certo entrecruzamento epistêmico.

Teorizar sobre a memória remanescente é, ao mesmo tempo, compor espaço no campo da memória social, no qual seja possível observar uma recordação pela lógica sustentada por ifá. Essa observação obrigou a pesquisa a manter, também, o debate sobre o alargamento da noção estabilizada de memória vinda ainda dos filósofos gregos, configurada como reminescente, como é definido por Aristóteles, a saber: *un estado producido por una imagen mental, referida, como una semejanza, a aquello de que es una imagen; y hemos explicado también a qué parte de*

nosotros pertenece: a saber, que pertenece a la facultad sensitiva primaria, es decir, a aquella con que percibimos el tiempo (ARISTÓTELES, 1962, p. 47).

Obviamente, Aristóteles não define apenas que a memória é para ele reminescente, como também apresenta um andamento semiológico para o embasamento da definição. O argumento implícito de que se precisa definir a trama que torna possível a leitura do signo é algo razoável ao empreendimento que foi estabelecido nesta tese, porém a concepção do filósofo grego se difere, em alguns aspectos, do estudo, aqui proposto.

Por outro lado, há grande dificuldade em se encontrar um repertório acadêmico consolidado capaz de teorizar a memória considerando as noções de outras epistemologias *quicá* as que são fundamentais a esse oráculo. Há certo vazio teórico. Fica a indagação: bastaria catalogá-lo como uma memória étnica? E inscrevê-lo na definição de Jacques Le Goff que apresenta esse tipo de memória como sendo a *designação de memória coletiva para os povos sem escrita*⁴, isso resolve ou, simplesmente, coloca todas as comunidades que mantêm esse mesmo tipo de organização e distribuição de suas memorações para fora das sociedades contemporâneas? É necessário algo mais elástico. Ou a opção seria arriscar em se deter por mais tempo na consideração do que o próprio oráculo afirma sobre os seus processos mnemônicos? A resposta não é simples, pois o debate sobre o que seja memória é multifacetado e, em certa medida, dilacerado. O ponto pacífico é que o cotejamento da memória mantida pelo oráculo de Ifá não pode ser compreendido só por vias dos debates disciplinares. Algumas respostas, talvez, possam surgir a partir do reconhecimento de que o estudo desse oráculo insere, no debate, outras perspectivas e outras noções vindas de outro campo. A memória que pode ser desenhada por meio desse sistema oracular, que é de outra matriz de conhecimento, de uma que se supunha completamente preterida, e que volta a surgir como uma árvore vigorosa, nascida de uma semente ignorada que exige os atos, as oferendas, as palavras e o reconhecimento dos feitos que persistiram de um modo ou outro em seus fazeres cotidianos como elementos de comprovação do vínculo intersubjetivo, de membros de uma comunidade que dividem a mesma tradição: a de lembrar do antepassado.

É nesse “entre” dois campos epistêmicos, que a tese se coloca. Esse aspecto é explicado quando se faz uma defesa de que existe uma noção de memória diversa

4 - LE GOFF, Jacques. História & Memória. Tradução: Bernardo Leitão ... (et al.) - 7 ed revista – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

da monumentalizada em alguns espaços universitários. E que, para perscrutá-la, é prioritário compreender a lógica significativa que estabelece coerência da organização das lembranças e dos esquecimentos como, por exemplo, nas praticadas pelas comunidades tradicionais de terreiro do Brasil, os grupos que praticam Ifá.

Aqui, a memória ganha um papel de fazer chegar ao presente algo a ser transformado e, ao mesmo tempo, transformar o presente com sua mensagem. Isso porque a memória se compõe por trama semelhante a da linguagem, escrita em metáforas. Esta figura de recordar por um ato que traz algo ou alguém ausente – para o presente – é, para este trabalho, a translação do oráculo Ifá; e, em certa medida, expressa também na escrita literária de um escritor angolano, o Pepetela. E eles inscrevem códigos para que tudo isso seja lembrado. E exigem que os olhos olhem para a lembrança como se olha para algo fora de si, comparando-a com as coisas do mundo, recuperando nos olhos o saber olhar.

Para observar essa memória em seu sistema próprio é preciso estudar os ritos, o que exige reconhecimento do ato, pois, nessa memória, são os gestos da dança, do batuque e do lançamento de sementes que dão conteúdo ao texto falado em línguas que os significados das palavras foram olvidados.

Especificamente, a hipótese é a de que o Oráculo de Ifá mantém em seu procedimento de memória certos tipos de narrativas, expressas oralmente ou contidas em “tratados de Ifá”, apresentadas ao consulente, no jogo, por uma significação complexa em que o rito é o gesto, ao mesmo tempo, mnemônico e de vidência. Contudo, o rito não pode ser visto como um significante simples e, em alguns casos, pode ser também o significado, o que devolve ao sistema, as ações interpretativas do sacerdote – babalaô – e de aceite do consulente. Os instrumentos de Ifá têm um conjunto de ritos, uns dentro dos outros, que se diferenciam determinados pela comunidade praticante da leitura ou pela tradição a que o babalaô, sacerdote responsável pela leitura dos códigos, participa. No Brasil foram detectados três procedimentos de leitura dos jogos de Ifá: o cubano, o beninense e o nigeriano.

Ao aceitar observar um oráculo advindo de certa matriz simbólica, a afrodescendente, no Brasil, esse ato, por si, estabeleceu obstáculos. Não é possível entender os desacordos conceituais sem colocar em cheque a elasticidade da concepção de memória que é normalmente aceita como estabilizada quando se

pergunta: o que é memória? A resposta é possível quando observamos os riscos resultantes da queda das sementes e as narrativas que, no *Opón Ifá*, se desenham, assentada na premissa de que seria só pela compreensão do que fosse a memória para Ifá, que se colaboraria com o alargamento do conceito do campo, adentrando-se também ao jogo desse sistema simbólico. Contudo, ao teorizar sobre essa memória, estudando os seus próprios elementos, são visitados teóricos de outras culturas que, por sua vez, observam a importância do mito, da morte e significação. Além disso, pesquisadores do candomblé também foram estudados nesta tese e é justamente dessa tradição de manutenção de memória que se aproximam mais do fenômeno em Ifá. Não é sem vertigens que aqui se produz algumas inferências.

Nelas, a observação do que seja memória em um instrumento oracular, por isso mesmo, de vidência, ou seja, de previsão, já estabelece a necessidade de reajuste da objetiva que se mira o objeto. E reivindica o deslocamento das noções absolutas e apriorísticas do campo em que se fita o alvo investigativo. Ao olhar o Oráculo de Ifá como objeto de investigação no campo da memória social se impôs uma dúvida radical sobre o que sejam oráculo e oracular; sobre memória, interpretação e vidência; as respostas encontradas estão aqui colocadas para segundas considerações. O “S” é importante para considerar que, a depender da tradição por qual se olhe o objeto, será encontrada uma resposta diferente, em certos pontos, antagônicas. Além disso há, ainda, a dificuldade de cuidar do meio pelo qual se comunica a resposta. Estes foram os maiores obstáculos deste trabalho, os deslocamentos exigidos para ajustar-se à observação de um instrumento de outra tradição epistêmica e, ainda, se expressar.

Delinear o que seja o oráculo pareceu contíguo à imprescindibilidade de cotejamento da definição do que seja a noção memória específica que esse instrumento de predição articula. É um evento social embasado prioritariamente na oralidade, com a função de comunicar, distribuir e difundir as narrativas de cada pessoa por meio de um odù/signo ideogramático só determinável pelo oráculo. Evento, entre atores membros de certa comunidade de sentidos de vida, no qual se articulam as narrativas dos antepassados com os seus descendentes, por meio de um signo, no caso, de um odù ou de uma letra, como o odù é chamado em Cuba. É a presença do antepassado com suas histórias que coloca o oráculo em um sistema simbólico não linguístico em que, de um lado, se encontra a narrativa vivida pelos antepassados – a memória dos ausentes na sociedade pela ação da morte, a ser distribuída; e, de outro, o signo que vincula essa narrativa aos descendentes, que é

o ato de interpretação/adivinhação realizado pelo babalaô.

A narrativa interpretada pelo babalaô é o sentido intenso para certo momento do jogo e da vida do consulente, por isso, ele é denominado, aqui, como remanescente. Tais forma de lembrar o antepassado ou de narrar seus feitos permaneceram na sociedade para, quando lembrada, acionada, ajudar a organizar e a efetivar soluções.

A pesquisa se movimentou simultaneamente em algumas direções: a primeira, com a intenção de buscar as comprovações da inscrição oracular como um fenômeno de rememoração em sua face sociológica e por uma expressão simbólica que lembra, comunica/difunde e interpreta/pensa com – e pelos - os signos doados pelo sistema, recolocando-os em atividade a cada momento em que são feitas as indagações do consulente. Com efeito, apesar de a tese se interessar pela significação relativa dada pela interpretação da narrativa estabelecida pelo babalaô, ápice do fenômeno, não se desconhece que o processo de composição mnemônica do discurso nesse oráculo é um evento presencial, oral e de confronto, pois se efetiva na disputa/no reconhecimento de um signo, como sendo o do consulente. E, em nossa perspectiva, esse evento é eminentemente social. Os atores do confronto compartilham informações socialmente distribuídas. O senso de comunidade desse oráculo é estabelecido por uma mitologia que dá base sistêmica e uma ritualidade que garante a juntura e a dinâmica de manutenção desses mitos no meio da comunidade. Se o mito é a marca da matriz simbólica, o rito é a força motriz que conduz a estabilização de um procedimento em uma ou outra comunidade, estabelecendo o tipo de tradição e de laços recordativos. Por esse aspecto, ser uma comunidade tradicional não se equipara exatamente a ser tradicionalista. Esse adjetivo é relativo ao ato de defesa de uma determinada prática como a certa. O que é diferente das tradições em que as versões que passam a ser verdades são confirmadas por ritos/atos dos que consultam o oráculo.

Nessas tradições afrodescendentes, é pelo rito que tudo pode ser alterado, inclusive o mito; então, é ele que emprega dinamismo ao processo de reconhecimento de uma versão ou de outra dos mitos nesse complexo cultural. Já os mitos, em seu conjunto, dão acervo ao sistema simbólico do candomblé, como ocorre no Brasil, ou seja, a descrição de como se dá o culto a ifá nas nações de keto, fon e angola;

O segundo movimento dessa pesquisa se efetiva na busca de aprofundar o entendimento específico do que seja o oráculo em termos dos procedimentos de

comunidades específicas que mantêm as iniciações dos sacerdotes no Brasil.

A possibilidade de ver a predição como um evento sociológico e de linguagem permitiu a observação de uma etapa da significação dos *odù(s)*, as que tratam especificamente dos provérbios e das narrativas pelas lentes objetivas utilizadas frequentemente para a observação das obras literárias, onde a inferência se compõe um pouco pela razoabilidade relativa de atos de imaginação. Obviamente, a imaginação que se pratica no oráculo é ativa, de confronto e comunitária, o que não impede a indagação ao sistema por quem analisa a resposta a partir de uma organização discursiva semelhante à produzida pela composição poética. Essa abordagem ajuda fundamentalmente no deslocamento da perspectiva de crença em “uma verdade” para a de possibilidade – e visibilidade - de uma das versões do oráculo ser instituída como “verdade para o consulente” ou “para um momento conjuntural” ou, ainda, “para o sistema em certo momento”. Essa característica deixa em alta a tensão das metáforas do sistema e do complexo cultural, ou seja, a necessidade de ritualizar a interpretação a cada vez que ela se torne necessária. Ritualizar que dizer usar atos ajustados socialmente que permitem o acordo para a versão que será considerada como “uma verdade” momentânea. E essa verdade momentânea pode ser lida em uma consideração da linguagem, como conotação, como poética, por instrumentos da teorização literária. Essa opção, marcada por minha própria tradição de investigação, dimensionou a rota e estabeleceu, aqui também, o meu caminhar.

Ao contaminar o projeto com meus embaraços, busquei a saída pela composição de discursos entre praticantes, que me permitisse buscar as fronteiras entre uma noção “geral” - ou só “mais estabilizada” - de memória, que observei, em termo comparativos, com a que rege o conhecimento, manutenção e difusão pelo candomblé e, dentro desta matriz simbólica, a inscrita pelo Ifá; e, dessas observações, o caminho que se desenhou foi o de como o signo, *odù*, em Ifá, se inscreve no Brasil.

Essa mutabilidade discursiva dá a impressão de que, durante a pesquisa, persegui pegadas feitas na areia do deserto. Mal acaba-se de fazê-las, vira-se para trás, a fim de consultá-las, e, elas não existem mais, a não ser no aprendizado e na lembrança de que elas foram realizadas. O homem que agiu, guardou em si, o como elas foram feitas: a lembrança do ato de fazer. E isso marca mais a ele, do que ao deserto. Talvez seja essa a marca de memória estabelecida por evento oral para uma comunidade de descendente dos homens sequestrados em diversas regiões da

África: a de uma pegada na areia, que se desfaz arrastada pelos ventos. Para estudá-las, foi necessário reconstruir a pegada ou o evento. Jogar novamente as sementes ao ar e recolhê-las na mão esquerda; riscar com o dedo o pó do *Ìyerósm*, fazendo o registro lembrado pelas sementes, que quedaram na esteira, compondo um *odù*; daí, buscar seu significado, cantá-lo e associá-lo a uma narrativa; esta, por sua vez, se aceita, passa a ter que ser vivida, carregada, por quem indaga ao oráculo. Ao aceitar carregar a narrativa, fica em dívida com o sistema, que o integrou ao seu destino – ancestral ou comunitário; e é preciso quitá-la com atos e oferendas. Para qualquer nova pergunta, é preciso fazer tudo novamente. É assim que se caminha no deserto, seguindo a imprecisão dos passos já dados. Isso me foi dito, quando aprendi.

O “caminhar no deserto” também foi dito por Pepetela no romance Muana Puó, de 1978, romance, composto em uma figuração desconcertante, analisando-se a guerra pela independência e, ao mesmo tempo, observando-se um dos lados da mesma face de uma máscara fabricada para um rito de passagem da puberdade de um menino-homem angolano. Dito em Mayombe, romance de 1980, o primeiro que li e que se tornou em um enigma que, ainda, persigo a decifração. Dito em A Geração da Utopia, de 1992, romance em que descreve a disposição de jovens angolanos de se despencarem da casa de estudantes, situada em Lisboa, para ir a África, a Angola, a Luanda lutar pela independência de seu país. O trajeto imaginário é doloroso, como toda ida à luta; e, o caminho pelo deserto é sempre mais vertiginoso. Cito, como ele disse:

O Sol está quase a pino. Olha para a floresta que abandonou mas não tem a certeza. A corrida desorientou-o. Tem uma noção da direção que deve tomar, mas é vaga. Começa a seguir suas pegadas mas acaba por perdê-las, pois atravessou um bocado de terreno duro. O pânico começa a mostrar a cabeça. Está no meio duma chana imensa, cujas margens apenas se adivinham, e o sol não lhe serve de nada. Volta atrás e tenta cortar para o sítio onde ouvira o ruído. É uma baixa da chana, onde com certeza há água, por isso o terreno não mostra pegadas. Ajoelha-se, pega no punhal. Cava um pouco e a água barrenta brota.⁵

Para esse escritor, onde haja confronto direto com uma força grande natural ou social é necessário elaborar “novos” significados, que incluam os anteriores. Alguns, que permitam ao personagem, ao sacerdote ou ao homem fazer brotar a água. E, nesse confronto, a leitura deve ser rápida, as impressões antigas devem dialogar com as do presente; e, o ato em si, resultante dessas leituras, é o que mantém a vida. E a vida é o que guarda a importância da lembrança dos atos que a

5 - Pepetela, *Geração da Utopia*. 9 edição. Lisboa: publicações Dom Quixote, 2009.

mantiveram. Uma trilha, em que a lembrança é o que traz ao presente a vida, na qual, se quer atuar. Nesses termos, carregar um ancestral no presente não é submeter-se ao antepassado. Antes, é atualizá-lo, presentificá-lo, ajustá-lo ao presente. E é nisso que está toda mágica ou o ato de significar. Se for significar, isso é usar códigos socialmente distribuídos, por maior que seja o exercício de conhecimento do segredo de decodificá-los, a favor da comunicação, da composição de acordos e do estabelecimento de novos laços, o que mantém a comunidade vinculada ao presente e, simultaneamente, a outros tempos. Algumas coisas sempre ficam pelo caminho. E, ainda assim, segue-se o *odù*.

A tese está dividida em cinco capítulos mais quatro partes: a apresentação, a de referência bibliográfica, o glossário e os apêndices. A introdução buscará compor o esboço conceitual e metodológico da tese, configurando o percurso da pesquisadora, para considerar a sua opção de ver a memória do oráculo por ele próprio e por pesquisadores de memória visitada pela literatura, como um discurso de ida-e-volta. No segundo capítulo, “Rotas de definição e rastros de histórias de origem do Oráculo de Ifá”, será tensionado o fio de história do oráculo, por meio de sua morfologia, ou seja, perseguindo os signos do *odù* como elemento mais consolidado para contar essa história. O terceiro, designado como “Definição do seja oráculo”, serão analisados os elementos de composição de leitura do oráculo e a descrição da narrativa correspondente a cada um dos dezesseis *odù(s)*. Já o quarto capítulo, “Cruzamentos de ritos de vidência e mitos”, será observada a importância dos valores ou princípios filosóficos na construção do significado a ser utilizado na leitura. Por sua vez, o quinto capítulo, designado “Ciclo da Memória inacabada – Significação pela narrativa dos *odù(s)*”, esboçará a estrutura semiológica pela qual a vidência se dá pela interpretação das narrativas se processa na leitura de ifá, considerando o papel do ajuste do significado como um ponto importante. Por fim, o sexto capítulo objetiva teorizar sobre a memória remanescente como uma memória inacabada porque inclusa em um ciclo, ou seja, enquanto houver quem atue e quem lembre ela se manterá.

1 Abertura do jogo: Arquitetura significativa/conceitual e metodológica da abordagem da memória

Laroyê!

Exu pode ter matado um pássaro ontem, com a pedra que jogou hoje!

Pierre Fatumbi Verger

O Conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados.

Clifford Geertz

Só os ciclos eram eternos.

Pepetela

Vou aprender a ler, para ensinar meus camaradas.

Maria Bethânia

Na abertura do jogo, há um rito de controle do próprio jogo, feito antes do rito principal. Esse rito inicial é o guia, é ele jogo de gesto, que permite saber o que é possível e o que não é; como também é que determina por qual caminho se deve voltar.

O ponto de partida, para este trabalho, é o reconhecimento da importância central do sistema de Ifá na articulação da cultura africana, por conseguinte, para os iorubá, para os jeje, e para os vários grupos bantu e, por consequência, ainda, para todos os brasileiros herdeiros desses símbolos. Ifá é um oráculo, portanto, conhece a vida dos homens, reconhece as histórias dos antepassados e ancestrais e desconfia das vontades das divindades. Para falar sobre isso, ele organiza uma linguagem própria que vai do manuseio de peças, riscos de signos, proclamação de narrativas em língua própria, que engaja a tradução dessas narrativas, a interpretação, o aceite da narrativa por quem fez a pergunta e a restituição ao oráculo em forma de oferenda (sacrifício). O signo, o *odù*, em suas várias expressões, que resulta da manipulação em par ou/e em ímpar, como será explicado posteriormente, é um ideograma de memória, que vincula o descendente

ao antepassado, de quem herda a história que deve desvendar; e ao mesmo tempo, um signo denso, composto por uma longa trama significativa. A análise da memória que surge no *Opón Ifá* exige a consideração de que, para que cada pergunta tenha sua resposta oracular, é preciso se reconectar às narrativas dos ancestrais conhecidas pelo sistema. Da mesma forma, para que receba o “aceite” do consulente, a resposta precisa se vincular a pergunta, ela – a resposta – precisa “fazer sentido”, ter nexos com a vida. Isso faz com que esse oráculo engaje antepassados aos descendentes, lembrança a um signo, reconhecível e exequível por quem indaga ao oráculo, o que lhe garante uma condição não só significativa, nos termos de comunicação, entendimento e pensamento, mas, também, sociológica e histórica, por compreender atos concretos e históricos como seu substrato. Essa memória não é ingênua, gratuita ou casuística, é, ao contrário, completamente implicada na construção de significados para os seus membros por meio de metáforas, provérbios, enfim, arranjos conotativos que guardam princípios de “como ser” engajados com a vida. E ela não poderá ser expressa sem se evidenciar o sistema simbólico ou a linguagem que lhe dá estrutura e os princípios culturais que lhe fornecem suporte, elemento que nos obriga a considerar que o oráculo, ao ceder lembrança, articula seu sistema simbólico e uma linguagem conotativa que dimensionam gestos, atos e feitos, distribuindo-os aos que o consultam.

O princípio do rito principal se baseia na flexibilidade da composição conotativa. Ou, tudo pode ter significado social, desde que a tradição que o leia, o rearticule, o reconsidere por seus próprios repertórios e noções.

Dessa forma, o ato de manipular as sementes, a inscrição do código, a proclamação das narrativas se circunscrevem em um sistema de significação de repetição, para o qual tanto a similaridade quanto a diferença importam. Dessa forma, se cada parte dos componentes do oráculo tem um significado ao qual está fortemente aderido, isso não é problema, porque o que vai importar mesmo a ponto de resultar em uma semiologia aberta é o fato de a narrativa compor um novo sentido, que se processa por combinação de todos os outros significados e valores vinculados ao jogo. Isso sugere que a proclamação da narrativa em iorubá, como costumeiramente acontece, é seguida, não só de uma tradução – livre – do sacerdote, como de uma interpretação, e também sugere uma transcrição, um ajuste do significante da narrativa em iorubá a um significado que responda a pergunta, portanto, que se conecte com a vida e dá nexos ao ato oracular.

Ao se observar o Oráculo de Ifá como guardião de memória é importante, contudo, ressaltar que essa centralidade signatária se dá por relações interdisciplinares e interculturais. O signo de Ifá está dado dentro do rito, fora dele, o que há, é sempre uma tensão, que pode dissolvê-lo, qual mito desmontado. Não se pode restituir o ato ritualístico aqui e, por esse motivo, o rito universitário foi seguido para tratar de algo de outro lugar cultural, com outras forças. Essa particularidade nos fez reconhecer que a centralidade do oráculo não pode ser instrumento de fragilização das relações com os outros planos de conhecimento e que o seu entendimento não pode encobrir nem esvaziar a existência de metodologias de guarda estruturadas pela própria tradição.

Em resposta a isso, inclusive, e pelo fato de a pesquisa não ser resultado de uma etnografia, a metodologia desta tese passou a ser uma questão que se tentou respondendo ao desafio de como dialogar com saberes pouco inventariados, pelo menos, em espaços acadêmicos, que tenham a memória como ponto crucial da abordagem. Foi preciso erigir uma metodologia que combinasse análise da significação composta no oráculo por via da das composições literárias, instituindo um lugar interdisciplinar, onde os nós entre os elementos dos signos ficassem em evidência, em que a linguagem do oráculo tomasse dimensão e pudesse ser considerada. O importante era que esses encontros e diálogos se ligassem aos mesmos repertórios empreendidos na composição de noção de mundo nas quais a estruturação simbólica desse sistema se dava. A convivência com iniciados e detentores desse conhecimento passou a ser o principal ponto de inflexão sobre o oráculo, mas não só. O fato de querer observar a iniciação e o oráculo de um ponto vista descentrado ou entre culturas, entre saberes, entre epistemologias exigiu uma nova rota para as negociações e buscas de deciframentos dos códigos da memória do Oráculo de Ifá, que demandou, por sua vez, desta tese uma abertura em forma de leque dos elementos que configuram a sua hipótese e que me permitisse apresentar as delimitações a que fui levada a considerar, ou seja, as de colocar esse oráculo e a memória, que estabelece, em ponto de análise por seu próprio repertório.

1. 1 – No compasso da Teoria do Talvez – outras possibilidades de memória.

Em perspectiva interdisciplinar, trouxe minha experiência em pesquisa de significação semiológica estabelecida pela literatura, quando, em dissertação, observei romances de um escritor angolano, cujo nome de batismo é Arthur Carlos Maurício Pestana dos Santos, do qual, Pestana, em umbundo, é Pepetela, que

escreve há mais de quarenta anos e, há algum tempo, seus textos literários exercem grande que influência em minha pesquisa. Foi a partir do estudo da obra literária dele que me deparei com a importância dos sistemas simbólicos na produção de literatura e, em decorrência, da expressão conotativa. Busquei, em outro trabalho de pesquisa, estabelecer a relação entre três livros da obra do escritor, para a composição da “teoria do talvez” ou uma rede significativa em que o ato de contar histórias é o que garante a vida e a transformação do homem colonizado/alienado em novo homem. De acordo com essa teoria, a mudança de lugar de alienado para consciente não altera a sua condição humana de expropriado econômica e simbolicamente. Consciente disso, vários homens de diversas linhagens, decidem, como o Teoria – personagem que compõem esse arranjo de pensamento -, aceitar se alienar no Mayombe na luta pela independência do país. Angola ficou independente de Portugal em 11 de novembro de 1975.

Como disse, a “teoria do talvez” é resultado da análise da obra Pepetela ao sugerir um movimento de composição de um novo homem para a sociedade angolana. Da leitura de sua obra derivaram o mestrado em Semiologia e doutorado em Teoria da Literatura, no Departamento de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, da Faculdade de Letras, da UFRJ. Nas pesquisas desenvolvidas, nesses períodos, primeiro, no mestrado, estudei um dos romances do escritor, o “Mayombe”, à luz dos jogos de búzios, exclusivamente, como eles se processam no Brasil. Já no doutorado foi realizada uma comparação entre o papel que cumprem os ritos de iniciação, no candomblé, como instrumentos de ajuste do corpo do descendente à narrativa dos *oríkìs*.

Nesses estudos, um elemento em especial me despertou curiosidade sobre a cultura das comunidades tradicionais de terreiro, que é a forma como esse saber, contido nos escritos de Pepetela e tão presente no cotidiano dessas comunidades, aproveitava o espaço de dúvida para desestabilizar a lógica maniqueísta que lhes negava existência social, simbólica e cultural. Ao usar a possibilidade de “talvez”, essas comunidades indicavam que o homem colonizado estabelecia um espaço e um tempo para o não entendimento do comando, expresso por um olhar desviante. Com isso, ele empregava esse “não entendimento” como estratégia de retardamento da execução de atos e práticas, negando toda uma estrutura social opressiva. E, por outro lado, estabelecia a condição de recomposição do tecido social, em que a voz, estava ainda em processo de configuração. Essa forma de indagação sobre a existência e dignidade deles – homens em luta pela independência - se transformou,

pelo menos na obra literária de Pepetela e na luta pela independência de Angola, ali retratada, na principal arma escolhida para o enfrentamento da situação. Ou seja, eles tensionavam os elementos ou as figuras do sistema opressivo para, dilatando-o, encontrar um valor mais justo ao reconhecimento que já tinham de si, como parte de um coletivo maior, fosse social ou, mesmo, natural. A pessoa se expandia dos interesses singulares para os sociais e isso se desdobrava sobre a relação com o ambiente natural. Isso é importante para entender a pessoa, em sua singularidade, para a composição da identidade coletiva nos sistemas simbólicos e de significação nas comunidades de matriz africana. Isso, porque, ao mesmo tempo em que fortalece a noção da pessoa singular ou, para melhor entendimento, a da individual engaja-a em uma relação de reciprocidade identitária com a comunidade na qual a figura está inserida por via dos ritos ou por vias da dedicação cotidiana a certa prática social. Aqui, também, aparece a ideia de ambiguidade ou de possibilidade, que depende da condição conjuntural, para se realizar, configurada na semente. E, certamente, há algo semelhante nos mecanismos de manutenção da memória no Oráculo de Ifá.

A principal indagação daquela pesquisa era o processo de transe e os vínculos com os antepassados no enfrentamento da alienação colonialista a partir da obra de Pepetela. E o interesse se mantém aqui porque, diferentemente do processo que naquele período foi pesquisado, este se dá inteiramente sem transe, sem possessão, sem qualquer inspiração e sem bebidas alucinógenas. O fato de o culto a Ifá, também, ser compreendido como o de Orunmilá e ambos prescindirem do transe ou, pelo menos, não do transe de possessão conhecido em outras instâncias do candomblé⁶, despertou meu interesse em teorizar sobre outro tecido de discurso social, o da memória. Esse interesse pode ser compreendido pelo fato deste discurso social se caracterizar por uma tentativa de compreensão do que se estabelece no *Ôpôn Ifá* (tabuleiro de Ifá), pelo jogo dos *ikins* (sementes) ou *òpelé* (corrente, tipo rosário), ou seja, pela relação que eventos, peças, signos, atos, narrativas estabelecem uns com os outros e por ser uma atividade marcada pela dedicação ao estudo e ao entendimento dos riscos e das narrativas.

Entretanto, para construir essa noção de discurso, como feita na tese anterior, era preciso considerar a semente como uma POSSIBILIDADE de vida que pode se

6 - Candombe, do banto, que significa batuque, formada por aglutinação com o termo ilé, do iorubá, que dizer casa, então, a palavra candomblé, expressa a ideia de casa do batuque. A característica fundamental dos terreiros. A palavra ganhou dimensões de religião, de sistema e mesmo de uma concepção de vida, ligada à ideia de culto aos orixás, de culto à Ossain, de culto à ifá e de cultos ao Eguns que marcam a perspectiva africana.

concretizar ou não. Ao buscar a possibilidade, no marco de sua incerteza, no interior da pequena semente, o que ganha visibilidade é o jogo da leitura, o jogo da divinação, da adivinhação, do rito de consultar o sistema que dá sentido ao conhecimento da vida dos antepassados e, por conseguinte, da vida em comunidade. Identidade que, preenchida por vidas alheias, pode ser conhecida ao se responder às questões oraculares, quando a queda da semente se dá aberta ou fechada; por se apoiar em um de seus lados, sugerindo que, com um conjunto determinado de quedas, o desenho de um signo, um *odù*, um destino, pode se configurar no caminho procurado. E é esse signo que precisa ser interpretado pelo descendente em seu tempo, em sua organização social, à luz de suas questões. E é esse ambiente, que condiciona a questão e a resposta do oráculo a ser observado, no entendimento, desta pesquisa.

1.1.1 Entre Língua e Linguagem

A memória de Ifá é manifesta de forma oral presencial, em um evento ritualístico, por isso pode-se denominá-la de evento oral. As figuras que compõem esse rito são o consulente, o babalaô e o sistema. O consulente traz uma pergunta, lançada ao sistema que se organiza para respondê-la, ajustando-se ao consulente por meio de *ikins*, sementes, do *òpelé*, uma corrente de metade de frutas ou dos búzios. A pergunta se configura no elemento, por si, fabricante de universo, o bafo, o sopro criador que a tudo engaja, e coloca em questão um elemento de coesão de signo ou símbolo que é a língua. O Oráculo de Ifá não é resultado de uma única língua, nem de uma língua de origem alfabética, antes, é resultado de muitas combinações, sendo que o idioma que tem maior ênfase é o iorubá.

A língua iorubá deriva da família nigero-congolesa, um dos maiores ramos linguísticos do mundo. Nessa família, o iorubá se destaca como o idioma com uma população que supera os 30 milhões de falantes e grandes variações internas. A sua posição da ordem decrescente de sua família linguística seria a seguinte: Nigero-congolesa, Atlântico-congolesa, volta-congolesa, Bunue-congolesa, Defóides, iorubóides, Edekiris, iorubá. Para Beniste, em dicionário do Yorubá,- português, o iorubá compõe um sistema de articulação tonal da língua. Segundo ele,

A língua yorubá admite sinais para indicar a forma de pronúncia das palavras, e são representados por acentos superiores, da forma como conhecemos em nosso idioma. Eles são baseados na musicalidade natural da linguagem yorubá. Além disso, são extremamente importantes por diferenciar palavras e justificar elisões. Cada sílaba admite três tons possíveis, identificados como as três notas musicais: tom alto (mi) acento

agudo; tom médio (ré) sem acento; tom baixo (d´) acento grave.⁷

Esses três níveis distintos: alto, baixo e médio (o tom padrão), permite que, cada sílaba, como informou Beniste, tenha, pelo menos, um tom. Assim, uma sílaba que contém uma vogal longa pode ter dois tons. Os tons são representados na escrita pelas marcas conhecidas, como acento agudo para denotar o tom alto, (á, ñ), o acento grave para denotar o tom baixo (à, ò); Já o tom médio não é acentuado, exceto quando em sílabas em que a pronúncia é nasalizada, o que se indica usando uma barra sobreposta (ã, ñ).

Alguns exemplos:

a) Alto: **ó bẹ́** 'ele/ela pulou'; **síbì** 'colher'

Médio: **ó bẹ́** 'ele/ela está adiantado'; **ara** 'corpo'

Baixo: **ó bẹ̀** 'ele/ela pede perdão'; **òkọ̀** 'lança'.

b) **Ra**: no tom médio significa raspar

Rá: no tom agudo ou alto significa rastejar

Rà: no tom grave significa comprar, amarrar.

c) **Ọkò** = carro, espada

Ọko = marido

Ọkó = enxada

Como toda língua tonal, idioma em que a entonação faz parte da sua estrutura semântica, uma mesma palavra pode assumir diferentes significados, dependendo do tom de suas sílabas. Todas as línguas verbais usam a mudança de tom para expressar informações paralinguísticas (como emoções) e transmitir ênfase, contraste e outros aspectos. Entretanto, nem todas usam tons para distinguir palavras, de forma análoga ao que fazem consoantes e vogais. Uma língua tonal pode variar conforme o número de tons que vão de dois a oito.

Ortografia

7 - BENISTE, José. Dicionário Yorubá-português. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

A B D E Ě F G Gb H I J K L M N O Ọ P R S Ş T U W Y
a b d e ẹ f g gb h i j k l m n o ọ p r s ş t u w y
a bi di ê é fi gui gbi rri i dji qui li mi ni ô ó pui ri ci xi ti u iu ii

Tabela 1

As letras c, q, v, x e z não são usadas.

Letras em que se utiliza o ponto embaixo: Ọ, Ě e Ş

- Ş (com ponto embaixo) tem o som de "x" ou "ch"
- Ọ e Ě (com ponto embaixo) têm som aberto

Beniste indica que os números em iorubá se apresentam de formas diferente para os diferentes usos.

Fazer cálculo, conta e gasto	Para contar	Número cardinal	Número ordinal
<i>Oókan</i> - 1	<i>Eni</i> - 1	<i>Kan</i> - um	Èkíní = kíní - primeiro
<i>Eéji</i> - 2	Èji - 2	Méji - dois	Èkéji = kéji - segundo
<i>Eéta</i> - 3	Èta - 3	Méta - três	Èkéta = kéta - terceiro
<i>Eérin</i> 4	Èrin - 4	Mérin - Quatro	Èkérin = kérin - quarto
<i>Aárín</i> - 5	Árín - 5	Márún - cinco	Èkárún = kárún - quinto
<i>Eéfá</i> - 6	Èfà - 6	Méfà - seis	Èkéfà = kéfà - sexto
<i>Eéje</i> - 7	Èje - 7	Méje -s ete	Èkéje = kéje - sétimo
<i>Eéjo</i> - 8	Èjo - 8	Méjo - oito	Èkèjò = kéjò - oitavo
<i>Eésàán</i> - 9	Èsàan - 9	Mésàán - nove	Èkésàán = Késàán - nono
<i>Eéwàá</i> - 10	Èwàá - 10	Méwàá - dez	Èkéwàá = kèwàá - décimo

Tabela 2

Beniste, ainda faz algumas observações importantes. Todas as palavras terminam com uma vogal simples ou nasal; não existem letras mudas, todas devem ser pronunciadas e acentuadas na última sílaba, como se fossem oxítonas. Não há dois sons para uma mesma letra. Todas têm um som único. Todos os verbos começam com uma consoante, quase todos substantivos com uma vogal, e ambos têm duas ou mais sílabas. E por último, os verbos não se alteram nas conjugações, não existem desinências verbais para indicar a pessoa ou o número gramatical. Em relação ao nome, não existe desinência de gênero ou de número. No caso da

indicação de gêneros distintos, usam-se palavras diferentes para marcar cada um dos gêneros.

Diante dessas observações do Beniste, é necessário acrescentar duas outras. A primeira é destacar que a primeira gramática iorubá foi publicada em 1843 pelo Bispo Samuel Ajayi Crowther, educado por ingleses anglicanos, apesar de origem iorubá, o que causa alguns conflitos para a sistematização normativa de uma língua tonal provocados por uma diversidade de grupos com diferentes histórias. Isso nos permite dizer que toda regra precisa ser vista sob refração. E a segunda observação é de que, no continente americano, o iorubá é usado em ritos religiosos afro-brasileiros, mais conhecido como nagô, e afro-cubanos onde é mais conhecido por lucumí. Obviamente, estas categorizações não estabelecem a diversidade das marcas combinadas - e cruzadas - nem no Brasil nem em Cuba, muito menos nas três partes do continente americano, mas serve como base para afirmar que, no lado de cá do Atlântico, o iorubá continua influenciando e sendo influenciado pelos idiomas que colonizaram, mas não só. Há mais diálogos não observados.

Se a língua, como sistema simbólico, é, ao mesmo tempo, ponto de vinculação da pessoa ao sistema e da individualidade, porque a língua como expressão apresenta, exatamente, uma capacidade de individualização. Como é também o ponto de cruzamento entre o que se viveu e o que se pode contar no presente, revivendo. E é justamente essa individualização o abre-alas dos eventos orais, por ser demonstrativo da capacidade de falar por si, como explica Juana Elbein dos Santos,

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão de som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O som implica sempre numa presença que se expressa, se faz conhecer e procura atingir um interlocutor. A individualização não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som. No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de “abrir a fala”, que consiste em colocar um asé especial na boca e sobre a língua da iyàwo, que permitirá à voz do orixá se manifestar durante a possessão. O orixá emitirá um grito ou som particular que o caracterizará, conhecido sob o nome de ké.⁸

Já a linguagem é espaço simbólico de conotações mais largas, inclusive não

8 - SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Tradução: Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

verbais, na qual o pensamento não deixa de usar coisas, objetos ou as experiências de vida para criar formas expressivas. Há uma impressão marcada na tradição ocidental de que a oralidade é vocalização do som e, portanto, ato de linguagem, na qual o corpo, o outro com quem se fala, os objetos que se manipula e o ambiente são participantes, ajudam na comunicação. Antes, a oralidade é um ato do corpo, que inclui a oralização da língua, mas também, o gesto, as expressões faciais, os movimentos dos braços e os ritos que circunstanciam as trocas de experiências. Nesse aspecto, da linguagem, todos os fenômenos sociais se processam de alguma forma por ela ou nela. Juana Elbein volta a ajudar na circunscrição dessa questão, quando afirma que,

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolivelmente ligada à dos gestos, expressões e corpo. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se àse, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utilizam de outros elementos ou substâncias simbólicas. (...) a oralidade é instrumento a serviço de uma estrutura dinâmica nagô. A dinâmica do sistema decorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce preenche a função e desaparece.⁹

Nesse aspecto, como será desenvolvido mais adiante, o próprio evento oral está inscrito na efemeridade de todos os ciclos de vida para o complexo cultural iorubá, e cumpre uma função para a vida. Assim, para a antropóloga, *a expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social*. Ela explica, dizendo que no nível social, é interação porque a palavra é dita para ser ouvida, comunicação de boca para orelha que difunde a experiência de uma geração a outra. O Oráculo de Ifá, portanto, é um instrumento que ajuda no cumprimento dessa função.

1.1.2 - Entre mitos, filosofia, cultura e alguns sistemas simbólicos

Segundo o Dicionário de Filosofia, de Nicola Abbagnano, indicado nas referências bibliográficas, mito é uma forma atenuada de intelectualidade, além de uma forma autônoma de pensamento ou de vida, também é visto como instrumento de estudo social, além da acepção geral de narrativa, na qual essa palavra é usada desde a Poética de Aristóteles. Na antiguidade clássica, o mito foi considerado um produto de pensamento inferior ou deformado, quando, no máximo, se lhe atribuíam

9 - SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Tradução: Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

a condição de algo que alcançava a verossimilhança, enquanto a verdade era um produto genuíno do intelecto e alcançado pelo pensamento filosófico. Para o dicionarista, Platão contrapõe mito à verdade ou narrativa verdadeira. Contudo, o filósofo confere ao mito condição de verossimilhança, o que, por si mesmo, já estabelece um lugar simbólico para o mito. Alguns teóricos de história grega, como Vernant, consideram que essa definição permite entender o que os gregos antigos estabeleciam como lugar de pensamento.

Para isso, é importante tanto observar que, o que dá sustentação ao mito em sua composição interna - narrativas, cantos e ritos - são ancorados, por sua vez, pela oralidade e práticas sociais que dão pertinência ao sistema. As narrativas e cantos descrevem atos, demandas, disputas enfrentadas pelas personalidades recebidas pelos descendentes, junto com as formas de as tornarem ajustáveis à sua condição presente de recebedor daquela vida narrada. Os ritos vinculam essas práticas sociais às mudanças ou à aceitação do previsto nos jogos divinatórios do sistema, o que faz girar todo o sistema novamente.

Mais especificamente, nesse sistema, a pessoa não se configura em um ser indiferente aos outros, pois nenhum membro do grupo pode existir sem estabelecer uma relação com os outros, sejam eles parentes, amigos ou inimigos; estejam eles próximos para auxiliar na rotina do dia a dia ou distantes, ou mesmo ausentes dos espaços das práticas sociais, como os mortos dessas comunidades que, não podendo colaborar com o trabalho do dia a dia, colaboram decisivamente com as questões de ordem simbólica. E nessa relação de contato político, simbólico ou social direto fica mais evidente a importância de todos e de cada um, em sua especificidade, na definição da identidade comum. Assim, a identidade coletiva não é marcada meramente pelo contato que cada membro tem com todos os outros membros, ou seja, ela não é marcada somente pelo contato direto, mas por um sistema simbólico compartilhado, que aumenta significativamente esses vínculos. No caso de Ifá, os vínculos estão mantidos, mesmo que só entre o sacerdote e consulente, pois eles dois revivem, no duelo pela narrativa justa, a tensão de buscar o entendimento e a adaptação de uma história que o descendente possa carregar, possa viver. Esse confronto simboliza a relação entre os homens e o seu repertório, ou seja, algo que pode ser considerado semelhante ao que percebe Vernant em seu estudo sobre as relações coletivas dos gregos em (VERNANT, 1982),

Dans une société de confrontation face à face, une culture de la honte et de l'honneur, où la compétition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l'existence de chacun est sans cesse

placée sous le regard d'autrui. C'est dans de son vis-à-vis du miroir qu'il vous présente que se construit l'image de soi.. Il n'est pas de conscience de son identité sans cet autre qui vous reflète et s'oppose à vous, en vous faisant front. Soi-même et l'autre, l'identité et altérité vont pair, se construisent réciproquement.^{10/11}

Fica expresso aqui, portanto, a noção de que, nas comunidades tradicionais, cada membro que ingressa no coletivo se compõe na colaboração com alguns e no duelo com outros membros vivos ou mortos da sociedade, por meio da concordância em aceitar o antigo, de tensionar, levantando as opções ou de compor novo caminho para a narrativa herdada.

1.1.3 – Possibilidades interculturais e o contato com praticantes do Oráculo de Ifá.

Os fazeres e formas de proteção da memória ancestral dos povos e comunidades de matriz africana foram o mote da interação intercultural que tocou a pesquisa, que buscou estabelecer contato com outra tradição de investigação do fenômeno de memória. Sem dúvida, para manter a identidade e defender as tradições desses povos, sempre foi necessário melhor conhecê-las e, na medida do interesse da comunidade, estabelecer contatos e diálogos com outras instituições de produção de conhecimentos. Como informado na introdução, esse levantamento compõe a metodologia de campo da tese.

Contudo, vale ainda ressaltar que essas pesquisas iniciadas pelas próprias comunidades de terreiros, quilombolas e/ou religiões afrodescendentes, ao estabelecerem normas e condutas para a concessão de títulos aos sacerdotes ou exigindo desses titulados o respeito às perspectivas básicas da própria cultura, como obediência à anterioridade na política de titulação, e obediência filosófica às redes feitas pela tradição da nação, pelas quais o descendente é iniciado, também possui a sua própria institucionalidade. E, em decorrência disso, há construção de uma rede de família que, em certa medida, é semelhante ao que acontece nos países africanos, fato que estabelece uma perspectiva tradicional firme e estável a ser considerada. Outra conduta de salvaguarda importante, apesar de hoje ser muito

10 - VERNANT, Jean-Pierre. L'individu, la mort, l'amour – soi-meme et l'autre en Grèce ancienne. Paris : Gallimard, 1982.

11 - Tradução livre: Em uma sociedade de confronto face à face, em uma cultura de vergonha e de honra, onde a competição pela glória reduz o sentido de obrigação e ignora o de pecado, a vida de todo mundo está constantemente sob o olhar dos outros. E de olhos nos outros. Ele está no olho de quem o vê, como no espelho que mostra que constrói a própria imagem. Não existe consciência da própria identidade sem o outro em que se reflete e ao qual se opõe, fazendo-lhe frente. O próprio reflexo e o do outro, identidade e alteridade caminham juntas, se constroem reciprocamente.

criticada, foi aquela em que se lançou mão das estratégias sincréticas de observação e, em certa medida, acolhimento de variações necessárias às narrativas para que se mantivessem vigorosas no processo de transposição dos homens do continente africano para outras regiões.

O entrave ao ato de cooperação na produção de um reconhecimento nacional do sistema simbólico de matriz africana é de caráter metodológico, já que uma das tradições de produção de conhecimento, a acadêmica, mantém uma tradição gráfica, de imprensa e transmissão do conhecimento por via da escrita. Não se pode esquecer, aqui, o papel que o discurso de valorização da escrita como ideia de civilização desempenhou. Esse metadiscurso foi o que colocou todas as outras formas de produção de conhecimento no lugar de selváticas e, hoje, com o desenvolvimento de ferramentas tecnológicas assistivas, novas possibilidades de estabelecimento de diálogos se colocam. Essas ferramentas possibilitam que a estruturação de conceitos dentro da universidade seja impactada pelo nexos das comunidades tradicionais ao se colocarem em contato, com a vida universitária, novas conexões são produzidas. Já que se instala um contato com outra tradição de construção do conhecimento e da comunicação, que é ritualística e que entende a fala, o canto, a contação de história como um ato, um gesto da reflexão originada por atividade específica ligada à necessidade de comunidade. A *Ushabti*, nome originado de pequenas estatuetas egípcias posicionadas no sarcófago junto às múmias com função específica, aqui, expressa a função de mediação da tecnologia digital, justamente, quando se tenta estabelecer enfrentamento a esse gargalo.

O projeto de entrevistas dos sacerdotes do candomblé e de Ifá foi consolidado pelo Laboratório de Pesquisas em Oralidade – LABORAL que possibilitou a vinculação de plataformas afirmativas. Ao observar o movimento das políticas de acessibilidade com interesse de maior autonomia das pessoas com deficiências, me deparei com a condição tecnológica para o cruzamento de plataformas assistivas e inclusivas que viabilizassem a difusão das entrevistas, encadeando tecnologias ou tecnologias assistivas, como o *QR Code*, de forma a garantir o armazenamento e a disponibilização do conteúdo das entrevistas.

A forma como esse código de acesso rápido auxiliou no direcionamento aos endereços dos sites nos quais constavam audiodescrições foi a inspiração para o

esboço de *Ushabti*¹². Essa mesma agilidade poderia auxiliar no acesso às entrevistas de agentes das comunidades praticantes do oráculo hospedadas em sites.

Este projeto foi composto em resposta ao desafio de decifrar os mecanismos do Oráculo de Ifá por meio de diálogos com os detentores sem a consagração por ritual de iniciação. Essa ausência de um liame mais orgânico com o sistema simbólico pesquisado aumentou a responsabilidade deste projeto. O desafio se associava às metodologias que verificassem a importância e atualidade da transmissão de conhecimento e de manutenção da memória com base na oralidade. Três entrevistas foram realizadas. A primeira foi com a mãe de santo da nação Jeje, Conceição Cotta Batista, conhecida como Conceição de Lissá. A segunda foi realizada com o sacerdote Oswaldo dos Santos, da nação de keto e, por fim, se deu a entrevista com o pai de santo Alex de Andrade Rodrigues, ou Nganga Kafuleji, da nação de Angola. Todas as entrevistas gravadas estão apensadas por meio de *QR Code* – ou links - para o acesso completo das observações de cada um dos sacerdotes, sejam eles da Doné, do Babalorixá ou do Nganga Menso/Tata de inquice.

O uso da coleta de relato, demanda, contudo, alguns procedimentos que aumentam a institucionalidade do momento da cessão das entrevistas, tirando-a do lugar particular, privativo e levando-a para os lugares públicos em eventos coletivos. As ações universitárias têm esse caráter. Por isso as três entrevistas aconteceram em espaços universitários. No dia 21 de dezembro 2016, foi a entrevista com a Conceição de Lissá, na Faculdade de Letras; em 31 de janeiro de 2017, a entrevista com Oswaldo dos Santos, no NEPAA – Núcleo de Estudos e pesquisas afro-ameríndia; e, no mesmo dia, a com o Alex Kafuleji, realizada no Jardim do Palácio

12 - **Projeto Ushabti** – o desenho que responde, comunica as falas e entende os fazeres. O projeto Ushabti se dispõe a analisar as novas tecnologias, com o objetivo de possibilitar o aumento do contato e conexão entre as pesquisas produzidas em espaços universitários e as oriundas dos saberes dos mestres, sacerdotes e pajés das comunidades tradicionais por meio do uso de novas tecnologias como o QR Code – Códigos de resposta rápida (quick response). Os códigos de barras 2D estão cada vez mais em uso. Assim, em outdoors, painel traseiro de ônibus, em panfletos, jornais, cartões de visita, catálogos, etiquetas, cartões de identificação, e podem colaborar no processo de inclusão de discursos em seminários, congressos e encontros, tanto quanto, na composição de artigos, monografias, dissertações e até em teses. Não é a primeira vez na história da humanidade que ferramentas tecnológicas assumiram esse compromisso. É o caso das bonequinhas Usabtis, estatuetas grafadas com hieróglifos para, quando evocadas pelo faraó mumificado, assumir os trabalhos por ele solicitado. Aqui, as nossas Ushabits cumprirão o trabalho de levar pelos Qrs Codes as falas orais dos mestres, sacerdotes, pajés, enfim, detentores de conhecimentos singulares. Essa tecnologia engajada com as narrativas das ushabtis podem contribuir significativamente com a pesquisa de doutorado em curso e, principalmente, com os trabalhos de pesquisas em oralidade do Laboral.

Universitário da UFRJ, na Praia Vermelha. A realização dessas três entrevistas confirma a necessidade de aprimoramento das ferramentas tecnológicas para a dispensa das transcrições resultantes para a composição e disponibilização dos acervos dessas entrevistas, reforçando a ideia de que a posse e a responsabilidade de manutenção do acesso a esse material devem ser institucionais, com o objetivo de aumentar o acesso e o tempo de disponibilidade desses registros.

Se a metodologia foi encontrada, o atravessamento maior está na comparação possível entre as noções de memórias, a saber: a) a noção acadêmica; e b) a noção das comunidades tradicionais de terreiro. E, talvez, esse desafio se marque também na sinuosidade da abordagem semiológica que a pesquisa assume, quando entende a memória do oráculo como simbólica. E, ao lado disso, de que, para cotejar o cerne dessa memorização, é importante considerar a dobra da linguagem em sua expressão conotativa, o que quebra a pretensão de extrair da memória uma lembrança com valor de verdade.

O Oráculo de Ifá, ao ser observado, não como patrimônio, mas como instrumento de memória, no sentido de manutenção de uma rede simbólica que estabelece vínculo comunitário, comunicativo e epistemológico entre os membros das comunidades tradicionais de terreiros de candomblé, como acontece no Brasil, cede uma oportunidade de observação de um fenômeno de conotação, também, complexo. Fenômeno este que vai da reabilitação de versões esquecidas ou ambíguas como narrativas e significados possíveis até a sua efetivação como uma história de um membro dessa comunidade. A visibilidade dessas camadas significativas sobrevive a ofuscamentos, devidos a movimentos de busca de preponderância científica.

1. 2 – Entre campos - a memória reminescente e remanescente

Aceitar o desafio de teorizar a memória inscrita em um oráculo para o qual a rememoração é provocada primeiramente por sementes, foi percebida como um ponto além da fronteira, em que o conhecimento estabelecido nos cursos de memória não atravessava. As áreas das artes lidam melhor com uma composição de signo de memória “estranha”, porque admitem que o signo não tem a obrigatoriedade de ceder uma informação, ele pode se comportar de forma desinteressada, como um signo artístico. A perspectiva do signo artístico, defendida, no entanto, difere-se da de pesquisadores de Ifá consultados em Cuba e no Brasil, que se satisfazem com as narrativas, enquanto lugar de memória acalmada com respostas filosóficas também já bem estabelecidas. O discurso literário não guarda

nenhuma calma, pelo contrário, ele se envolve em grandes disputas de como ser e de como ver o mundo, e o mesmo ocorre com a memória.

Essa não foi uma ida solitária, porque por lá andam muitos pesquisadores e consulentes de vários lugares, permitindo-se a vertigem do “entre lugar” da linguagem. É, em decorrência desse “colocar-se à disposição” do rito, que muitos consulentes, ao se depararem com o oráculo, estão se perguntando, tensionados: “a quais ritos devem se dispor, para atenderem as demandas do presente?”, “quais são os signos da vida delas?” e “quais narrativas são as suas e quais diferenças elas guardam de outras?” Buscar entender o Oráculo de Ifá é analisar os seus pontos em tensão. Inclusive, na tensão com a própria visão de mundo, sem achar que se possa pacificar qualquer um dos itens. Nesse sentido, a pesquisa exige do pesquisador entregar-se, em certa medida, ao questionamento dos conceitos estabilizados na convivência universitária, para que, nos diálogos com esses detentores de outro conhecimento, se possa tentar compor arranjo de memória que seja mais aberto. O fio de Ariadne que permite essa ida ao meio do labirinto significativo é aquele que cede um certo crédito a linguagem, como algo que institui o mundo modelando a si próprio.

Essa perspectiva requer também, em certa medida, disposição em seguir a composição de teoria da memória, na qual um instrumento de memória, que conta a história de sementes remanescentes, fale, balizado por - e balizando - discursos. E ver em que consistem ambas as argumentações. Ver que só é possível ensinar aos camaradas sobre a água, se algo se tiver aprendido sobre ela. Para aprender, entretanto, é importante deixar a água fluir, inundando. Observar a tensão que ela estabelece com as margens, com as formas que se impõem a ela. Observar a medida do ajuste, ajustando-se, sem dissolver-se completamente, aguardando o tempo de a tudo inundar. Essa forma de esconder-se na areia, quando a onda bate na praia, esperando que o mar se afaste para poder correr novamente, é algo também aprendido com um escritor angolano, pesquisado, como já foi dito. Pepetela, em um de seus romances, o “Desejo de Kianda”; nos alerta que, as águas, contidas pelo desenvolvimento urbano de Luanda, revoltam-se e começam a demolir prédio por prédio da cidade, capital de Angola, dizendo:

Um cântico suave, doloroso, ia nascendo no meio das águas verdes e putrefactas que durante os anos se foram formando ao lado dum edifício em construção no Kinaxixi. Um prédio de mais de dez andares, cujas obras pararam com a Independência.

A mesma musiquinha de tilintares como no primeiro caso, as mesmas cores de arco-íris, as mesmas cenas de pessoas a descerem suavemente até ao chão, acompanhadas por móveis e animais, sem fermentos nem sangue.

Mas ficou um buraco na linha de prédios, como se um dente incisivo tivesse sido arrancado em boca perfeita.

Quando a corrente do rio é forte, o caranguejo só baixa a cabeça, dizia um antigo provérbio lunda.

Em tempo de mar revolto, só cruzar as garras puxar os olhos para dentro da caixa cabeça corpo, como faz o caranguejo segundo o antigo provérbio lunda, e esperar a próxima vaga entre as ondas para sair determinado, andando pela areia. Porque ela virá.¹³

O ensinamento do caranguejo lunda não é aceitar e se fragilizar mas ficar mais atento ao desafio de recompor o que seja memória, a partir da tensão estabelecida com uma noção mais larga, de amplo espectro, retesando a trama do tecido.

De modo geral, a memória é entendida como a possibilidade de dispor dos conhecimentos passados e boa parte da reflexão sobre o que seja a memória se volta a esse acervo, como premissa. Mesmo quando se dobram por sobre o tipo de conhecimento, fazendo menção de que ele não é um dado do passado, antes, é um conhecimento que já esteve disponível. Esse conhecimento de si pode ser acessado se a sociedade tiver mantido/guardado os acervos. Esse conhecimento passado, na acepção de já vivido, só para volta a fazer parte do presente se os seus significados, a sua lembrança puder ser, também, ajustada às necessidades desse tempo.

É a partir da lembrança que se tem desenvolvido parte significativa da pesquisa em memória. E, obviamente, a definição do que seja lembrança é parte mesmo da definição dos caminhos da pesquisa, estabelecer quais as testemunhas em sociedades diferentes e quais são de fatos os limites, talvez, seja a grande questão.

Há diversas considerações sobre o tema, a do historiador francês Le Goff, pode ser considerada, não como mera oposição, mas como elementos importantes ao debate, vejamos:

Contudo, desde a Antiguidade, a ciência histórica, reunindo documentos escritos e fazendo deles testemunhos, superou o limite de meio século ou do século abrangido pelos historiadores como testemunhas oculares e auriculares, bem como as limitações impostas pela transmissão oral do passado. A constituição de todos de crítica científica, conferindo à história um de seus aspectos de ciência *científica*, (grifo do autor), conferindo à história um de seus aspectos de *ciência*, em sentido técnico, a partir dos primeiros e incertos passos de Idade Média (Guenée), mas sobretudo depois do final do século XVII, com Du Cange, Mabillon e os beneditinos de Saint-Maur, Muratori etc. Portanto não se tem história sem erudição. Mas, do mesmo modo que se fez no século XX a crítica da noção de fato histórico, que não é um objeto dado e acabado, pois resulta da construção

13 - PEPETELA, *O Desejo de Kianda*. Publicações Dom Quixote: Lisboa, 1995.

do historiador, também se faz hoje a crítica da noção de documento, que não é um material bruto, objetivo e inocente, mas exprime o poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro: o documento é monumento.¹⁴

Há aqui também uma noção de conhecimento em configuração da memória enquanto um elemento completamente circunscrito, que leva o historiador francês Le Goff a vê-la como sendo a linha divisória entre história e memória, impõe-se à própria memória, como figura exclusiva de um tipo de pensamento.

Alguns helenistas, como Jean-Pierre Vernant, afirmam que antes dos períodos antigo e clássico da Grécia, no período arcaico desse país, existiu uma noção de memória mais vinculada aos poetas e aos profetas. Talvez essa visão possa ajudar a recompor o nó do binômio Memória/História, tido como rompido por outros historiadores, e ajudar a dar alto-relevo, no espaço dos monumentos, ao discurso que sobreviveu fora desses espaços sobre uma memória mais composta de tecido conotativo que documental ou, dito de outro modo, em uma linguagem mais metafórica que a juramentada na verdade.

Para Jean-Pierre Vernant, a definição do que fosse [MEMÓRIA] se encontrava entre dois períodos da Grécia, visto em uma como mais ligada ao mito e em outra mais ligada ao pensamento racional. Isso nos sugere que há nesse entre períodos uma ressignificação da noção do que seja memória. Vernant traz à tona a importância da característica da memória mítica na constituição do pensamento grego – uso o termo constituição e não instituição ou institucionalização do pensamento ocidental - como estreitamente ligada à performance dos poetas e/ou dos profetas. Dar relevo a isso põe a nu a disputa pelos fatos vividos e pela intervenção da linguagem a um acontecimento que muda a compreensão sobre as coisas, o que altera a composição conceitual da memória a partir de uma disputa por significação, disputa essa que não era estabelecida entre a memória e a história. Ela se configurava entre a memória e uma determinada escola filosófica, ou melhor, entre os aedos e os filósofos e as suas técnicas de se depararem com os fatos.

Contra a forma de composição de memória pela vivificação dos fatos, há a constituição de uma noção de verdade verdadeira que não era incrível/sobrenatural nem não crível, elas eram obrigatórias e se configuravam no quadro de verdade absoluta a ser ensinada pelos filósofos. Essa verdade não era mais vivida, mas

14 - LE GOFF, História e Memória, tradução: Bernardo Leitão... (et al.). - 7 ed, revista – Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2013.

apreendida. Não é só uma outra noção de memória que se institui, mas de história também. O que acontece aqui é que, para que essa noção de Verdade, com V maiúsculo, seja estabelecida, é necessário estancar duas máximas. Primeiro, o fato em um quadrante de tempo, pondo fim à noção de tempo cíclico, no qual os poetas e profetas vivificavam o passado no presente; e, segundo, a informação de que havia, pelo menos, doze versões sagradas, correspondente aos cultos gregos, que se alternavam no centro da pólis e correspondiam aos atos litúrgicos dos principais clãs. Então, não se pode dizer que havia uma verdade única e absoluta. Ela se alternava a cada mês. O impedimento dessa alternância deslocou os poetas e profetas da Grécia arcaica do lugar de anunciadores. O papel da memória na sociedade e na vida das pessoas fora transformado. A visão dos poetas e profetas dessa memória vivida por outro passou a ser algo inconveniente para aqueles que ansiavam por encontrar a Verdade e decidir entre o que deveria ser ensinado ao homem de bem da cidade em uma nova Paideia e o que seria destinado ao esquecimento.

Da nossa análise dos mitos de memória e do que resta deles no início da filosofia grega, uma conclusão se impõe: não há elo necessário entre o desenvolvimento da memória e os progressos da consciência do passado. A memória é anterior à consciência do passado e ao interesse pelo passado como tal.¹⁵

Os acontecimentos do passado tinham uma importância no presente, como forma de compreensão da vida em voga. Eles eram invocados para a solução de dilemas no presente com tal expressão, que parecia que se sucediam novamente, como as estações, em ciclos. E essa era a lógica de eternidade. E ainda é para alguns povos e comunidades. E os mitos como poesias ou profecias cumpriam – e cumprem - como, para Vernant, um papel importante na manutenção dessa vivência de acontecimentos, independentemente de quando eles tenham se dado. Eles que são todos do momento atual, constituindo uma característica importante para essa memória, como uma junção de acontecimentos dados, trazidos ao presente, por rito ou técnicas expressivas e/ou mnemônicas de recitar poemas e/ou narrativas.

Essa imagem da memória que os mitos refletem, essa função que eles lhe destinam não são gratuitas. Estão ligadas, como já vimos, às técnicas de rememoração muito particulares, praticadas no interior de grupos fechados para fins que lhes são próprios: nas confrarias de aedos, fazem parte da aprendizagem da inspiração poética e da “vidência” que ela proporciona; nos meios de magos, preparam uma conquista de êxtase divinatório; nas seitas religiosas ou filosóficas, inserem-se nos exercícios espirituais de

15 - **VERNANT**, Jean-Pierre. Aspectos míticos da memória e do tempo. in.: Mito & pensamento entre os gregos – estudos de psicologia histórica. 2 ed. Tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

E é por essa via, a do embricamento de fenômenos, como o religioso, o psicológico e o social que a memória se constitui e aparece sob a forma de forças sagradas, pelas quais o homem visita a sua própria lembrança e é ultrapassado e extravasado pela força desta lembrança. Cheia de sacralidade na voz, Mnemosyne media e autorizava as suas lembranças, ao mesmo tempo em que impunha o esquecimento. E para Vernant: *a memória é uma função muito elaborada que atinge grandes categorias psicológicas, como tempo e o eu*. Além disso, para o pesquisador francês, ela põe em jogo um conjunto de operações mentais complexas, e o seu domínio sobre elas pressupõe esforço, treinamento e exercício. Considera o poder de rememoração uma conquista e a sacralização de Mnemosyne é a marca do valor que é dado por uma civilização de tradição puramente oral. E é por essa condição que os documentos, aos quais Vernant faz referência acima, são exatamente as narrativas míticas, por meio das quais buscava analisar não os fatos históricos, pois esses são cheios de representações, mas o fato de essas representações atingirem conotações religiosas e por isso a dignidade, o respeito e o direito de serem preservadas. Para o historiador francês isso não é gratuito. E os atores da vocalização dessas falas são aqueles que, acometidos pela divindade, revivem o passado no presente. De volta ao texto, pode-se ver:

A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos, o estado do “entusiasmo” no sentido etimológico. Possuído pelas Musas, o poeta é o intérprete de *Mnemosyne*, como o profeta, inspirado pelo deus, o é de Apolo. Aliás, entre a adivinhação e a poesia oral tal como ela se exerce, na idade arcaica, nas confrarias de aedos, de cantores e músicos, há afinidades e mesmo interferências, que foram assinaladas várias vezes. Aedo e o adivinho têm em comum um mesmo dom de “vidência”, privilégio que tiveram de pagar pelo preço dos olhos. Cegos para a luz, eles veem o invisível. O deus que os inspira mostra-lhes, em uma espécie de revelação, as realidades que escapam ao olhar humano. Essa dupla visão age em particular sobre as partes do tempo inacessíveis às criaturas mortais: o que aconteceu outrora, o que ainda não é.¹⁷

Nessa perspectiva, para Vernant, o saber, a sabedoria, a *sophía*, que Mnemosyne dispensa aos seus eleitos é uma “**onisciência**”, uma visão de tipo divinatório. Ela sabe – e ela canta – “tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será”. O que é fundamental para Vernant é que a memória e o pensamento têm a mesma matriz, a mesma chave tanto no período arcaico quanto no clássico já que, para falar

16 - Idem.

17 - **VERNANT**, Jean-Pierre. Aspectos míticos da memória e do tempo. in.: Mito & pensamento entre os gregos – estudos de psicologia histórica. 2 ed. Tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

da história de um valente, é preciso honrá-lo ou cantar às musas. Há uma contradição entre o papel das musas e o das graças, ambas importantes para a atividade do poeta, porém são as musas, aquelas que ensinaram o “belo canto” com o qual eles - as musas e os poetas – encantam os ouvidos de Zeus, e adquirem a permissão para falar do começo de tudo. Saber como se deu o início de tudo e de cada coisa é, para a opinião defendida por Vernant, uma forma de saber.

Herança vinda da filosofia, que para Platão seria o pensamento. E para ele pensamento seria o saber sem a participação do corpo, dos ciclos da vida, dos acontecimentos fora da mente. Seria a reflexão própria dos filósofos que se distinguem dos poetas e dos adivinhos e essa figura reflexiva teria a mesma definição de um tipo de pessoa desinteressada nos prazeres “mundanos” e atentos aos aprendizados da alma.

Assim o é, quando Platão, em **Fédon**, 387 a.C., (ou **Fedão**; em [grego](#): Φαίδων, transl. *Pháidon*) um de seus diálogos, quando Fédon, o personagem central da obra, dialoga com Equécrates, que é o último interessado em saber notícias sobre a morte de Sócrates. Nesse debate, o locutor relata a defesa da superioridade da alma do filósofo em detrimento do corpo feita por Sócrates no seu último dia de vida, o que justificaria a sua serenidade e a confiança de frente à morte.

Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a verdade? Certo. E não é nesse estado que a alma do filósofo despreza o corpo e dele foge, trabalhando por concentrar-se em si própria? Evidentemente. E com relação ao seguinte, Símias: afirmaremos ou não que o justo em si mesmo seja alguma coisa? Afirmaremos, sem dúvida, por Zeus. E também o belo em si e o bem? Também. E algum dia já percebeste com os olhos qualquer deles? Nunca, respondeu. Ou por intermédio de outro sentido corpóreo? Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós ficar em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que se propõe examinar, não é esse que estará mais perto do conhecimento de cada coisa? Ou não? Perfeitamente. E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa.¹⁸

Essa reminiscência descrita em Fédon, de Platão, como valorização da alma,

18 - PLATÃO. Diálogos. O Banquete. Fédon. Sofista. Político. Tradução Jorge Paleikate e João Cruz. São Paulo; Editora Vitor Civita, 1972.

que nega o corpo, que nega a substância, que nega o que tem fim, põe, na verdade, uma impossibilidade significativa e simbólica para o que tem fim biológico. Parece que a ideia subjacente a essa concepção se cola a uma noção ou pretensão de alma sem corpo, de lembrança sem agente, como se esse fluxo indiviso fosse, ele próprio, uma memória espontânea, como se fosse possível uma memória sem corpo ou sem corpo com conduta política que luta por suas rememorações, ou seja, uma memória como um fluxo de energia contínuo que não se interrompe. Nessa perspectiva o nome do corpo é o que traz a lembrança e não o corpo, o que justifica a observação de Jacques Le Goff,

Esses três textos desenvolvem a mnemotécnica grega, fixando distinção entre lugares (loci) e imagens (imagines), precisando o caráter ativo dessas imagens no processo de rememoração (imagines agentes) e formalizando a divisão entre memória das coisas (memória rerum) e memória das palavras (memória verborum).¹⁹

Essa perspectiva de imortalidade da alma, na qual o corpo é um estorno, resulta em um significado desencarnado, sem ossos, enfim, sem corpo, que se comporia com uma vinculação excessiva aos paradigmas da filosofia a qual corresponde os significados ou é expressão de uma confiança também excessiva ou, ainda, como muitas expressões apresentam o que seja fé. A crença que o oráculo anuncia é outra, a de que a singularidade é fundamental para conclusão da significação e da importância da lembrança. É o descendente em sua condição singular, mas vazado de coletividade, que define se a narrativa é a sua ou não. Portanto, uma memória que articule um significado imperioso que surge do nada e se impõe como lei terá grandes dificuldades em compor respostas pelo Oráculo de Ifá, instrumento de predição do destino e de uma memória, na qual o sentido se vincula pela função que exerce no sistema mais do que pela qualidade que vincula.

Essa diferença marca a distinção dessa perspectiva da memória por reminiscência, com outra, em que a perspectiva se efetiva por remanescência. E nesse lugar que a tese buscará compor teoria de memória, defendendo que todo significado só existe em um corpo.

Ao iniciar-se a abertura do jogo, é preciso considerar as possibilidades de conexão e de diálogo, inspirando-se em figuras como a do porteiro, aqueles que estando sempre nas encruzilhadas, não para dificultar, mas para indicar a melhor entrada ou saída, acima de tudo, porque são eles que conhecem o melhor caminho.

19 - LE GOFF, Jacques. História & Memória. Tradução: Bernardo Leitão ... (et al.) - 7 ed revista – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

Caminhos já apontados aqui, pelo estudo do historiador e psicólogo social francês, Jean-Pierre Vernant, quando aborda a constituição do pensamento racional para os homens gregos, considerando a importância da poesia e da profecia na composição de técnicas mnemônicas para expressão oral desses artistas. Isso quebra a perspectiva angulosa de outros historiadores. E Jean-Pierre Vernant retoma a perspectiva de Inácio de Meyerson, na qual a memória é uma invenção difícil, porque exige a distinção entre o hábito e o decorrer do tempo. O pesquisador da história dos gregos arcaica traz, assim, alguns elementos que podem ajudar a mover os conceitos de memória estabilizados como verdade.

Na perspectiva remanescente é o diverso. O corpo é o ator da memória, pois vive o acontecimento de ser acometido pela lembrança ou de duelar por ela. Esse corpo não só tem importância, como tem preponderância, ele escolhe o que quer lembrar, o que funciona, o que tem valor simbólico no quadrante de sua vida. Ele pode recebê-la nele mesmo, no caso do *candomblé* por via do transe, quando carrega o seu antepassado. Esse antepassado reclama um corpo, que seja ou tenha os elementos da vida.

Nesse ato, entre quedas de sementes e riscos de caminhos, institui-se **uma forma milenar de ver o mundo que**, em 2005, quando o Oráculo de Ifá foi proclamado obra mestra do patrimônio oral e imaterial da humanidade pela UNESCO, ficou patente o desconhecimento que temos dessas práticas rituais no Brasil. Esse ato configurou-se em tentativa de estabelecer planos diferenciados para a salvaguarda dos também distintos bens imateriais, e se configuram também em possibilidade de aumento da disposição em conhecer melhor os mecanismos desse oráculo em manter certa memória. A descrição do oráculo pode nos ajudar a compreender a função sistêmica, articuladora e central do culto.

El corpus literário Ifa, llamado odu, consta de 256 partes subdivididas en versos llamados ese, cuyo número exacto es desconocido porque están en constante aumento (hay alrededor de 800 ese por odu). Cada uno de los 256 odu tiene su firma adivinatoria específica, que es determinada por el babalawo, quien utiliza nueces de palma sagradas y una cadena de adivinación. Los ese, considerados como la parte más importante de la adivinación Ifa, son cantados por los sacerdotes en un lenguaje poético. Estos versos reflejan la historia, la lengua, las creencias, la cosmovisión de los yorubas y también las cuestiones sociales contemporáneas. El conocimiento del Ifa se ha preservado dentro de las comunidades yorubas y se ha transmitido entre los sacerdotes Ifa..^{20/21}

20 - <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>, visitado no dia 26 de novembro de 2016, às 13:36.

21 - Tradução livre: O corpus literário Ifa, chamado odu, consiste em 256 partes subdivididas em

A conexão da memória com o mundo presente está na possibilidade do descendente ter sua pergunta respondida. Ao que o oráculo sempre responde, entender a resposta recebida, contudo, é um exercício de linguagem semelhante às associações poéticas.

O sistema divinatório ou de adivinhação de Ifá estabelece uma lógica de encaixe entre sementes, atos, signos, narrativas e homens. Para entendê-lo, é preciso compreender a memória que se circunscreve ali. Para compreendê-lo de fato, é preciso reconfigurar as ferramentas conceituais, ou seja, é preciso compreender a diferença da memória que esse tipo de oráculo tem a responsabilidade de guardar, a partir dos próprios termos do sistema. É para o pesquisador e praticante Ivan Costa que isso é importante, quando afirma que a redescoberta de Ifá, na África, só vai ser retomada quando os próprios Babalaôs se dão conta que o provérbio é o cerne, a semente, de toda a narrativa. Ele não precisa lembrar-se de todos os *itàn* literalmente, o que abre a composição para a recriação, desde que seja mantido o ritual, o rito. O provérbio age como um disparo para fazer o pensamento do Babalaô se situar no centro do problema. Por esse motivo é importante compreender esse provérbio. A partir daí, a contradição se instalaria entre a narrativa e a significação tanto do *odu* quanto com o mundo/tempo presente. Como (COSTA, 1995) exclama: *é maravilhoso como o Babalaô descobre o embrião da matéria que lhe é trazida. Os nexos da vida, as semelhanças na natureza e o que há de comum na humanidade, eis o que reúne e donde faz a sua dedução correta.*²² E o elemento dessa dedução é o provérbio, a semente, o signo resposta, que dispara a intuição do Babalaô, como informa o mesmo Sacerdote indicado acima. A hipótese levantada por essa pesquisa é que, entre a promessa de vida da semente, o risco dos *odù(s)* e o encaixe da história que o *odù* evoca com a vida de quem a recebeu pela intervenção do oráculo, reside outro conceito, aquele **que considera a memória como sendo, em relação ao rito, feita por remanescências.**

1. 2.1 – A hipótese de a memória do Oráculo de Ifá ser ritualística e remanescente.

Essa memória remanescente, do remanescer, remanesceres//remanêre – versos chamados de, cujo número exato é desconhecido porque eles estão constantemente aumentando (existem cerca de 800 por *odu*). Cada um dos 256 *odu* tem sua assinatura divinatória específica, que é determinada pelo *babalawo*, que usa nozes de palma sagradas e uma cadeia de adivinhação. Aqueles, considerados a parte mais importante da adivinhação de Ifá, são cantados pelos sacerdotes em uma linguagem poética. Esses versos refletem a história, a linguagem, as crenças, a visão de mundo dos *iorubás* e as questões sociais contemporâneas. O conhecimento do *Ifa* foi preservado dentro das comunidades *Yoruba* e foi transmitido entre os sacerdotes de Ifá.

22 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêlê/Ifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

parar/ficar; sobrar/restar, e é o sentido do que fica, do que permanece, do que sobrevive, que é robusto neste trabalho. Pode-se acrescentar sentido político, pois os movimentos pela igualdade racial resistem, as casas de terreiros resistem, os quilombos resistem. São todos remanescentes de alguma luta. E a memória que eles guardam deriva dessa força de ação que emprestam à vida; e, que, por sua vez, mantêm algumas distinções derivadas de outras noções, mais frequente nos círculos universitários, a memória por “reminiscência”. Palavra que vem do *reminiscentia-ae* e significa aquilo que se conserva na memória/ (re) lembrança/ (re) memorização/anamnese. Essa ruptura com a facilidade do dicionário que insiste em apresentar a palavra reminiscência como sinônimo de remanesência confunde e descaracteriza o centro comunicador de cada uma dessas palavras. É o reconhecimento de que elas dizem coisas próximas, comunicáveis, mas diferentes, o que provocou o interesse da construção de conceito que deslocassem, que movessem as noções de composição de memória como algo fácil, simples. Como ato em que se reconhece que alguns grupos lutaram – e lutam - muito para manter suas memórias.

A significação dos *odù(s)* por narrativas, talvez, seja a promessa de uma compreensão da memória em que os signos encaixam as narrativas dos ancestrais na vida de seus descendentes, cedendo uma memória inacabada que só será desenvolvida com a realização da narrativa na vida do descendente. É uma possibilidade de recomposição de todo um sistema simbólico e, por conseguinte, de outra reflexão do mundo a partir de outro ponto de vista, recompondo a dignidade epistêmica de certas comunidades e de sociedades inteiras esquecidas.

Nesse aspecto, o jogo divinatório de Ifá é de fato a recuperação de algo do/no passado, que a vidência do oráculo nos transmite, mas, antes de ser algo etéreo, que precisa ser defendido do esquecimento, o que é trazido é o que remanesceu, como ruína dos vários processos de enfrentamento e diálogos culturais. Não há inocências nas cascas duras, quase completamente mineralizadas, quase petrificadas, quase mortas, das sementes e que apesar disso, anunciam – preanunciando – que dentro dela está guardada nova *possibilidade* de vida. O que é a semente, depois de tudo ser tirado da árvore? E é por isso que é elemento de vidência, pois traz em si a possibilidades contrárias preservadas na morte, no esquecimento, na ruína; e, ela é o que sobreviverá. E isso só se efetivará, se lhe for concedido significado no presente. Ela traz a informação do que foi antes, de como chegou até aqui, traz a história de quem lhe trouxe. E como metáfora impacta muito

fortemente na lógica comunicativa do oráculo.

E, para as comunidades afrodescendentes, o significado nunca está completamente estabelecido, ele precisa ser vivido. A memória não se dá quando o descendente aceita a história de seu antepassado, exposta no risco, mas no momento em que ele a ressignifica, ajustando-a completamente ao seu tempo, ao seu mundo, ao seu corpo. Ao carregar essa narrativa como se fosse a sua própria, ele carrega o seu antepassado, a sua história e a dele também. Narrativa e corpo jovem se tornam a nova metáfora da identidade coletiva, difundida pelo oráculo. É um jogo de significação que se joga com o oráculo, aquele em que a vida, os *odù(s)*, a narrativa e os ritos, inclusive, o da oralidade se articulam compondo um caminho a ser posto nos passos da vida.

O que está por detrás da tensão entre reminiscência e remanescência é a noção de que a morte é o fim para o corpo. Para uma, se algo resiste a isso, é de outra natureza. E, de tantas vezes repetidas, é com muito esforço que se consegue mover a cabeça, para observar outras perspectivas. Como a perspectiva da semente, de que, depois da morte, há sempre uma história com importância social a ser acolhida na comunidade como vida. Observar a morte como o encerramento de uma vida biológica é simples. Zerar o que essa vida produziu é mais difícil, principalmente, se os seus filhos, que os precederam, cederam as suas vidas para que os atos do antepassado sobrevivam em suas existências. Isso porque os mortos que deixaram contribuições sociais efetivamente necessárias não vão embora com a morte.

A morte é o encerramento - ou o início - de um ciclo. O morto é a expressão de um jeito de se ter vivido a vida; ou, de outro modo, é uma narrativa dos atos de uma pessoa que atuou de forma importante na vida.

Se pode dizer ainda que a morte, por si só, é a ruptura de uma expressão singular de vida. Essa, contudo, não cessa a dinâmica genérica em seu aspecto social, cultural nem o natural da existência, já que o corpo do morto entra em novos processos de transformação química com o ambiente. A expressão genérica no aspecto social e cultural pode ser denominada por esses grupos como ancestral, como antepassado. É esse o grande legado de identidade coletiva e, ao mesmo tempo, o eixo ordenador de qualquer dos planos simbólicos do *candomblé*. Nos termos desse eixo, o ser singular se dissolve com a morte, mas suas ações persistem a isso. Persistem a ele, se tiverem sido absorvidas pelo interesse coletivo ou social. Esse ser singularizado, a exemplo, do que acontece na natureza, passa a

ter um referente genérico social ou cultural, melhor definido como ancestral. Isso não é paradoxal, se o observamos pelas composições conotativas, além de permitir a compreensão de que as massas mudam como mudam os ciclos e, portanto, suas caracterizações mudam também.

A consideração básica é que as ações desse ancestral continuam alterando ou influenciando vidas, seja porque a sua massa orgânica continua colaborando com a natureza ou porque culturalmente deixou alguma contribuição, por simples e breve que tenha sido. Contudo, ainda assim, o acontecimento é envolvido em paradoxos. O que envolve toda essa questão em dilema filosófico são as repercussões e qualificações dos tipos de mortos. Como merecedores de descanso ou de suplício eterno. A morte, no campo filosófico, como o discurso sobre deus, media, na verdade, as questões no âmbito das teorizações sobre o homem. Ela engaja, então, mas, além de uma noção de tempo, outra noção, a de percepção e, mais outra, a de significação. E isso não se dá sem tensões. É por dentro dessas tensões que se intenta analisar a memória composta pelo oráculo de Ifá.

A hipótese é que o Oráculo de Ifá é um sistema simbólico que se altera por força de certa ação ritualística que associa a manipulação de peças e o ato de inscrição de códigos e proclamação de narrativas, que o inscreve em um tipo de memória acionada pelos atos e corpos. Esse tipo de memória desenha uma significação em que essas manipulações, gestos e atos conformam uma tradição diversa das, comumente, tratadas nos debates acadêmicos. Essa tradição, no Brasil, é reconhecida por comunidades de prática religiosa definida como de matriz africana ou por candomblé. Os ritos dessa religião vinculam todos os acontecimentos da vida, do nascimento à morte. E Ifá é um instrumento de mimetismo da vida em um procedimento oracular. Dessa forma, ele não pode ser observado isoladamente; a análise do sistema oracular está condicionada a relacionar as suas proclamações com os outros três sacerdócios desse sistema, apesar de guardar importância cada vez mais preponderante não só com as partes, mas com todo o sistema. Essa memória é mais do que simplesmente étnica. A sua complexidade exige que seja vista dentro de sua própria organização do conhecimento, pois traz elementos e perspectivas de quando foram estabelecidas as marcas da tentativa de apagamento, as de seus ajustamentos para o (re) estabelecimento e a das tradições estabilizadas. Por essas características, essa tese considera o Oráculo de Ifá como instrumento de manutenção de uma memória remanescente, em que a lembrança se dá pelo gesto de refazer o feito do antepassado, coletivamente conhecido. Por

isso também é ritualística, porque envolve em sua prática ato/rito como aqueles que inserem o oráculo, para as pessoas circunscritas nessas ações, para as peças (sementes), para os instrumentos, para inscrição e leitura dos signos (*odù*) e proclamação das narrativas (*itan(s)*). É, ao mesmo tempo, simbólica, porque os signos dos *odù(s)* estabelecem significações que vinculam narrativas às vidas dos consulentes/descendentes/iniciados em que cada uma pode cumprir um dos papéis significativos. E, por fim, é narrativa, porque o elemento final da cadeia significativa da memória estabelecida pelo oráculo são os *itan(s)*. Essa memória, que se processa por remanescências, e, em decorrência das especificações feitas acima, além de remanescente é também inacabada e vidêntica.

Em outros termos, é uma memória mantida por elementos diferentes do corpo do homem que indaga ao sistema. A associação que se mantém aí, entre, por exemplo, a semente de *ikin*, do Oráculo de Ifá, e o consulente que indaga ao sistema simbólico ou ao sacerdote que o estuda e interpreta a resposta se dá pela peça manipulada que, em algum momento, teve vida. Ou seja, se dá por mediações simbólicas. Insisto que observar a vida do homem por meio dos objetos e símbolos associados a ele é uma opção equidistante de outras ou de certos movimentos compreensão de certos fenômenos sociais.

O primeiro desses movimentos é a associação da memória a um passado confinado em um período, como se a vida se desse em fases progressivas e estanques, sem qualquer conexão de uma com as outras. Informação essa que obriga a qualquer pesquisa que queira tratar de outras variáveis de memória ter que comparar eventos ainda presentes nas sociedades aos outros períodos, àqueles aos quais foram circunscritos determinado evento. Isso faz parecer que o evento é retrógrado. Essa consideração simplista termina servindo meramente para executar tentativas de submissão de outras teorias de conhecimentos de sistemas complexos a organização do significado de lógica maniqueísta e dicotômica. Esse movimento, confina a composição simbólica da memória a um determinado tempo histórico e alude a essa impossibilidade de esse tempo retornar, se não pelo exclusivo esforço e ação de recordação de um indivíduo ou pela ação de documentos ou, ainda, de monumentos, que o façam recordar. O corpo que sofre a memória é o do indivíduo solitário, para o qual os objetos usados em sua vida cotidiana circundam o seu mundo significativo, mas não o penetram. Identificar esse indivíduo passa a ser a questão, mas como suas relações em sociedade estão mornas, nada o influencia profundamente. De qualquer forma quando isso se dá, parece ser por tramas

completamente denotativas. Diferentemente, Ifá oferece um sistema simbólico complexo, pelo qual a manipulação de objetos é o centro da ação de fazer surgir a memória, na qual indivíduos, no plural, participam associados em comunidade, povo ou sociedade de interesse comum, reunidos por um ancestral, o que dificulta a sua teorização.

O segundo é a composição estabelecida, desde Santo Agostinho, de que a memória teria única associação com o decurso do tempo. E, apesar de as duas asserções parecerem idênticas, não o são, pois existe na memória uma fala do início e a outra do decurso. Obviamente, essa concepção teve suas origens na Grécia antiga e consagrou assim a ideia reinante no século XIX, aquela que até hoje remoemos nos corredores das universidades, a de que a memória contada ou cantada pelas Musas relatava os grandes feitos de Zeus ou dos deuses olímpicos, que estão circunscritos a um tempo narrativo que, supõem-se, poderia ser inserido no cronológico, pelo estudo rememorativo, mas nunca pela vida. Nesse sentido, o esforço é grande para retomar as possíveis noções de tempo e cronometrá-las, ajustando-as a *Greenwich*²³ Só se lembra o que se viveu e não o que os outros viveram, a lembrança é esgarçada, em termos comunitários. Esse é o resultado de uma noção de tempo sequencial e esgotável, associada à noção de destino, comumente vinculada ao esgotamento do fim da vida. Essa concepção coloca a morte como ponto final de um ciclo e não o início. Isso pode ser certo para sociedades em que as vidas se dão na individualidade de cada ser ou, ainda, daquelas que buscam um retorno, depois, da morte para a mesma pessoa. Fica evidente que tais conceitos, obviamente, são diferentes para as sociedades que estruturam os princípios de sua cultura a partir das máximas da agricultura, em que o fim da vida, a semente, pode ser o início da vida da árvore, se todas as condições forem garantidas, e nas quais a vida é comunitária, sendo possível, portanto, o retorno da mesma história para outro indivíduo. É uma lógica de outra estrutura, onde os contrários não são opostos e guardam alguma complementaridade como entre a semente e a árvore.

1.2.2 - O candomblé - ajuste do lugar coletivo, significação das tradições de Ifá e o código da ancestralidade

Há, na tradição universitária brasileira, acúmulo e acervo de pesquisas consolidadas sobre a cultura afro-brasileira, que dialogam com outros pensadores e quando instituem o rito como o mecanismo fundamental a ser observado nessas

23 - O meridiano de Greenwich, na região metropolitana de Londres, é considerado o marco zero das latitudes traçadas no planisfério.

comunidades, colaboram com a pesquisa de uma memória ajustada ritualisticamente que, nesta tese, foi denominada como remanescente.

No período entre guerras, o debate sobre a noção de homem se intensificou e ecoou para além da Europa. Foi nesse período que o Brasil recebeu algumas missões francesas que trouxeram para o país nomes como Claude Lévi-Strauss, Paul Arbousse Bastide, Pierre Deffontaines, Robert Garric, Étienne Borne, Michel Berveiller, Roger Bastide, Fernand Braudel, Pierre Monbeig, Jacques Lambert e Jean Maugué – que viriam ao país indicados por essas missões. Além da missão de colaborar com o desenvolvimento de algumas instituições de ensino superior no país, esses profissionais desenvolveram pesquisas em que as expressões interculturais do Brasil foram o objeto.

Desses estudiosos, os mais conhecidos são Lévi-Strauss e Roger Bastide. Bastide vai colaborar com a produção de conhecimento sobre áreas da cultura brasileira, observando fenômenos sociais, artísticos, literários. No entanto, o que mais vai interessá-lo é a influência da matriz africana na cultura brasileira. Roger Bastide (1898 – 1974) chegou ao país em 1938 para dar aulas em uma cadeira de sociologia compartilhada com outro sociólogo, Lévi-Strauss; e, ficou aqui por 16 anos (1938 - 1954).

Roger Bastide foi dos que romperam com tais tradições, voltando-se para fenômenos sociais apresentados por populações ou sociedades ou culturas não francesas. Exóticas, até, do ponto de vista europeu. Exóticas como as sociedades ou culturas africanas ou como a brasileira - inclusive a afro-brasileira. Exóticas e diferentes dos modelos europeus ou franceses e criando, assim, problemas novos para o sociólogo **quanto à universalidade ou validade total de certos fenômenos**, acerca dos quais vinham se formando precipitadas conclusões à base de uma exclusiva europeidade. (grifo nosso)²⁴

Esse pesquisador vai estudar a estrutura do sistema do candomblé, observando o seu cerne, o rito. Para ele, o ponto central do culto público é a crise de possessão²⁵. Pelas leituras que fundamentam a pesquisa de Bastide, pode-se acompanhar várias linhagens de africanistas como Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Édison Carneiro, que forneceram elementos das visões estabelecidas no Brasil sobre as questões do candomblé no país. No final das contas, o sociólogo francês inaugura uma visão da África a partir do Brasil. Essa visão é, em certa medida,

24 - JÚNIOR GOMES, Guilherme Simões. Roger Bastide e o Brasil. In.: PEIXOTO, Fernanda Areas. Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2000.

25 - BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: o rito nagô. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão: Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

refratada por alguns estudos.

Esse marco pode ajudar aqui, guardadas as diferenças entre o rito de Ifá e das festas públicas de transe que marcam de forma significativa o candomblé. Já está em Bastide, por exemplo, a percepção das instâncias divisoras desse complexo sistema simbólico; e mais, a informação de que esse sistema não se ordena nem se integra por contiguidade, mas por atração ou por vinculação por elementos em trânsito, o que reforça a ideia de que se trata aqui de um outro lugar epistêmico.

A ação de Bastide se desdobrou em várias outras pesquisas, e seus discípulos diretos ou indiretos alargaram em muito o campo de teorização da estrutura ritualística do candomblé. Reginaldo Prandi, por exemplo, um de seus discípulos diretos, apresenta uma compilação de narrativas míticas, (PRANDI, 2001), com várias histórias de cada orixá cultuado no Brasil, em Cuba ou em países da África, tendo sua pesquisa se ocupado mais do levantamento de referência teórica fundamental para o estudo do Candomblé. Outra publicação do pesquisador paulista, “Os Segredos Guardados – Orixás na alma brasileira”, (PRANDI, 2005), coloca em destaque a análise do papel da expressão da simbologia de matriz africana para o reajuste e composição de letras e melodia da música popular brasileira, e seu papel na composição de acervos na cultura do país. Nesse estudo, as letras e/ou a melodia, o ritmo, a batida percussiva envolvem-se com os elementos do candomblé, relacionando-o com a importância que ocupa no imaginário do povo brasileiro.

Discípula indireta de Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos, antropóloga argentina, estudou os rituais dos eguns em Amoreira, na ilha de Itaparica, na Bahia. De acordo com a pesquisadora, o axé, a energia que passa de um antepassado ao seu descendente é o responsável por manter a narrativa na vida da comunidade, que passa do ser genérico para o singular, dando-lhe potência, dando-lhe força de realização, de transmissão através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas, nas palavras da pesquisadora:

Essa combinação não é uma fórmula fixa. Cada combinação é única, determinada pela finalidade e pelas circunstâncias histórico-sociais específicas da comunidade a constituir-se. O mesmo é válido para as consagrações de cada “assento” ou objeto ritual, para a elaboração do àse que será “plantado” em cada iniciado, para a seleção das oferendas a serem sacrificadas em cada circunstância ritual.²⁶

O estudo da antropóloga observa os ritos como suficientemente capazes de

26 - SANTOS, Juana Elbein. Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. 11 ed. Petropolis: Vozes, 1986.

dar sentido comunitário às realizações dos gestos, dos atos, da vida, no trabalho efetuado pelos membros do grupo. Existem vários tipos de ritos em todas as áreas da vida em sociedade, portanto eles cumprem função tanto de vincular as singularidades ao grupo, compondo uma identidade conjunta, quanto cumpre papel de dissolver os laços dessa relação de comunhão. Assim, os rituais de individualização podem conservar ou atualizar a energia singular de cada ser. A energia é transferida da força da divindade para o seu descendente. Só no momento da morte essa energia segue o caminho contrário. A pessoa cede sua energia para o coletivo, seja ele social ou natural. Esse espaço coletivo dirigirá essa energia retirada para outro ser individualizado mantendo essa energia na comunidade:

Todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição de matéria simbólica e o renascimento – àse veiculado pelos três “sangues” – é que mantêm a relação e a harmonia entre os dois planos da existência. Os ancestrais são a garantia da continuidade, da evolução, da prosperidade. A própria vida no *àiyé* depende deles. A terra, a *Igbá-nlá*, a grande cabaça, ao recebê-los restitui sua capacidade genitora, fecundada pela água-sêmen, converter-se-a no “ventre fecundo” de onde tudo nasce e se expande tanto no Aiyê como no Orun.²⁷

Essa perspectiva defendida por Elbein ajuda na compreensão do candomblé como um sistema simbólico complexo, composto por planos, a consideração ajuda tanto na análise sobre o axexê quanto na sobre o oráculo.

1. 2.3 – Candomblé e os seus os quatro sacerdócios.

O Oráculo de Ifá é um dos quatro sacerdócios do candomblé. Roger Bastide, compõe um quadro dos sacerdócios em seu livro “Candomblé da Bahia”. Para Bastide, a integração do homem negro, trazidos à força ao Brasil e usado em engenhos, plantações e lavouras como força de trabalho não seria possível sem a compreensão do sistema simbólico do qual fazia parte e de onde se (re) equipava para vida. Em suas palavras: *para fazer trabalho etnográfico não basta descrever os ritos ou citar os nomes das divindades; é preciso também compreender o significado dos mitos ou dos ritos.*²⁸

Vários estudiosos observam a importância da presença do pesquisador francês no país. Guilherme Gomes Simões Jr., professor da PUC de São Paulo, observando o trabalho da colega, Fernanda Peixoto, afirma que:

27 - SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Tradução: Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

28 - BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

Dentre os participantes da "missão francesa" trazida ao Brasil na época da fundação da Universidade de São Paulo, Roger Bastide (1898-1974) talvez não tenha tido a notoriedade que Claude Lévi-Strauss ou Fernand Braudel obtiveram posteriormente, por suas contribuições à Antropologia e à História Social. Mas, do ponto de vista brasileiro, não há dúvida que Bastide foi bem mais importante: primeiro, porque ficou aqui por 16 anos (1938-1954), ao passo que os dois outros restringiram-se a uma temporada mais curta (1935-1938); segundo, porque estudou o Brasil; e, por fim, porque dialogou intensamente com as tradições locais e teve um papel formador decisivo para os hábitos intelectuais dos estudantes brasileiros que substituíram os professores franceses quando de seu retorno²⁹.

Esse pesquisador vai ser um dos primeiros a identificar como sendo quatro os sacerdócios componentes do candomblé. Em pesquisa anterior, constituiu-se a imagem abaixo indicada para representar como a energia do sistema circula, articulando os quatro planos. Ela ajuda a compreender os planos do sistema que apesar de serem observados muitas vezes como separados, contam com a intervenção de junção do orixá Exu, já que cumpre uma função em cada um deles, sendo ele próprio o elemento de junção dinâmica do sistema, isso porque para processa a junção, a divindade precisa ser acionada.

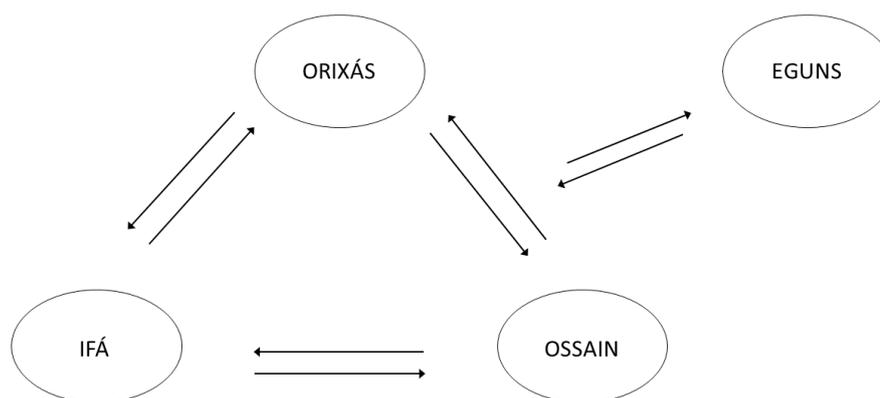


Imagem 1³⁰

Assim, apesar de os sacerdócios acontecerem em espaços distintos, entende-se que a divisão não suprime, pois, a unidade; os quatro compartimentos se ligam entre eles, por via de um elemento comum. E quem poderia servir melhor a esse procedimento do que Exu, que abre as portas e traça os caminhos? Como indicou Roger Bastide, a relação entre os compartimentos é dinâmica. Exu é o elemento dialético do Cosmos dos candomblecistas, pois ele une elementos

29 - JÚNIOR GOMES, Guilherme Simões. Roger Bastide e o Brasil. [Revista Brasileira de Ciências Sociais](#) On-line version ISSN 1806-9053. Rev. bras. Ci. Soc. vol.16 no.46. São Paulo June 2001.

30 - SOUZA, Waldelice. A Rotação das Identidades – o transe como dinamismo da arquitetura das personalidades dos orixás e das personagens na obra de Pepetela. Tese de doutorado, defendida, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, na Faculdade de Letras – UFRJ: Rio de Janeiro, em 14 de fevereiro de 2017.

aparentemente inconciliáveis.

No candomblé, o espaço sagrado é composto por planos de conhecimento dos sistemas simbólicos nagô, jeje e bantu. São quatro esses planos, sendo o sistema composto por sacerdócio quádruplo, a saber:

- O do culto aos Orixás, no qual os sacerdotes são os *babalorixás* (ou *ialorixás*, quando mães de santo) - estes presidem o culto dos orixás propriamente dito. São os responsáveis por manter um conjunto de ancestrais que tomam os corpos dos seus respectivos descendentes, no Brasil;



Imagem de laô de Oxun em transe 2³¹

- O do culto a Orunmilá ou Ifá, no qual os sacerdotes são os *babalaôs*, que presidem o culto de Ifá, o senhor do destino, que permite a leitura dos jogos divinatórios e possibilita saber os desejos das divindades, realizado pelo *Ôpêlé Ifá*, *Ikin Ifá* ou jogo de búzios. Ver a imagem 2, acima indicado;

- O do culto a Ossain, no qual o sacerdócio é o dos *babalossains*, que presidem o culto de Ossaim, divindade responsável pela manutenção do axé das folhas, plantas, árvores e florestas, divindade fundamental para que os cultos se processem, pois, como diz o canto: *sem folha não tem festa, sem folha não tem orixá*.

A esse respeito, Pierre Verger indica que:

Se para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, em sociedades tradicionais o conhecimento dos *ofô*, encantações transmitidas oralmente, é o que é essencial. Neles encontramos a definição da ação esperada de

31 - CARYBÉ. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*: aquarelas. Bahia: UFBA; Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia; São Paulo: Ministério da Cultura/Instituto do Livro, 1980.

cada uma das plantas que entram na receita.³²

- O quarto sacerdócio é o dos *babaojés* (ou *babaeguns*), os sacerdotes responsáveis pelo culto dos eguns ou dos mortos, culto aos antepassados, que tem sido mais conhecido a partir, principalmente, do trabalho de Juana Elbein dos Santos.



Imagem rito de axexê 3³³



Imagem de um Egun 4³⁴

Muito do que se sabe sobre o candomblé, em parte é a partir do sacerdócio dos babalorixás, porque eles comandam as festas públicas de transe, quando os orixás descem a Terra, ocupando os corpos dos seus “cavalos” ou filhos. O sacerdócio dos babalaôs é conhecido em função da prática associada aos babalorixás, nos ritos de consulta aos sistemas divinatórios. Já os outros dois compõem o conjunto de segredos fundamentais de ervas, proteção e preparação dos ritos iniciáticos – feitura de santo, mais conhecido por um dos seus rituais componentes, o bori³⁵ – ou dos funerários, axexê, para que os mortos encontrem seus caminhos, e aqueles reconhecidos pelos seus feitos em suas comunidades

32 - VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba*. Ilustrações: Carybé. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

33 - Idem.

34 - CARYBÉ. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*: aquarelas. Bahia: UFBA; Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia; São Paulo: Ministério da Cultura/Instituto do Livro, 1980.

35 - Bori (ogborí) – um dos rituais de iniciação dos futuros membros da religião. É um ato de fortalecimento do orí, divindade primordial do homem, que tem como significado “dar comida e bebida ao orí”, “adorar a cabeça”. É uma festa da cabeça. Um cerimonial específico do povo iorubá, que no Brasil foi adotado pelas demais nações-irmãs.

voltem como eguns. As confrarias que protegem esses segredos são muito fechadas. Considera-se, contudo, que o estudo do Oráculo de Ifá pode ser feito a partir de seus rituais específicos e do exercício de sacerdócio do Babalaô.

Nesse caso, a semente é composta de contradições. Ela guarda uma lembrança genérica de ser árvore. Singularmente, ela é uma semente, que precisa transformar essa condição para ter outra singularidade. A contradição é que a sua existência é uma existência temporária. Melhor, intermediária. É essa condição simbólica que lhe permite falar no jogo da memória, indicando o risco do *odù*. É nela que a raridade da alteridade se generaliza.

É pelo risco da queda da semente que se pode perscrutar o Oráculo de Ifá. Cotejá-lo como reunião de várias expressões conotativas. Desafiá-lo em sua contradição, a de evitar se perder na pretensão da verdade, mantendo-se sempre no lugar de possibilidade e ser a verdade ancestral para cada descendente que o procura, o que faz corresponder, também, àquele que espera a resposta do que foi semeado, no que foi semeado. Não se pode fabricar resposta, é preciso seguir, passo a passo, o rito de plantio, de germinação e florescimento. E esses ciclos não só eram eternos, como, ainda, são.

Ifá é um sacerdócio importante no sistema simbólico da cultura yorubá e de grupos religiosos do Brasil que com essa cultura dialogam ou se afirmam descendentes. E é um oráculo complexo. É ligado a uma divindade, a Orunmilá, que, segundo alguns filólogos de yorubá, significa **Orun**/além; + **Emi**/eu; + **Élà**/abrir; ou aquele que pode abrir o além; ou ainda, aquele que pode abrir o caminho. Orunmilá Ifá informa o caminho, a possibilidade, existe aqui uma noção, diferente de outras perspectivas oraculares. Assim, Ifá não guarda uma pretensão de alcançar a verdade, o destino, com o sentido de fim, de conclusão, de esgotamento. E isso delimita a fronteira dessa teoria de conhecimento com aquelas que pretendem que a definição de tempo, em comparação com as narrativas e mesmo com o homem, seja a mesma que insiste em manter com o corpo, ou seja, a da ideia de que o tempo devora tudo. Dessemelhantermente, na perspectiva do oráculo, a narrativa pode se encurtar, se fechar como um caranguejo, um seixo, uma semente e enganar ao tempo. Ela é uma potência significativa desajustada temporalmente, um enigma, que o sacerdote desvenda. O tempo, nesse aspecto, é alterado pelo espaço conotativo e é transportado como elemento simbólico. O tempo não é uma entidade autônoma, antes, é resultado das relações de fazeres com o ambiente (natureza) e social, em que o tempo de vida é destinado a isso ou/e aquilo. E, as relações de trabalho

estabelecem, por sua vez, conexões simbólicas que conotam um nexos de tempo para certas sociedades, comunidades, famílias e até pessoas. O tempo é resultado da distribuição do que se faz para viver e de como se vive em função da satisfação das necessidades em vários aspectos, ou seja, ele guarda significado em forma de histórias que essas vidas deixaram, perpetuando a presença delas em suas comunidades. Guarda a experiência, o ensinamento, enfim, permite a troca de saberes.

Lembranças que, guardadas, são como metáforas que tratam do engodo que algum orixá prega na morte. O fim das histórias das pessoas se encaixa umas nas outras quando elas vivem em comunidades solidárias em relação às combinações simbólicas. Nesse quadrante, se pode ver a vida, como narrativa – e por isso mesmo enredo ou, também, como engodo - o tempo como personagem similar a morte. A morte como ponteiro do tempo. Quando a narrativa ganha o embate com o tempo, com o fim, com a morte, ele guarda também um ensinamento. O ponteiro se ajusta, o engodo, como tecido conotativo, o engana e o desajusta. E o tempo, ao qual se passa a perna, é o tempo judaico-cristão. Considerando esse saber pode-se dizer que exista uma possibilidade de diminuição dos laços de similaridades com a noção de memória mítica da lógica ocidental, mesmo com relação a alguns estudos de helenistas, inclusive, com os de Vernant. Não há a noção de fim absoluto para cultura dos iorubás. Há a noção de redistribuição das configurações singulares e genéricas em uma perspectiva de busca do equilíbrio. A noção de fim, normalmente, está vinculada à ideia de verdade absoluta como configurada e estabilizada. Para eles o que há são os ciclos e as várias versões das narrativas. Por isso, uma vida pode ser lida em uma narrativa. O patrono desse rito oracular é a divindade da sabedoria Orunmilá.

A escultura de Carybé (Hector Julio Páride Bernabó Lanús/Arg – 1911/1997 – Salvador/Ba/Br) em madeira de cedro, com 1 metro de largura por 2 metros de altura, esculpidas por entalhes em baixo e alto relevo com incrustações de corretes de metal, miçangas e búzios. Essa peça compõe o conjunto de 27 pranchas, em uma ordem de apresentação, que poderia indicar o xirê imaginário de Carybé. Dezenove pranchas têm dimensões de 1 por 3m. A escultura de Orunmilá está entre as oito restantes que têm dimensões diferentes.

Apesar disso, a escultura traz os instrumentos do sacerdócio.

O que falta aqui são, exatamente, as sementes de Ikins, com as quais se chega aos riscos dos odù(s). Talvez, substituído pelo meridilogum ou jogo de búzios, muito usado na Bahia como forma de ler os itãs.

Além do meridilogum, estão na prancha, o òpelé, corrente com meias sementes, por meio da qual se consegue obter respostas mais rápidas do que com os ikins. O tabuleiro, na mão esquerda, o Ôpón Ifá, é onde o Babalaô inscreve os odù(s), signos resultantes da queda das sementes. O conjunto de odus está inscrito na prancha, atrás da divindade.



Imagem Orunmilá 5³⁶

1. 3 – A importância do evento oral no rito oracular.

O oráculo foi frequente em diversas comunidades e em tempos históricos diferentes. Trazemos, como elemento de comprovação, a sua ocorrência no período clássico, como descreve o historiador francês, Jean-Jacques Maffre, quando busca analisar os costumes e hábitos das cidades gregas nesse período. Em (MAFFRE, 1989), diz,

De fato, a religião impregna o mundo clássico e, apesar do desenvolvimento do espírito crítico e científico a partir do século V, com os sofistas, os médicos hipocráticos e certos filósofos, a quase totalidade dos gregos, independentemente de sua origem social, são pessoalmente sensíveis ao sagrado. Além disso, há por toda parte uma religião oficial pública e as diversas familiares, de exercício privado legitimado. Essa religião oficial é cívica e ritualística e a ideia de um Estado completamente leigo não é considerado nesse período. Apesar disso, os sacerdotes da cidade não são religiosos, mas magistrados que exercem uma função **temporária**, (grifo

36 - CARYBÉ – Mural dos Orixás – Apresentação e texto Jorge Amado. Introdução Waldeloir Rêgo. Fotografias: Dário Guimarães Neto e Giafranco Dal Bianco. Versão em inglês: Cecilia Malzoni. Banco da Bahia: Salvado-Ba: 1979. O Mural dos Orixás encontra-se hoje em exposição permanente no museu do MAFRO – UFBA. O primeiro contato com o mural se deu quando esteve em exposição no museu AfroBrasil, em agosto de 2011, no Parque do Ibirapuera, em São Paulo. Nessa ocasião, levamos um grupo de alunos da UFRJ ao museu em atividade extensionista patrocinada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

nosso); não há um verdadeiro clero, mesmo nos santuários, mas um pessoal encarregado de sua manutenção. A consulta frequente e oficial aos adivinhos se deve ao fato de que eles são vistos como técnicos capazes de reconhecer e interpretar os sinais da vontade dos deuses tanto da religião oficial, em vigor, quanto na dos de cada clã.³⁷

Essa oficialidade das religiões que se alternavam na Grécia, levando mês a mês a divindade de uma família à ágora, fez surgir uma noção de temporalidade, os meses do ano, cada um regido por um patrono diferente. Isso é relevante para consideração de que essa alternância não impede o funcionamento dos oráculos e nem obriga o adivinho a qualquer tipo de submetimento à religião do centro da cidade, que findo o seu tempo regimentado, cedia o lugar para o sagrado de outro clã, e sua verdade ambígua, mantinha-se ao mesmo tempo, sagrada e descentrada.

Essa configuração de reconhecimento de opiniões diferentes sobre o que fosse sagrado, marcava a visão politeísta grega. E isso demonstra que os adivinhos tinham função social importante.

A ligação a bem da argumentação, todavia, não impede ver que há diferenças entre esse oráculo praticado na Grécia clássica e o de Ifá. Isso se deve, em certa medida, à perspectiva dos povos. Os gregos observavam os seus oráculos por meio de uma noção que valoriza a visão como algo com total capacidade de apreensão do mundo e os invisuais eram aqueles que podiam ver os elementos de outros mundos, então, o oráculo que lá se estabilizou foi aquele em que o profeta inspirado ou em transe mediúnico realizava as suas previsões. Distintamente, o oráculo de Ifá não se dá por inspiração profética ou transe de uma pessoa, mas pela leitura das peças (sementes) ordenadas em um sistema simbólico complexo. O Babalaô não entra em transe e Orunmilá, orixá responsável pelo oráculo, não baixa em ninguém.

É um procedimento mecânico ou *mantike entekhnos* que se estabelece por associação dos atos e dos signos às narrativas, Como descrito abaixo,

As artes divinatórias ou advinatórias praticadas pelo homem na sua ânsia de conhecer o porvir, variaram, durante milênios, de acordo com a cultura, a filosofia, a religião e os costumes de cada povo, desta forma, vários sistemas divinatórios foram criados e utilizados com menor ou maior grau de aproveitamento.

Os gregos denominaram esta ciência de Mantike, o que deu origem aos termos atualmente usados como mancias ou artes mânticas.

Diferenciavam ainda a mantike entekhnos da mantike atekhenos, sendo que o primeiro termo referia-se à adivinhação por utilização de signos exteriores ou meios mecânicos e o segundo, à adivinhação pelo dom de profetizar de forma natural e espontânea, o que era considerado um privilégio de origem divina.

Por sua vez, os romanos classificaram estes dois tipos de adivinhação como

37 - MAFFRE, Jean - Jacques. A Vida na Grécia Clássica. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

O Babalaô Awofá Ogbebara, em seu estudo sobre o Oráculo de Ifá praticado nos países da África ocidental e trazidos ao Brasil e a outros países das Américas, como indicado abaixo, considera que o Oráculo de Ifá está entre as práticas geomânticas dos sistemas abocomânticos, que são aqueles que utilizam tábulas como base para inscrição do código, e ensina que os oráculos são produzidos pela leitura interpretativa sem inspiração profética, transe mediúnico ou a ingestão de líquidos alucinógenos. E os seus instrumentos, em termos gerais, são: jogo de *ikins*, jogo de *opele*, jogo de búzios³⁹. Salvaguardadas as diferenças, em princípio, todos os três inscrevem os signos dos *odù(s)* no pó de *Ìyérosun* aspergido no tabuleiro de Ifá, o *Ôpón Ifá*. Esses elementos são manipuláveis e configuram a memória por remanescência. Neste trabalho, observo, só de forma histórica, o procedimento do *meridilogun* ou jogo de búzios, por este ter sido objeto de outro trabalho de pesquisa. Contudo, existe uma história sobre o surgimento desse instrumento divinatório tão popular no Brasil, que merece ser considerada.

O jogo de búzios

Todo mundo sabe que Oxun foi a primeira esposa de Orunmilá e que também foi a primeira lalorixá, sacerdotisa (mãe de santo) do culto dos Orixás. Naquele tempo, Oxun já havia feito o seu primeiro laô (iniciado), que deveria substituí-la na direção do culto.

Orunmilá, marido de Oxun, era, como ainda é, o dono e senhor do Oráculo de Ifá. Havia criado um culto no qual uma casta sacerdotal, composta exclusivamente de homens, detinha os métodos de adivinhação então existentes, que eram os jogos de *ikins* e de *opele*. Somente esses sacerdotes sabiam como interpretar os segredos das figuras oraculares, os *odu-Ifá*.

Por mais que Oxun implorasse, seu esposo negava-se a ensinar-lhe o

38 - Awofá Ogbebara, Geomancia – O oráculo da Terra. Edição particular: Rio de Janeiro: 1993.

39- Para alguns entrevistados, os instrumentos são as ferramentas do Babalaô. No entendimento adotado aqui, os instrumentos são aqueles que dão vidência ao sacerdote do culto de Ifá. Identificamos os apetrechos usados na consulta em lista a seguir. *Ikin*: Semente da Palmeira Sagrada com 4 olhos ou mais, encontrado na Palmeira chamada *Òpèlòdù*. O *ikin* é o autêntico representante de *Òrúnmilá*. Eles simbolizam os 16 principais *Odù*. Sua história remonta aos primórdios quando *Òrúnmilá* residia em uma cidade chamada *Apá*.

Òpèlè Ifá: Corrente divinatória com oito metades de sementes pode ser confeccionada de: sementes de *Òpèlè*, sementes de *Èsè àgùntàn*, sementes de *Egbére*, sementes de *Oro*, casca de *cocô*, *Àrò* (escama de peixe) e *bronze*.

Opon Ifá : Tabuleiro de madeira redondo ou retangular feito da árvore *Ìrókò*. Obrigatoriamente ele deve ter a imagem de um rosto em sua parte mais alta, simbolizando o fiscal do Universo: *Èsù*.

Ìyèròsùn: Ou *lyè*, pó amarelo de madeira fabricado pelos *cupins*. Seu nome verdadeiro é *lyè Irosun* (árvore *Irosun*), pode ser substituído pela farinha de inhame (*Èlùbò*) ou farinha de milho amarelo, mais isto não é muito comum, ele é usado para imprimir o *Odù*. Sua importância é tanta que os *Ikin* não podem ser usados sem a sua presença, ele foi abençoado por *Ólódùmarè*.

Ìróké Ifá : Sineta de madeira.

Ajèrè Ifá: Pote onde se guarda os *Ikin* do *Áwo* e que deve sempre estar perto de *Ifá*.

Àpò: Bolsa de *Ifá* ou sacola do *Áwo*. Existem dois tipos: *Àbirà* que é uma bolsa que se usa atravessada no peito que fica solta no lado esquerdo contendo *Òpèlè* e *ibò* e outra bolsa chamada *Àmininjekùn* que é uma bolsa maior (viagem) que contem os itens obrigatórios do *Áwo*. Por este motivo os *Áwo* são chamados de *Àkápò* (bolsa a tiracolo de *Ifá*), devido a prática de se andar com ela.

Idè: Colar de *Ifá* feito de *Otútù Opòn*, *Ilèkè* de miçangas, pulseira ou mesmo usado em volta da cintura ou tornozelo, seu efeito no corpo do *Áwo* é imenso, livrando-o de vários tipos de negatividades e atraindo o bem e a prosperidade relatado em diversos *odus*.

Àdáàsà de *Obàtálá*: Um facão que é usado em sua forma cônica para ser tocado como instrumento musical, usando-se uma vara. Tem a mesma função do *Ìróké* e pode ser agitado quando se reza para *Ifá*. Porém este pertencia a *Obàtálá*, porém, ele o deu a *Òrúnmilá* por sua ação contra as *Aje* e a seu favor.

Ìrùkèrè: Rabo de vaca, *Ìrù* significa rabo e *Òkèèrè* vaca, usado durante os sacrifícios e as consultas, é usado para apagar as marcas do *Odù* no *Opón Ifá*.

Agogo: É o tambor de *Òrúnmilá* e seus sacerdotes, é primordial para o *Áwo* e *Ìyánifá* e devem ser tocados de tempos em tempos e eles devem dançar para ele se assim desejar, ele pode ser tocado de forma lenta, *Èrò* ou mais acelerada, *Òkálè*.

segredo da leitura do oráculo e, consciente de que não conseguiria mudar sua opinião, a labá resolveu apelar para a astúcia, coisa que jamais lhe faltou.

Orunmilá precisou viajar por três meses em função de seus afazeres como Babalaô. Esta era a oportunidade de que Oxun precisava para por em prática o seu plano de se apoderar dos segredos da adivinhação, havia, contudo, um obstáculo.

Sempre que Orunmilá viajava deixava um de seus instrumentos em casa. Isso era bom para os planos de Oxun. Deixava também seus escritos... informações sobre as consultas. Tipos de ervas usadas para isso e para aquilo... Só que tudo isso ficava sob o cuidado de quem? Ficava sob a guarda de Exu, em quem confiava cegamente.

Ela iria tentar de qualquer forma.

-Salve, Exu! - disse Oxun entrando na casa do Orixá.

- Ore Yeyê oh! - respondeu Exu reverenciando a poderosa senhora – A que devo a honra de tão inesperada visita?

- Venho pedir-lhe um favor, Exu – disse Oxun, enquanto se acomodava sobre uma das esteiras estendidas no chão de terra batida. Sabes que tenho para mim, hoje, um culto próprio. No qual nos os orixás entramos em contato direto com os nossos descendentes, né?

- Sim, minha senhora, sei perfeitamente do que estás falando. Gostaria que me explicasse de que forma poderei ser útil – disse Exu, como que adivinhando alguma coisa.

- Sabes também que preparei um sacerdote humano para que, na minha ausência, o culto possa ter continuidade? – Perguntou Oxun.

- Sim, sei disso tudo – respondeu Elegbara.

- Acontece Exu que os orixás não poderão ser importunados para informar aos humanos sobre tudo o que ocorre em suas vidas. E mesmo esses homens... Você sabe como receber as divindades no corpo, cansa uma pessoa. É preciso outra forma, se não meu culto mal foi iniciado e já, já terá fim. É preciso um oráculo que mobilize outras vidas que não as dos homens e as dos orixás, toda vez que estes precisem se comunicar.

- Não creio que isso seja problema – disse Exu. Orunmilá preparou um contingente grande de seguidores de seu próprio culto, que por meio da interpretação dos Odu-Ifá, estão aptos a transmitir a todos os seres humanos nossas determinações e ouvir deles as demandas e questões que os afligem.

- Pois é aí que reside o problema. - afirmou Oxun, baixando a voz em tom de confidência. Os Babalorixás, cultuadores e zeladores dos Orixás não poderão viver na dependência dos Babalaôs, sacerdotes de Orunmilá. Isso cria hierarquia e não independência entre os cultos.

- Não sei onde queres chegar – disse Exu – Afinal de contas o que tenho eu a ver com isto?

- Muito bem, o que tens a ver? - perguntou Oxun – Tens tudo a ver! Respondeu ela mesma. Preciso que passe para mim os segredos do jogo de Ifá. Está é a única maneira de impedir que o culto aos Orixás fique dependendo, eternamente, do culto de Orunmilá.

- O que ganharei com isso? Perguntou Exu – Bem sabes o quanto Orunmilá confia em mim. O fato de entregar-te os seus fundamentos irá custar-me não só a amizade, como a ruptura da relação.

- Peça o que quiser!

- Se é assim, está bem. Vá para casa que dentro de 70 dias entrarei em contato com você – finalizou a conversa Exu.

Ao fim do período, ele chega à porta de Oxun.

Essa ansiosa, indaga:

- E então Exu? Trouxestes a encomenda?

- Sim! O que queres está aqui na cabaça.

Oxun estendeu as mãos, as quais foram desviadas por um gesto de Exu que adentrou a sua casa, dizendo:

- Calma, Oxun! Primeiro vamos falar do pagamento.

Imediatamente, Oxun abriu uma grande arca e mostrou um grande tesouro,

saindo da frente para que o Orixá pudesse ver melhor, a qual, ele só fechou a tampa e a acompanhou, se afastando do baú.

- Calma, senhora do ouro! Não é este o meu preçõ – disse Exu.

- Não? - espantou-se Oxun.

- Quero como pagamento ser o responsável por todos os ebós que forem determinados pelo oráculo. Além disso, ser o seu mensageiro e principal interlocutor. Estou te passando um oráculo novo, diferente daquele utilizado por Orunmilá, desta forma ele não poderá me acusar de qualquer mal feito. Assim, tu e teus seguidores adivinharão por intermédio do jogo de búzios, interpretando apenas os 16 Odu Meji. E serei eu, e a divindade do zelador, aqueles que poderão falar neste jogo. Aceitas as minhas condições?

Desta forma, foi inventado o jogo de búzios, o merindilogun, que pode ser acessado pelos seguidores do culto dos Orixás, ao passo que o opele e o ikin são jogos de uso exclusivo dos sacerdotes de Orunmilá.⁴⁰

Esse *itàn* coloca em perspectiva o fato de que, mesmo sendo Orunmilá o patrono do jogo oracular, outras divindades estão atuando, como Exu, por sua importância para que os ritos se realizem, para que os gestos se consumem e que os objetivos da consulta se confirmem. Isso será melhor estudado, adiante. Outra divindade que merece atenção, em um rito de expressão oral, é Oxalá. Essa divindade, que aparece com maior preponderância na criação do mundo e das pessoas sendo, portanto, figura da criação e, ao mesmo tempo, representante do elemento “ar”, não fica distante de qualquer criação resultante da troca de “bafo”, de fôlego, de vida; e, dessa forma, é atuante em qualquer evento oral, como na consulta oracular. Oxalá estabelece as condições para que a vida se crie e se encerre, que é a marca definidora das expressões pela oralidade. O que é muito importante na vida dos que consultam Ifá.

Aprofundo a circunscrição de Oxalá mais à frente, mas cabe aqui dizer que se Orunmilá é figura que conhece cada vida, cada história e cada destino, Oxalá é o que possibilita a expressão e organização das palavras por figuras que alcancem o entendimento de cada consulente, por ser um organizador, em termos plásticos, inclusive, da vida. Isso faz com que o oráculo se dê na forma que, o oposto complementar de Oxalá, – Exu – indica, ou seja, por ritos, como ato de corpo inteiro.

1. 4 – O oráculo como evento de memória remanescente

Há muitas histórias que tratam do surgimento do oráculo como instrumento ritualístico. É, contudo, um terreno controverso. Há aqueles que defendem ser originalidade da sabedoria africana; os que afirmam ser uma invenção dos árabes e aqueles que dizem ter sido originado na China e ter se dispersado pela Rota da Seda levado pelos Árabes e, depois de ter recebido forte influência egípcia,

40 - MARTINS, Adilson. Lendas de Exu. Rio de Janeiro : Pallas, 2005.

disseminou-se por todo o continente africano, onde assumiu as características empunhadas pelos sacerdotes hoje.

A primeira opinião é defendida por uma grande parte dos Babalaôs pesquisados. Eles afirmam que o oráculo é uma invenção de Orunmilá ou Odudua, criado na cidade de Ifé/Nigéria. O fato do exercício do sacerdócio do Babalaô exigir constantes viagens foi determinante para a disseminação das atividades desse sacerdócio fora do continente. Para outros, como o Babalaô fluminense Awofá Ogbeara, Ifá resulta do contato dos árabes com o continente.

Há coincidência exata das figuras utilizadas em Ifá com aquelas utilizadas na Geomancia e sistemas divinatórios praticados por povos de culturas e religiões tão absolutamente distintas.

A Geomancia africana, também denominada “Oráculo de Ifá”, é extraída da Geomancia Árabe, que deu origem também, à geomancia Europeia.

Os povos do oeste e do centro-oeste africano, se tornaram conhecidos do oráculo através de caravanas de comerciantes árabes que estabeleciam com eles contatos periódicos em busca de peles, marfins, animais vivos e escravos. De posse dos conhecimentos oraculares, os sacerdotes africanos trataram de adaptá-los à sua própria cultura religiosa.⁴¹

Há uma terceira visão que afirma que,

El resultado de la investigación me indujo hacia varias posibles hipótesis, sobre el origen real del sistema oracular de Ifá; partiendo del estudio de sus signos oraculares y de la connotación simbólica que representan; así como comparado los contenidos culturales, muy transculturados em el contexto africano que reportan; com relación a outros sistemas similares, pero muchísimo más antiguos que éste.

La valoración del estudio comparado y de la investigación bibliográfica nos hace inferir tres posibles orígenes culturales hipotéticos, y/o la posible combinación de los elementos culturales de los tres orígenes. Nos referimos a los aprestamientos que debieron hacer de la cultura China, através del antiguo Egipto o por conducto de los árabes; de la própria cultura Egipcia, y de la cultura de los orí, como remanência de la cultura Nok em estos território, apesar de los casi más de mil años que la separa de esta última; así como importantes elementos o vestigio residuales del Islam.^{42/43}

Nenhuma das visões sobre a história de Ifá libera a quaisquer das perspectivas de aceitar que existem diversidades nas práticas ritualísticas, mesmo quando os laços das linhagens são vigorosamente mantidos.

41 - Awofá Ogbeara, Geomancia – O oráculo da Terra. Edição particular: Rio de Janeiro: 1993

42 - DOMINGO, Nelson Aboy. Orígenes del sistema oracular de Ifá. in.: “25 Siglos de Historia de la Santería Cubana”. ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

43 - Tradução livre: O resultado da investigação induziu-me a várias hipóteses possíveis, sobre a origem real do sistema oracular de Ifa; a partir do estudo de seus signos oraculares e da conotação simbólica que eles representam; além de comparar os conteúdos culturais, muito transculturados no contexto africano que relatam; com relação a outros sistemas similares, mas muito mais antigos que este.

A valoración do estudo comparativo e a pesquisa bibliográfica nos levam a inferir três possíveis origens culturais hipotéticas, e / ou a possível combinação dos elementos culturais das três origens. Referimo-nos aos arranjos que deveriam ter feito da cultura chinesa, através do antigo Egito ou dos árabes; da própria cultura egípcia, e da cultura dos Ori, como uma remanência da cultura Nok nesses territórios, apesar dos quase mais de mil anos que a separam dos últimos; bem como

E essa é a dialética das memórias remanescentes: a lembrança não é eterna e o esquecimento não é total .

E se, o Oráculo de Ifá está entre as práticas geomânticas dos sistemas abocomânticos, que são aqueles que manipulam tábulas, produzidos pela leitura interpretativa sem inspiração profética, transe mediúnico ou a ingestão de líquidos alucinógenos, ele busca compor uma rede significativa entre o que é lido, o que interpretado e quem solicita a leitura. E se os seus instrumentos são o jogo de *ikins*, jogo de *òpelé*, jogo de búzios, salvaguardadas as diferenças, em princípio, todos os três inscrevem os signos dos *odù(s)* no pó de *ìyerósum* aspergido no tabuleiro de Ifá, o *Ôpón Ifá*, então, qualquer um deles mantém a ideia de composição significativa, os elementos manipuláveis dessa memória por remanescência e o vínculo com os ritos, os signos e as narrativas que cumprem o papel de fazer circular os sentidos do oráculo para vida e vice-versa.

Como funciona articulado por sementes, que por si só, guardam uma potente metáfora, pode se dizer que o oráculo faz as metáforas circularem. O *ikin*, um dos instrumentos de Ifá, talvez, o mais importante, talvez, o mais poderoso, é só uma semente. De um lado, ele é o instrumento lançado pela mão do Babalaô, ao mesmo tempo, é parte do sopro do mundo. Para transitar por esse espaço, as sementes precisam da água e da terra para fazer explodir o seu fogo de vida. Toda essa possibilidade é colocada em condição de espera por mais tempo do que o normal, porque é essa condição que permite o encaixe entre essa metáfora significativa, as narrativas representadas pelos *odù(s)* e a vida dos homens. Como se sabe, genericamente, as sementes podem vir a ser árvore. Assim, a sua principal potência é da transformação, ou seja, possibilidade de vir a ser algo que, logo, será outra coisa. Os animais de vidas curtas - que são por um átimo de tempo algo; e, depois, são outra coisa - também trazem consigo essa mesma potência. Aqui, elas remetem também àquelas sementes esquecidas no solo por fenômenos naturais ou sociais que arrancam árvores, animais, casas, pessoas e ignoram as sementes perdidas em várias áreas do terreno. São elas os agentes dessa memória em que o que foi esquecido é lembrado. Apesar de pequenas, ficam guardas pela terra, até que novas condições se anunciem e a germinação seja possível.

Ikin ou no plural *Ikins* são coquinhos (nozes) de um tipo especial de palmeira de dendê que ao invés de apenas dois olhos como nas palmeiras comuns, apresentam três ou mais olhos. Para serem usados para fins divinatórios no Culto de Ifá. *Ikin* é uma

elementos importantes ou vestígios residuais do Islã

semente sagrada e importante símbolo de Ifá, que conecta o ser humano a Ifá-Orunmilá. De acordo com o *Odù Ifá Iwori Meji* (grifo nosso) Orúnmilà substituiu-se com *Ikin* quando ele deixou a terra

44

Na verdade, hoje em dia todas as palmeiras de dendê são consideradas como produtoras dos coquinhos, que podem ser usados no Ifá, independentes do número de furos.

O que importa mesmo é a metáfora, que guarda, já que ela é um complexo símbolo do corpo morto de Orunmilá, a responsável por manter o ofício de contar as histórias do mundo para os descendentes, os iniciados e os filhos desse sistema cultural. É metáfora da possibilidade porque o que é contado, não se realiza só por sair da grande boca, reivindica condições para que se torne árvore. A condição de ser “possibilidade” e não “verdade” é o que faz desse sistema oracular pouco ajustável às teorias dicotômicas e maniqueístas, que contém uma ideia de evolução linear e progressiva.

Essa semente se mantém em tensão com a metáfora de morte, o que pode sugerir a origem desse sistema – a partir da prática de semear - de uma sociedade de agricultores, que passou a adotar o enterro dos corpos como um hábito cultural. Segundo Juana Elbein dos Santos, em (SANTOS, 1986), o elemento mais precioso do “terreiro” é o axé, a força que assegura a existência dinâmica, fundamento da cultura iorubá, que defende que tudo tem sua própria força de realização. Ela definiu o axé como sendo:

O princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o àsé é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e é acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela intromissão ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos.⁴⁵

As sementes de dendê são apenas denominadas por *Ikins* quando estão no jogo. Antes disso, são conhecidas por outro nome, *ekuro*. Além da potência própria, elas ficam acrescidas do axé de Orunmilá, como elemento de um sistema complexo e dinâmico. As sementes no jogo oracular adquirem uma condição comunicativa que excede a sua singularidade. Esse aumento de singularidade é possível pela tarefa que assumem de falar no sistema. Se ela pode falar por Orunmilá, ela pode falar, como ele, para os homens. O relevante nisso é que ela encadeia todo esse processo simbólico. Outras sementes, iguais, e outros instrumentos de Ifá participam desse compromisso. A memória da semente é diferente da dos mortos que, segundo

44 - Entrevista com o pesquisador José Beniste, 12 de novembro de 2016.

45 - SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto dos Eguns na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

a antropóloga argentina, é muda. A das sementes fala, o que faz com que a semente adote a expressão do outro por seus caminhos entrecruzados no interior da terra.

1. 5 - O sistema de códigos do oráculo de Ifá

No Oráculo de Ifá, para cada queda, tem-se uma representação em traços a serem riscados segundo a quantidade de sementes guardadas na mão esquerda do babalaô. Em conjunto, esses traços correspondem a seguinte inscrição do código no pó de *iyerósun* aspergido no *opón Ifá*.

Quadro 1					Nome do Odu
Qualidade do traço	Nome do traço	Quantidade do traço	Tipo de risco		Nome do traço
PAR	<i>OFÚ</i>	Uma marca	<i>Osé</i> I	<i>Oyeku</i> II	<i>ÔSA</i>
IMPAR	<i>ÔSA</i>	Duas marcas	II	II	<i>ÔSA</i>
PAR	<i>OFÚ</i>	Uma marca	I	II	<i>ÔSA</i>
IMPAR	<i>ÔSA</i>	Duas marcas	II	II	<i>ÔSA</i>

Tabela 3⁴⁶

O código resultante da retenção das sementes na mão esquerda do babalaô se compõe a partir da constatação de se o número das sementes é par ou ímpar. Se for um número par a inscrição tem nome de *ofú* e é feita com uma marca apenas (I); se o número for ímpar, o nome é *osa* e é feito com duas marcas (II), como indica a tabela 3. O risco é feito da direita para a esquerda e de cima para baixo. Quatro partes duplas devem ser preenchidas com o *ofú* ou com o *osa*. A leitura do código, contudo, obedece a primazia da metade posta no lado direito, para isso a palavra que indica o nome dos traços no lado direito foi para o esquerdo, para permitir que se chamasse o *odù* por seu nome da forma acertada, pela composição de traços e as posições dos nomes trocadas. Dito de outra forma, quando denominamos o *odù* acima de *Oyeku-Osé*, defende-se a primazia do leste sobre o oeste para a criação de vida e de narrativas.

Na minha opinião esse é um indicativo importante de que esse oráculo é um instrumento intercultural. Ele cede o reposicionamento da escrita, da direção direita

46 - Produzido para o projeto de tese: ORÁCULO DO RISCO DA SEMENTE – Os instrumentos divinatórios de *IFÁ* na manutenção da memória coletiva afrodescendente, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, linha memória e patrimônio, por Waldelice Souza, sob a orientação do prof. José Ribamar Bessa Freire, seleção 2015; e, **revisado para a disciplina**: Tópicos Especiais em Memória social II – Memória e subalternidade, 2015.2.

para a esquerda, porque o mais importante, para eles, é a evocação do nome nas posições certas. E mantêm a sua escrita ideogramática na posição coerente com a perspectiva do sistema, que funciona sempre da direita para a esquerda.

Por outro lado, a perspectiva de significação e, portanto, de esboço que se apresenta aqui como desafio é indicado pela antropóloga Juana Elbein em seu livro (SANTOS, 86),

Insistirei mais adiante na fragilidade do conceito abstrato e universal do símbolo. Os elementos só podem ser vistos e interpretados num contexto dinâmico, não com um significado constante intrínseco, mas essencialmente como fazendo parte de uma trama e de um processo. O significado de um elemento está em função de suas relações com outros elementos. O significado de um elemento é uma função e não uma qualidade.⁴⁷

Mesmo que não destaque essa consideração da Juana Elbein, explicando-a a todo momento, esse axioma de significação é o que me orienta para o leste.

Como exposto, no sistema de Ifá, cada *odù* é um signo com função de encaixar uma narrativa que, por sua vez, vincula o sistema à vida de quem o consulta. E graficamente há uma relação complexa entre os binarismos. Isso porque cada *odù* só está completo com o seu referente de duplicidade, elemento esse que pode ser o ponto de encaixe de outro *odù*, já que ele será *Odù Meji*, quando o *odù* e o seu duplo forem iguais ou da mesma qualidade; diferentemente será *Omo odù*, quando as sequências forem uma diversa da outra. Essa necessidade de encaixe é uma condição *sine qua non* da significação pelo *Odù*. Isso porque os *odù(s)* são os elementos sobre quais se erige todo sistema oracular. Eles têm partes menores, compostas por oito traços, que articulam as diversas noções do mundo nagô. E na leitura do jogo das sementes, primeiro se tem uma parte, de quatro, e, depois, os outros quatro. Voltarei a esse ponto.

E é pela composição dos *odù(s)* que se chega à seleção das narrativas que se estabelecem no oráculo o tempo todo. O sistema oracular não é hegemônico, mas é conhecido por diversas culturas e tem como contraparte o profético. Como já apontei, alguns informantes afirmam que ele chegou à África transportado pelos árabes, vindo, contudo, da Ásia, mas especificamente da China. No continente africano se disseminou e se diversificou. E no seu transporte para as Américas houve novas disseminações e modificações que as próprias narrativas já reconhecem. Observar a importância do oráculo é remexer as dificuldades históricas que associam dúvidas à pesquisa de fenômenos humanos e sociais transmitidos

47 - **SANTOS**, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis (RJ): Editora Vozes.1986.

oralmente.

Esses grupos e comunidades tradicionais existem no Brasil, em Cuba, no Benin e na Nigéria. Particularmente, no que diz respeito à presença do Oráculo de Ifá no Brasil é preciso desvendar a sua ressignificação no jogo de búzios, considerando o tempo de contato, as influências bilaterais sofridas, inclusive atentando-se ao fato de ser possível responder as questões do oráculo, tendo como ferramenta o *merindilogun*. Mesmo que não se considere o oráculo uma ação recente de alteração do candomblé por via de suas atualizações próprias, não se pode desconsiderar a ação dos agentes internos que buscam ajustes à compreensão de sua liturgia estreitando contato com candomblecistas de fora do país, como as existentes em Cuba e na África, especialmente, nos países tidos como criadores dessa prática, o Benin e a Nigéria. Isso leva à constatação de que houve uma migração de influência e de procedimento de Cuba para o Brasil – para o Rio de Janeiro; da Nigéria para o Brasil – São Paulo; do Benin para o Brasil – para São Paulo/Rio de Janeiro. Existe uma história dispersa, contada pelos próprios praticantes do oráculo que precisa ser consolidada.

O sistema de Ifá existe, segundo alguns informantes, há mais de 12.000 anos. São eles também que noticiam, não sem controvérsias, que a década de noventa do século passado é a que marca o ingresso de sacerdotes de Ifá no Brasil, com um aspecto distinto para a prática oracular já existente aqui, o das confrarias de babalaôs. Há a informação de que o Bábáláwo nigeriano Fabunmi Sawonmi teria iniciado esse contato, indo para São Paulo fazer iniciações a partir desse período, ao passo que o cubano, Babango Ifá Oní Sòngó Obacoin Rafael Zamora, veio para o Rio de Janeiro, em 1992. Fica claro, através dos relatos históricos, que há no país a instituição das duas tradições diferentes de consulta a Ifá no país. Os informantes se contraditam. E há quem afirme que os contatos iniciaram uma década antes.

Para os que defendem que os contatos iniciaram-se na década de 80, a introdução do culto de Ifá no país se deu com a vinda de Bábá Ifáywmí Elébuibon (atual Àràbà de Òsogbo) e Bábá Síkírù Sálámì (Profº Dr. King), por volta de 1983, para São Paulo. Por outro lado, Bábá Adémólá Adésojí, vindo ao Rio de Janeiro comporia a influência nigeriana no Brasil. No ano de 1990, Bábà Fábùnmi vem para o Brasil por convite do Síkírù Sálámí, configurando uma segunda geração de diálogo. Para esse segundo grupo de informantes, o contato dos cubanos com os sacerdotes brasileiros se processa mesmo na década de 1990 e comporia o ato de

migração de tradições. Observarei mais detidamente essas migrações no capítulo 2.1.7.

A memória conotativa da semente, que Ifá nos insta a reconhecer está mais próxima da apresentada por Vernant, como a mítica, do período arcaico. O que existe entre uma e outra, contudo, são similaridades. Algumas são muito importantes, como a que guarda a noção de que o conhecimento sobre a vida não decorre de forma linear em uma única direção; e a que, além disso, alerta para o fato de que essa forma de memória envolve os outros diferentes, os opostos e os antagônicos do vivente. Inclui até a extrema alteridade: o conhecimento sobre os próprios mortos. E, nessa alteridade extrema, que a semente é metáfora e encaixe. Ela sai da copa da árvore de dentro do fruto para se esconder no interior mais profundo da terra e, de lá, se movimenta à superfície, recompondo a narrativa de subida aos ares. Ela parece morta, mineralizada, encolhida, guardada, com toda a história da árvore, da floresta, recolhida. E nesse estado ela pode se manter por algum tempo, levando, como uma tartaruga encolhida uma promessa, a da árvore, que nela restou.

E é a promessa, e não o juramento o que existe no Oráculo de Ifá. No juramento há a exigência de testemunhas, já a promessa só se efetiva, se houver as condições de realização. Há algo mais além do indivíduo compelido a agir no risco de suas palavras. Há um contexto. E é no contexto de terra, de água, de ar e de sol, que a semente pode germinar. O cantor e compositor Gilberto Gil estabelece essa trama metafórica, quando canta uma de suas músicas mais bonitas, a “Drão”, (GIL, “UM BANDA UM”, 1981.).

Drão! O amor da gente é como um grão Uma semente de ilusão Tem que morrer pra germinar Plantar nalgum lugar Ressuscitar no chão Nossa semente Quem poderá fazer aquele amor morrer Nossa caminhadura Dura caminhada Pela noite escura. (...)	Drão! Não pense na separação Não despedace o coração O verdadeiro amor é vão Estende-se ao infinito Imenso monólito Nossa arquitetura Quem poderá fazer aquele amor morrer Nossa caminhadura Cama de tatame Pela vida afora	Drão! Os meninos são todos são Os pecados são todos meus Deus sabe a minha confissão Não há o que perdoar Por isso mesmo é que há de haver mais compaixão Quem poderá fazer Aquele amor morrer Se o amor é como um grão Morre, nasce trigo Vive, morre pão Drão! Drão!
--	---	--

Esse poema tem muitas camadas. E mais vigorosa delas não é o de significado denotativo, que pode ser considerado como um poema de explicação para a ex-esposa, Sandra Gadelha, com quem Gilberto Gil foi casado por 17 anos.

O texto mais abrangente é outro. A promessa de amor eterno, depois, de esse amor chegar ao fim. Há ali uma camada, expressa na metáfora da semente de “morrer para germinar”, se inscrever no chão, findando, o que só ela tem a potência simbólica para prometer; e, de lá brotar maior e mais vigorosa. Esse tempo que ficou “dormindo” sob o chão, não existe denotação possível. Se recompõe pela recriação. Adivinha-se por uma vidência do que foi, por saber que foi de algum jeito. E essas são as camadas conotativas.

Essa potência que guarda a semente permite que essa tese retome os pensamentos do escritor Pepetela, nos seus tempos de luta pela independência, como professor da base instalada no Mayombe, floresta de Cabinda, protetorado do Angola, situada ao extremo norte do país, quando afirmava pela voz de Teoria, personagem enigmático do romance Mayombe (PEPETELA, 1982), que:

Eu, o narrador, sou Teoria. Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto de meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez é não para quem quer ouvir sim e significa sim para quem espera ouvir não. A culpa é minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me em sim ou em não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez? Face a este problema capital, as pessoas dividem-se aos meus olhos em dois grupos: os maniqueístas e os outros. É bom esclarecer que raros são os outros; o mundo é geralmente maniqueísta.⁴⁸

Ultrapassar a linha de fronteira dos maniqueísmos e das dicotomias interessados em estabelecer o que seja a “verdade” e a “mentira”, que constrói cercas também para o que seja memória, é estabelecer novos marcos para observar a memória como elemento de conhecimento e de comunicação, pois lembrar as histórias dos antepassados, permite, obviamente saber mais sobre eles, mas, o interessante é que permite saber mais igualmente sobre quem lembra.

Isso é considerar que a vidência só é possível por uma rede conotativa, da qual a literatura é conhecida, por ter aceitado duelar com as incertezas e com os significados como verdades temporárias. E são essas ferramentas as habilitadas para a análise de um instrumento construtor de metáforas como o Ifá. São essas redes as novas perspectivas de manutenção da tensão na busca pelo entendimento da memória em Ifá. É nessa possibilidade que a observação sugere outra capacidade de dizer. E ver isso como potência para o encaixe entre sementes, pelos riscos que essa inscrição faz e as narrativas que ambos, as sementes e os riscos, prometem ao mundo e aos homens pela previsão anunciada ali, altera a condição

48 - Pepetela. Mayombe: romance. Autores Africanos. São Paulo: Ática. 1982.

interpretativa dos leitores do oráculo.

2 Rotas de Definição e rastros de Histórias de Origem do Oráculo de Ifá

A obra verbal é um entrelaçamento de sons,
de movimentos articulatórios
e de pensamentos.
Chklóvski – «Sur la théorie de la prose»

Ellos quisieron enterrarnos,
no sabían que éramos semillas.
Provérbio mexicano de autoria coletiva e anônima,
usado por diferentes autores, entre os quais
Miguel León-Portilla - *Poesia Nahuatl: La de Ellos y la Mia*.

Todo homem é um orixá.
Lázara Menéndez – Professora de História da Arte/Faculdade de Filologia/Letras/
Universidade de Havana

2.1 - O que é o Oráculo de *Ifá* (Oráculo/plano do candomblé/candomblé)

Este capítulo perseguirá rotas de definição e, a partir da observação de caminhos sulcados no chão, estudará os vestígios do que seja *Ifá*, preanunciando seus componentes e funcionamento. E, por se originar por justaposição, esse oráculo não pode ter uma acepção única e absoluta, definitivamente estabelecida, e sim uma definição larga, aberta, que considere as diferenças, o que é, normalmente, um problema para os espaços universitários de caráter disciplinar, tão predispostos a encontrar uma “verdade”. Também é uma tensão para o da memória, *per se* interdisciplinar e, até, intercultural. Assim, a tese parte do pressuposto de que as definições são múltiplas e as histórias se conformam por versões que só a conferência junto ao próprio sistema oracular pode legitimar.

Esse pressuposto é o que se constitui, de todo modo, como o circuito pelo qual a pesquisa caminhará. Serão visitadas as possibilidades de definição pelo cotejamento do oráculo como evento oral. A efemeridade das prescrições instituídas nesse ato de fala nos permite examinar o oráculo como fenômeno comunicativo de ocorrência oral e, ao mesmo tempo, como instrumento manuseado para a consulta do descendente ao sistema oracular. É também devido a seu caráter efêmero que pode ser visto também como um sistema que vincula o material ao imaterial de uma concepção de mundo que se (retro)altera, como pode ser observado pela

perspectiva do culto à divindade que é patrona dos sacerdotes, ou seja, o culto a *Orunmilá* ou *Orunlá*. Nesse evento, em que o instrumento é consultado e efetivado por meio de ritos contados em mitos, a tarefa maior é dar reconhecimento a essas narrativas que contam as experiências passadas como promessa do futuro, inventariando os procedimentos ligados à circunscrição do exercício do oráculo de *Ifá*.

Alguns pesquisadores definem *Ifá* de diversas formas. Um pesquisador importante, o nigeriano Wande Abimbola considera o oráculo como:

Ifa is an important system of divination found in many cultures of West Africa. In Yorubaland where ifá is a major divinity, this fascinating system of divination has been closely identified with Yoruba history, mythology, religion and folk-medicine. The Yoruba regard Ifá as the repository of their beliefs and moral values. The divination system and the extensive poetic chants associated with it are used by the Yoruba to validate important aspects of their culture. Ifá divination is therefore performed by the Yoruba during all their important rites of passage such as naming and marriage, ceremonies, rites funeral and where installation of kings. In traditional Yoruba society, the authority ifá permeated every aspect of life because the Yoruba regard ifá as the voice of the divinities and the wisdom of the ancestors.^{49/50}

Ver *Ifá* como um sistema é potente e reconhece que o oráculo articula movimentos, peças, gestos, riscos, elementos significantes com poemas, narrativas, cantos, observados como a parte significativa. Abimbola considera, ainda, a importância do sistema no cruzamento dos ritos e a cultura, considerando-o como repositório de crenças e de valores. Além disso, o professor nigeriano se importa em observar *Ifá* como elemento de vinculação entre a sociedade e as divindades, reforçando a denominação de *Ifá* como um sistema divinatório.

Outro pesquisador importante na tradição já existente é o estudioso e babalaô cubano, Adrian de Souza Hernández, que observa o oráculo como:

En su más sencilla acepción, ifá es el sistema filosófico literario y de adivinación de cultura yorubá que contiene las manifestaciones histórico sociales de este pueblo. Está formado por un cuerpo literario que tiene doscientos cincuenta y seis signos, letras o figuras (odu), cada uno con su nombre, características específicas y un orden secuencial que se respeta

49 - ABIMBOLA, Wande. *Ifa divination poetry*. Nok Publishers, New York, 1977.

50 - Tradução livre: *Ifá* é um importante sistema de divinação encontrado em muitas culturas do oeste da África. Na terra Yoruba, onde *ifá* é a divindade principal, este sistema divinatório fascinante foi intimamente identificado com a história, mitologia, religião e medicina popular do povo Yoruba. O Yoruba tem *ifá* como um repositório das suas crenças e valores morais. O sistema divinatório de *ifá* e os extensivos cantos poéticos a ele associados são usados pelo Yorubá para validar importantes aspectos da sua cultura. A divinação de *ifá* é, portanto, praticada pelos Yorubas durante todos os seus importantes ritos de passagem, tais como cerimônia de dar nome, casamentos, funerais, e quando dão posse aos reis. Para a sociedade tradicional Yoruba, a autoridade de *ifá* permeia todos os aspectos da vida porque o Yoruba considera *ifá* como a voz das divindades e a sabedoria dos ancestrais.

em las ceremonias. Posee además un complicado y simbólico sistema litúrgico y una gran parafernália que compilan em forma de códigos las respuestas a las inquietudes de los hombres y dan la posibilidad de conocer y reparar los destinos.^{51/52}

O estudioso cubano parece concordar com a noção de sistema filosófico, literário apresentada acima pelo nigeriano, mas em sua análise aparecem pequenas informações que podem sugerir uma disposição maior à valorização do ato oracular, principalmente, quando faz opção por termos diferentes, estabelecendo tensão entre o que seja um sistema de adivinhação e não de divinação. Essa visão também existe na visão de William Bascom, pesquisador estadunidense, quando entende Ifá como:

Ifa is a system of divination based on sixteen basic and 256 derivative figures (odu) obtained either by manipulation of sixteen palm nuts (ikin), or by the toss of a chain (opele) of eight half seed shells. The worship of ifa as the God of Divination entails ceremonies, sacrifices, tabues, paraphernalia, drums, songs, praises, initiation, and other ritual elements comparable to those of other Yoruba cults; these are not treated fully here, since the primary subject of this study is ifa as a system of divination. (...) The mode of divination will be discussed in detail later, but a brief description is required at the outset. The sixteen palm nuts are grasped in the right hand, leaving only one or two nuts in the left; if two nuts remain, a single mark is made on the divining tray; if one nut remains, a double mark is made.^{53/54}

De forma difusa, essa definição de sistema divinatório persiste entre estudiosos brasileiros, como para o Mestre Itaoman - Ivan Horácio da Costa - quando afirma que:

Ifá era um sistema de Divinação, originário da cultura africana yorubá. Embora a Divinação sagrada de Ifá não fosse o único sistema divinatório praticado em África, ela era de longe a mais completa e confiável, tendo sido fonte e modelo para outros “jogos de adivinhação” que dela foram derivados por simplificação, simbiose e/ou interpretação. Em contraste com todos os outros tipos de adivinhação, onde ninguém ousa ou tem meios de contradizer aqui que o adivinho assegura “ver”, a Divinação Sagrada de Ifá

51 - HERNÁNDEZ, Adrian de Souza. Ifá – Santa Palabra – La ética del corazón. Unión de Escritores y artistas de Cuba, La Habana, 2003.

52 - tradução livre: Em seu sentido mais simples, ifá é o sistema filosófico-literário e cultural iorubá que contém as manifestações históricas e sociais dessa cidade. Consiste em um corpo literário que tem duzentos e cinquenta e seis signos, letras ou figuras (odu), cada um com seu nome, características específicas e uma ordem seqüencial que é respeitada nas cerimônias. Tem também um sistema litúrgico complicado e simbólico e uma grande parafernália que compilan em forma de códigos as respostas às preocupações dos homens e dá a possibilidade de conhecer e reparar os destinos.

53 - BASCOM, William. IFA – Divination – Communication between Gods and Men in West Africa, Indiana University Press, 1969.

54 - tradução livre: Ifa é um sistema de adivinhação baseado em dezesseis figuras básicas e 256 derivadas (odu) obtidas por manipulação de dezesseis nozes de palma (ikin), ou pelo lançamento de uma cadeia (opele) de metade de uma semente. O culto de ifa como o Deus da Adivinhação implica cerimônias, sacrifícios, tabues, parafernália, tambores, canções, louvores, iniciação e outros elementos rituais comparáveis aos de outros cultos iorubás; estes não são tratados totalmente aqui, já que o assunto principal deste estudo é um sistema de adivinhação. (...) O modo de adivinhação será discutido em detalhes mais tarde, mas uma breve descrição é requerida no início. As dezesseis nozes de palma são agarradas na mão direita, deixando apenas uma ou duas nozes de palma à esquerda; se duas nozes permanecem, uma única marca é feita na bandeja de adivinhação; se uma noz permanece, uma marca dupla é feita.

que doravante denominaremos, por vezes, de “Sistema Ifá”, seguia um conjunto regular de normas que enquadrava o adivinho praticante e, além disso, os seus consulentes conheciam técnicas que poderiam impedir que ele se utilizasse de conhecimentos pessoais sobre eles ou sobre assuntos de suas intimidades, não precisando os consulentes sequer revelar-lhe a natureza do problema ou anseio que os levava a buscar aconselhamento. O adivinho que manipulava o ifá era denominado por Babaláwo de Baba (pai) + Li (que tem) + Áwo (segredo/conhecimento) e era autoridade máxima e central do sistema religioso yorubá.⁵⁵

Pela consideração do Mestre Itaoman se observa uma certa disposição em chamar o oráculo de divinação enquanto se considera a relação que as sequências do jogo adquirem, observando as interpretações de umas coisas por outras. Além da noção de sistema que ora se relaciona com a divindade, ora, com a leitura das peças, expressa no termo adivinhação e além da noção de corpo filosófico e literário, mestre Itaoman traz outra figura importante do jogo, o operador das peças, o sacerdote, o babalaô. Será constante no entendimento do que seja Ifá, as noções de sistema, de divindade patrona, de sociedade dos sacerdotes, de sistema de peças articulando, por sua vez, noções que se conectam com um acervo cultural, filosófico e literário.

José Beniste, outro pesquisador importante do país, segue os rumos de mestre Itaoman quando observa o oráculo. Em seu dicionário de yorubá – português, informa que Ifá é:

Sistema de consulta divinatória que utiliza dezesseis coquinhos de palmeira. Por sua importância, é visto como uma divindade. São consultados os 16 odus principais, ojú odù, e os 240 odus menores, omo odù, num total de 256. À medida que são revelados, algumas marcas são riscadas numa bandeja, opón, salpicada de um pó, iyèròsùn, e revelarão narrativas, itàn a serem interpretadas.⁵⁶

Ao analisar mais detidamente essas definições observa-se que os dois estudiosos brasileiros e, em certa medida, o estadunidense, falam em divinação, mas consideram a adivinhação, pois descrevem o processo de leitura e relação recíproca entre as peças e sequências do jogo. Quando poderiam falar da relação de Oludumare ou mesmo de Orunmilá com as peças ou com o babalaô, preferem, todavia, observar o funcionamento de sua ocorrência, o que nos permite considerar as diferenças entre a divinação e a adivinhação, como formas de vidências diversas umas das outras.

Os egípcios diziam haver diferenças entre as funções executadas pelas

55 - Mestre Itoman (Ivan Horacio da Costa). Ifá – O orixá do Destino – o Jogo do ôpón e do ôpêlê Ifá, Ícone: São Paulo, 1995.

56 - BENISTE, José. Dicionário de Yorubá – Português, 2 ed. Rio de Janeiro: Bertran Brasil, 2014.

profecias e pelo que predizem os oráculos. Para eles, as primeiras resultam do interesse dos deuses em falar com os homens, por isso levam suas palavras a escolhidos que possam transmiti-las. Manifesta-se nessa forma de contato como uma urgência dos deuses. Já as previsões dos oráculos nascem do interesse dos homens em conhecer os pensamentos dos deuses sobre eles. Nessa organização da comunicação, o deus é instado a se pronunciar. As direções de onde surgem os interesses de comunicação são opostas. Talvez por isso os enigmas cedidos por esse outro tipo de vidência exijam técnicas mais precisas de verificação da mensagem e dos instrumentos ritualísticos. Nesse sentido, circunscrever em qual dessas direções se apresenta o interesse pela comunicação pode ajudar na definição do que seja a ação oracular.

Essa observação permite que a tese, no início da aproximação, considere o Oráculo de *Ifá* como um instrumento de adivinhação do segundo tipo, estabelecendo que a origem do interesse da informação é de caráter completamente humano, o que o assenta em um lugar sociológico de comunicação. E, ainda assim, não é simples defini-lo completamente ou circunscrever todas as suas funções. Por isso foram traçadas algumas rotas. Por algumas, foram seguidos os estudos de pesquisadores reconhecidos no país e fora dele; em outras, foram acompanhadas as visões de praticantes e, quando os indícios faltaram, os riscos na areia foram desenhados e seguidos, antevendo, como se faz na leitura das linhas vincadas na palma da mão, o que ainda não está pronto.

Esses riscos na areia também são elementos de orientação tanto para pesquisadores quanto para praticantes que tateiam as características mais fixadas do oráculo, para, a partir delas, delinear a estrutura e os motivos pelos quais o *Ifá* permanece como um instrumento importante de composição de acervo literário e difusão de noções de mundo. Assim, cotejando cada elemento e as relações entre eles, *Ifá* pode ser considerado como uma divindade que fala por meio dos *ikin(s)*, coquinhos da palmeira do dendê, como pode ser a filosofia, a noção de mundo ou cultura que dá base para que os babalaôs e consulentes compreendam os signos resultantes da manipulação desses mesmos *ikin(s)*. Pode ser, ainda, como pode ser um sistema de significação que articula o manuseio de peças, riscos de códigos, leitura desses códigos por proclamação de narrativas. Operação essa que deixa a ver quem lembra as ações de seus antepassados e o que restou a ser feito para a sua conclusão.

Como articulação desse complexo sistema de manipulação de objeto,

inscrição de códigos e expressão de narrativas organizada em um evento oral por uma sequência de procedimentos que possibilita deslindar as demandas de quem o indaga. Ifá pode ser consultado por um dos instrumentos reconhecidos. Primeiro o conjunto de dezesseis sementes de coquinhos de dendê; o segundo, o opelê (rosário com castas de frutas ou mesmo de coco); e, o terceiro os búzios, de onde se derivam signos a partir de uma ordenação binária que complexifica o resultado da queda desses instrumentos. Esse sistema é consultado por um sacerdote exclusivamente dedicado ao estudo de todos os procedimentos em cada uma de suas sequências, conhecido como *bàbáláwo* (pai do segredo ou do conhecimento, ainda, aquele que conhece os mistérios ocultos) - aportuguesando a palavra é babalaô, um dos quatro sacerdócios descritos por Roger Bastide (2001) em “O candomblé da Bahia – rito nagô”. O desafio de tentar definir o que seja *Ifá* reside em acompanhar a sua amplitude significativa, compondo um conceito que reconheça alguns dos seus papéis, como a importância do sacerdote na cultura base e a do manuseio dos instrumentos.

Mesmo quando a pesquisa tentou buscar a definição pela função exercida pelo plano do sacerdócio de *Ifá*, deparou-se com um campo semântico muito aberto, pois o sistema, por ser oracular, é considerado de previsão do destino e por isso um instrumento de vidência. Poderia ter considerado a vidência como o oposto do que se define como memória, o que não resolveria a questão, já que, para essa tradição, o passado é o que deslinda o presente e promete o futuro. Nesse lugar, ele se encontra em um campo de designação que aglutina outros significados, um se sobrepondo aos outros. O oráculo que aceita diversas versões para um mesmo tipo de narrativa é ele mesmo um compósito de designações. Dessa forma, as palavras divinação, adivinhação e geomancia mantêm certa interseção de significados, que dificulta que sejam lidos separadamente, pois nenhum circunscreve *Ifá* completa e especificamente

Se a definição de *Ifá* for observada pela forma como ele se processa nas comunidades que o praticam, sua ambiguidade não diminui, pois, ao mesmo tempo em que pode ser considerado como um instrumento, ele é fundamentalmente um evento. Não foi possível nessa pesquisa demarcar a primazia de um sobre o outro. A manipulação de objetos é necessária para que o evento oral se processe, o que provoca nova confusão para a definição, dependendo do ponto do qual se olhe. Por onde observa a pesquisadora, trata-se de um evento oral no qual o manuseio de objetos é fundamental para a ativação da lembrança, da conversa e da

interpretação/significação dos *odù(s)* – signos. É um evento porque a operação que se processa para obtenção da resposta do oráculo se dá, no mínimo, entre duas pessoas – o sacerdote (babalaô) e o consulente (iniciado)–, de forma presencial e no presente. Por isso mesmo, o evento e o instrumento contam com certa tradição de guarda, manutenção/alteração e difusão.

Atentar para o *Ifá* como um evento de expressão oral significa considerar que ele se inscreve nos atos de fala, entendendo que a performance e a lembrança também compõem esse fenômeno sociológico. Nele se observam signos ao se procurar o futuro no passado; assim, o que foi visto pelo babalaô é explicitado por enigma–no caso, provérbios e narrativas–, ou seja, o evento e o instrumento se confundem articulando corpo, rito (atos), ideogramas/*odù(s)* (signos) e mitos (narrativas) em um acontecimento de comunicação. Contudo, analisar o ato em que a produção de conhecimento se dá, na hora da conversa, em resposta a uma pergunta, apresentada por um conjunto de objetos e traços, que replicam conjuntos de sim(s) ou não(s) ao que lhe foi indagado, é hoje ainda mais difícil do que ontem.

Essas características do *Ifá* exigem do investigador a convivência com o conjunto de denominações em uma circunscrição mais larga, o que pode ajudar muito em uma pesquisa do campo da memória, já que esse conjunto de denominação deixa ver o objeto por ângulo mais aberto. Dessa forma, o papel de instrumento/evento de entendimento do presente pelo conhecimento de narrativas vindas das divindades, dos ancestrais ou dos antepassados, ou seja, vindas de outros tempos, quiçá de outros territórios, confirma-se nas versões apresentadas/contadas pelos babalaôs como respostas às perguntas feitas pelos consulentes. É essa trama conjuntural que permite aos significados derivados do passado apresentados no oráculo, estabelecerem-se como sentido no presente e organizar a ação que semeia o futuro. Para eles passado e futuro estão juntos, numa massa imaginária ou de lembranças, que só adquirem razão na vida concreta pelo ato do/no presente.

Há um exemplo importante da dificuldade de circunscrição do que seja o oráculo, expresso pela constatação proferida, em 2005, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), ao acolher as três definições possíveis quando reconheceu o Culto de *Ifá Orunmila*, o das Sociedades dos Babalaôs e o do sistema de adivinhação de *Ifá* como obras-primas da tradição oral e imaterial do continente africano, como indicado acima.

Essa definição da UNESCO é elástica, pois tenta abranger os três elementos ativos do sistema, o que corrobora a dificuldade percebida também pela pesquisadora na busca de designação de tal ferramenta de comunicação. Outro exemplo da dificuldade de consolidação de uma definição única está exposto no dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano, publicado pela Martins Fontes em 2003, ao considerar somente o termo ‘adivinhação’ e apresentá-lo como sinônimo da palavra *mancia*, que em grego é μαντεία - traduzindo: *mantike*, que significa prática de leitura, vidência, rito de vidência por um elemento. O entendimento, contudo, de Abbagnano (2000, p. 17) do que seja adivinhação, expresso nesse dicionário, possibilita ajustar melhor a rota de aproximação com o oráculo ao estabelecer que:

[...] adivinhação é a possibilidade pela ordem global do universo, graças à qual todas as coisas podem ser consideradas sinais das outras, o que permite aos astros serem considerados como cartas escritas no céu; e, como tal, indicar o futuro.⁵⁷

Nesse termo, as sementes, que têm no universo prático das culturas iorubá, jeje e bantu ou mesmo na afro-brasileira determinada função, podem desempenhar outro papel e indicar o futuro ou o destino de uma pessoa. Além disso, é interessante notar que tanto a palavra ‘adivinhação’, quanto *mantike* colocam o ato como centro significador relevante. O ato tem papel e importância e talvez seja aquilo que unifique o significado das palavras estabelecidas como partes do oráculo. Assim, pode-se estabelecer, de modo geral, que o oráculo de *Ifá* é um sistema de adivinhação que se processa em eventos orais. Eventos esses que se dão pelo desenrolar de procedimentos sequenciais que envolvem primeiro a manipulação de sementes e, depois, a escrita de códigos em um pó, conhecido por *Ìyerósun*, aspergido no tabuleiro (*opón*).

O código final é resultante de uma ordem binária fornecido pelas quedas das peças na sequência anterior; esse ato é seguido pela proclamação da narrativa derivada da leitura do código e tem por sequência a interpretação da narrativa feita pelo babalaô. Finalmente, como quinto e último procedimento, o consulente deve aceitar a resposta dada pelo oráculo, o que significa que pode ceder uma oferenda. Essas etapas em sequência permitem observar o oráculo como rito complexo que é, pelo qual a leitura dos objetos engaja gestos e expressões.

Como evento oral, observa-se a comunicação entre o babalaô e o consulente, ou seja, entre homens, atravessados por elementos que extrapolam a relação

57 - ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. ed, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

restrita desses homens. O evento traz para a comunicação questões humanas, consideradas por referentes que estão fora da vida humana, no momento desse ato. Essas figuras, sejam, elas divindades, ancestrais ou antepassados, vêm para a comunicação como referente, no lugar de algo. Como em qualquer ato religioso, quando assuntos humanos são tratados por referentes deslocados, que possibilitam o entendimento da situação, da mesma forma, funciona o oráculo de Ifá. O referente deslocado nesse sistema de adivinhação é composto pelas peças, signos, narrativas e interpretações, o que exige a compreensão de certo instrumento de leitura. São, então, o evento oral e o instrumento de leitura componente e nexos de nossa análise. Talvez por isso estejam ambos os procedimentos tão imbricados. Como sistema, o oráculo une esses procedimentos em dois eixos de comunicação. Um é horizontal, estabelecido entre homens pelo evento oral, que opera em linguagem conjuntural e com perspectiva de atualização das narrativas às demandas da vida. O outro, vertical, estabelece-se entre deuses e homens, vinculando a mensagem do primeiro ao segundo por meio da semente, do *odù*, do provérbio, da narrativa, que se dá em linguagem mítica, onde o centro nervoso são as noções de mundo, as noções de como ser. Por ser assim composto o oráculo é entendido como divinatório e tido como sagrado pelas comunidades praticantes do culto ao ancestral de países do oeste africano, como Nigéria, Benin e Gana, também o é para Cuba, na América Central, e para as nações componentes do candomblé no Brasil.

Esse vínculo sagrado instituído por um risco originado da queda das sementes é, ao mesmo tempo, o elo entre as divindades e os seres (no caso de *Ifá*, a semente) e o que se poderia categorizar como “efeito mágico”. A mágica em *Ifá* se dá pelo preenchimento da semente por sentido semelhante ao da divindade que, por se ajustar também à vida do consulente, pode falar por ela. Para tanto, considera-se “mágica”, semelhante ao observado por Marcel Mauss, para quem a mágica é transformação ou trabalho incomensurável. Ou seja, é uma ocorrência, na qual o resultado é constatado, sem que se consiga determinar exatamente a força usada na sua realização. É uma ocorrência em que se percebe um hiato entre o trabalho produzido pelos atos humanos e os efeitos resultantes. Esse resultado, em que o processo não pode ser ou simplesmente não é conhecido, explicável ou completamente discernível, passa a ser um segredo do deus ou da natureza, torna-se mágico. Um evento mágico, na perspectiva das comunidades que consideramos, é um evento de/do axé. Assim, o axé é um resultado em que a força, a potência de transformação possibilita alcançar um efeito.

Esses dois eixos possibilitam ganhar espaço de aproximação e circunscrição do Oráculo de *Ifá* como um sistema, ao desenhar a engrenagem que o articula, e suas partes de leitura e de comunicação em um processo único. A articulação do evento oral, como eixo horizontal, efetiva-se entre os significados existentes em cada sequência do processo de adivinhação e o sentido adquirido no acordo de leitura proclamado pelo babalaô e o consulente. E a articulação da leitura, como eixo vertical, vincula o processo de adivinhação à filosofia, à cultura e, por que não dizer, à crença, difundidas pelo repertório de textos literários, guardados, reconhecidos e distribuídos oralmente. Essa operação semiológica estabelece o sentido acordado entre o babalaô e consulente como o fundamento da memória a ser investigado. É exatamente por isso que o Oráculo de *Ifá* se assemelha ao que os egípcios entendem como instrumento de previsão, no qual o eixo vertical é articulação do oráculo com a filosofia, que se efetua, pelo eixo horizontal, em sua expressão na vida corrente.

Ao considerar *Ifá* como sistema constituído de dois eixos, resta configurar que o eixo horizontal é o acontecimento sociológico, pelo qual se pode estudar todo o sistema, ou seja, o ato comunicacional que se estabelece entre o babalaô, o consulente e a leitura das peças, realizada pelo sacerdote. Esse acontecimento se dá por meio de evento oral, no qual o manuseio de peças deixa a ver “o futuro” e possibilita ao babalaô observar a significação, extrair o que foi compreendido depois da realização dos procedimentos realizados e interpretar os signos por meio das narrativas, cedendo provérbios enigmáticos e narrativas ao consulente. Do lado do babalaô, a consulta se efetua quando o responsável por interpretar os signos e as narrativas canta, conta e declama vários poemas ou rezas. Do consulente, quando aceita a narrativa como sua e a interpretação como possibilidade de ação na solução do dilema e cede a oferenda prescrita para o gesto de agradecimento. Por ser sociológico, o evento se efetua por trocas de conhecimentos pois, diferentemente do que ocorre em muitos procedimentos divinatórios, neste o sacerdote não declara profecias nem interpreta os signos de *Ifá* submetido a qualquer tipo de transe, nem mesmo o mediúnico.

O conhecimento no qual o babalaô se ampara para as interpretações vem de longo período de estudo dos *odù(s)* (signos) e dos *itàn(s)* – narrativas– de *Ifá*. Esse agente da comunicação que manuseia o oráculo é parte da própria tradição de *Ifá*, por isso participa do repertório de mitos e lendas por meio da adesão ao patrono desse sistema, a divindade *Orunmilá*. Esse elo entre o primeiro sacerdote do oráculo

e os iniciados na tradição pelas confrarias que organizam e atuam na institucionalização do papel do babalaô é reafirmado ainda hoje. *Orunmilá* é uma divindade ligada aos mitos de criação do mundo e dos homens, tido como divindade-testemunha do destino de cada pessoa por presenciar a confecção da cabeça, que por sua vez é produzida por outra divindade, o *Ajalá*. Por essa e outras junções, a palmeira, *Ifá*, *Orunmilá* e o sacerdote que executa o oráculo, o *Bàbáláwo*, às vezes, são compreendidos como a mesma figura.

Para esta tese esse oráculo, ao associar peças com significados específicos aos riscos traçados no pó que, por sua vez, são atados às narrativas, articulando novos significados, que são mobilizados pela ação do movimento comum da natureza e da vida social, tais como o nascimento de novas pessoas, o esgotamento de suas presenças na terra/comunidade/mundo e o reconhecimento da importância de suas vidas, vincula vidas e sociedade e passa a conhecer as disposições dos homens das comunidades catalogadas. Esse ciclo no candomblé ganha dimensão simbólica pela preponderância dos atos ritualísticos, que expõem a importância de uma lembrança que reclama o corpo e ação efetivamente realizada pela/para a vida atuante no momento do gesto. A lógica implícita nessa concepção é que cada vida tem uma função, que quanto mais ajustado à sociedade, mais efetivo e consequente é o exercício da existência. Cada vida tem uma função no universo cultural do homem iorubá. E tal relação replica-se também no plano oracular, quando prepondera a valorização das demandas, da história pessoal e das possibilidades de soluções disponíveis em determinada conjuntura para que os consulentes/iniciados e descendentes deem desfecho de modo autônomo a seus problemas.

As possibilidades de desenlace das questões vistas no jogo de *Ifá* são interpretadas e pronunciadas oralmente em rito próprio, encadeando sementes, riscos e narrativas em uma significação, na qual o ato é inerente a cada pessoa com determinada função social. Isso estabelece certos procedimentos relevantes a um tipo de memória, a remanescente. Procedimentos esses estabelecidos na leitura de objetos, por meio de rituais usados para ressemantizar no presente, por necessidades atuais, atos realizados no passado por pessoas diferentes. Isso porque os mecanismos do oráculo relacionam a lembrança de um ancestral com as soluções que o descendente necessita apresentar aos próprios dilemas. Essa vinculação da vida de um à do outro se justifica nessa visão de mundo, pelo fato de os dois partilharem a mesma função, a mesma potência.

Tal movimento de buscar o reconhecimento de si no outro é a força motriz

que ativa o sistema e, esse outro, o buscado, apresenta-se ao primeiro em forma de ritmo, canto e signo. São dois corpos diferentes que adquirem um sentido comum por certa capacidade de articulação das funções significativas específicas às gerais, no caso, o de se tentar lembrar, (por meio de um oráculo), “quem se é”. Ato que fazem de um gesto, de um pedido, de uma fala, elementos significativos da existência de pessoas e de grupos, que, ao serem (re)lembrados, trazem à tona, de volta à convivência, as pessoas que os realizaram.

Essa forma de pensar o mundo promove uma valorização dos feitos dos antepassados ausentes. E isso faz toda diferença na valorização de um tipo de memória que mantém sob sua guarda os atos de seus antepassados como os que devem ser repetidos em seus rituais para a manutenção do que se é pela lembrança do que se foi um dia. Esse ato faz de um único homem parte de um todo e, de seus atos, bens de um coletivo. Nessa trama, se é alguém por se lembrar do gesto que um parente lhe deixou como legado, fazendo o gesto, mantendo-o guardado por ritos no oráculo, de forma a que possa ser lembrado por outros, conectando o presente com o passado. A conexão da lembrança ao presente pela realização de gestos, reproduzindo atos, é promovida pela memória remanescente.

O Oráculo de *Ifá* representa, em seu sistema, esse dilema geral do candomblé, ou seja, a associação entre o presente e o passado, entre o vivente e o que viveu, entre o material e o imaterial, por meio da comunicação entre as divindades, os ancestrais, os antepassados e os homens; e destes entre eles, estabelecendo o reconhecimento do antigo pelo novo na construção do futuro. Esse reconhecimento ou lembrança se dá, no jogo, pela relação de uma série de sequências, conforme já mencionado, o que vincula o rito cedido por todos os membros da comunidade à constatação de um repertório mítico, literário, filosófico. Resumindo, o ato oral do oráculo é ritualístico e é por ele que se compreende, que se atualiza o mito lembrado no oráculo.

É uma lembrança em que o conjunto de ritos incorpora atos feitos, como signos, ao serem recompostos no presente. Para José Beniste, o mito justifica o rito. Ao mesmo tempo, Beniste considera, como Bastide, a importância imensurável dos ritos, quando assinala que:

Tem-se o hábito, ao se descrever a religião dos africanos no Brasil, de separar o estudo dos ritos do estudo dos mitos. Ao fazerem isso, arriscam-se a dar uma imagem falsa dessa religião. Pois os cânticos, as danças, os gestos, as cerimônias e os mitos estão inextricavelmente ligados, formando

uma única realidade mística.⁵⁸.

Nesse ponto, o rito é reescrito como elemento de memória potente, composto – e recomposto - por atos da própria tradição, acionados pela necessidade efetiva dos membros de certas comunidades de conhecimento não hegemônico de reafirmar a sua forma de ver o mundo, de ser no mundo e de pensar o mundo. Tradição e Memória ganham correspondência aqui, pelos ritos catalogados. Em tais termos, se forem estabelecidas fronteiras entre as tradições oraculares em geral e as que são mantidas nos terreiros de religião de matriz africana, existentes no Brasil de modo específico, essa tese poderá, por um lado, considerar que essa comunicação oracular, dada pelo reconhecimento da forma como caem, na terra, certas peças, tendo por desdobramento a inscrição de grafos, também, na terra, atos esses seguidos de leituras, proclamações e interpretações, pode ser tipificada como uma tradição bem mais antiga, existente em outras culturas e conhecida como geomancia, por um lado.

Por outro lado, o Oráculo de *Ifá*, em suas diversas modalidades, faz parte de um dos planos constituintes de determinado complexo cultural, mais conhecido por nós como candomblé, e articula uma linguagem defendida por alguns pesquisadores como divina, que é dada a ver aos homens por meio desse sistema de comunicação, denominado *Ifá*. A adivinhação então é a compreensão do que indicam as divindades/ancestrais/antepassados aos homens/descendentes/iniciados/consulentes, por meio de um sistema lido por um sacerdote. Esse regente da recepção do oráculo deve ser dedicado completamente ao estudo dos signos do oráculo. Já, para os grupos descendentes dos *Fon(s)* é *bakono*; e, *tata* e/ou *nganga*, para os praticantes do candomblé de Angola e os descendentes dos congolese/bantos, respectivamente. Por isso o oráculo é reconhecido como: oráculo divinatório de *Ifá*.

O Oráculo de *Ifá*, como um instrumento articulador de comunicação, opera, ao mesmo tempo, com regras internas e externas. Tanto o conjunto de regras internas quanto o outro se afastam do ato gerador do evento em círculos, portanto existem as regras mais internas e as mais externas nos dois conjuntos. As mais internas do conjunto de regras internas, são os segredos; e o contrário delas são as comunicações feitas nos atos das festas públicas. Entre os segredos e as festas públicas, existem articulações medianas, nas quais essa pesquisa pretende adentrar

58 - BENISTE, José. **Mitos yorubás**: – o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

com a disposição de entender os elementos dessa epistemologia que dá alicerce ao plano do oráculo. Obviamente, serão usados exemplos das festas públicas para compartilhar referências no exercício da elucidação dessa prática, mas a pesquisadora não tem a intenção de ser testemunha de nenhum segredo.

2.1.2 - Vias de encontros entre a geomancia e o oráculo de Ifá

A leitura do oráculo se dá por um gráfico composto por círculos. Esses círculos mais externos aproximam o oráculo de *Ifá* de outros tipos de oráculos divinatórios, classificados como geomânticos. Apesar de a geomancia englobar quase todas as outras formas de leituras de indícios das forças da natureza, grande parte dos estudiosos dessas composições simbólicas concorda que ela é parte de um conjunto maior, composto ainda por outras artes de divinação, como aquelas feitas pelo fogo (*pyromancia*), divinação pela da água (*hydromancia*), e pela do ar (*aeromancia*). A geomancia vai considerar eventos ou atos como sinais, indícios de outros eventos ou atos, estabelecendo uma relação de similaridade entre acontecimentos de uma e outra etapa.

A palavra que identifica a prática da adivinhação do futuro por peças atiradas ao solo ou o que a “terra”, é designada como “geomancia”, vem do grego *Γαία* ou *γη* (gaia ou gé), com significado de terra, e *μαντεία* (*mantike/manteia*), ainda, *mancia*, com significado de rito, divinação, atos de adivinhação ou vidência. Essa pesquisa recorre à definição encontrada em material de publicação particular, abaixo indicado, para defender a definição de geomancia que será adotada neste trabalho. Assim, segundo o pesquisador de *Ifá* Awofá Ogbebará (1993), geomancia significa:

As artes divinatórias ou adivinatórias praticadas pelo homem, na sua ânsia de conhecer o porvir, variaram, durante milênios, de acordo com a cultura, a filosofia, a religião e os costumes de cada povo, desta forma, vários sistemas divinatórios foram criados e utilizados com menor ou maior grau de difusão.

Os gregos denominaram esta ciência de Mantike, o que deu origem aos termos atualmente usados: mancias ou artes mânticas.

Diferenciavam ainda a mantike entekhnos da mantike atekhnos, sendo que o primeiro termo referia-se à adivinhação por utilização de signos exteriores ou meio mecânicos e o segundo, à adivinhação pelo dom de profetizar de forma natural e espontânea, o que era considerado, pelos gregos, um privilégio de origem divina.

Por sua vez, os romanos classificaram estes dois tipos de adivinhação como “*Divinatio artificiosa*” e “*Divinatio Naturalis*”.⁵⁹

Essa definição permite observar o oráculo como um operador da lembrança de uma coisa por outra, mediante um rito de reconhecimento. Nesses termos, para

59 - OGBEBARÁ, Awofá. **Geomancia**: o Oráculo da Terra. Material registrado no escritório de direitos autorais da Biblioteca Nacional, sob o número 91 881, fl. 146, livro 126. Rio de Janeiro: 1993.

outro pesquisador, o historiador inglês Stephen Skinner, a geomancia é um oráculo em si, como também o estudo sobre a adivinhação pela terra: a arte da *geo-mancia*. Skinner (1980) informa ainda que: “O Novo Dicionário Inglês define geomancia como adivinhação por meio de linhas, figuras ou pontos na terra ou no papel, ou por partículas de terra lançadas no chão.”⁶⁰ Como uma definição atual, serão abordados mais adiante os problemas da etimologia (morfologia e variação do significado) da palavra, no tópico sobre história da geomancia.

Na difusão do processo geomântico, mais conhecido como europeu ou árabe, os signos são compostos por pares simples de dezesseis figuras gráficas que, por sua vez, são compostas de pontos – um ou dois – dispostos em quatro níveis. Cada um desses níveis se relaciona simbolicamente com um dos quatro elementos – fogo, ar, terra e água - relacionando, portanto, o mundo com o corpo humano, como mostra a descrição da geomancia europeia e suas vinculações com ifá na tabela X, que segue abaixo:

Tipo de ponto	Princípio	Gênero	Caráter
*	Individual/singular	Masculino	Espiritual
* *	Coletivo/genérico	Feminino	Material
Nível dos pontos na figura	Mundo	Elemento	Parte do corpo
Primeiro	Espiritual/Intelectual	Fogo	Cabeça
Segundo	Afetivo	Ar	Coração
Terceiro	Instintivo	Água	Ventre
Quarto	Material	Terra	Pés

Tabela 4 e abaixo conjunto de tabelas com código geomântico

O primeiro par geomântico é o que se vê abaixo:

Primeiro par	
<i>Via – the way</i>	<i>Popullus - people</i>
*	* *
*	* *
*	* *
*	* *

A via, o caminho, é a figura que evoca a ideia de uma busca solitária, de um

60 - SKINNER, STEPHEN. **Terrestriale Astrology** – Divination by Geomancy. London: Routledge & Kegan Paul, 1980. s/year.

esforço na busca de si e do próprio caminho. Já o *popullus*, nas definições encontradas, é sempre considerado como o povo, o conjunto, evocando a ideia de multidão e/ou coletivo. A relação das figuras é de complementaridade, mais do que de oposição. Um é caminho solitário, quando o outro é a expressão do ajuste de várias posições.

O segundo par se refere à cabeça e à cauda do dragão:

Segundo par	
<i>Caput draconis – head of the Dragon</i>	<i>Cauda draconis – tail of the Dragon</i>
* *	*
*	*
*	*
*	* *

Trata-se, portanto, de um par já fortemente marcado pela ideia de oposição. Enquanto o signo *caput draconis*, a cabeça do dragão, é considerado figura positiva, porque evoca a realização controlada pela cabeça. Já a *cauda draconis* é considerada negativa, pois a cabeça está em fogo, então, tem pensamento ágil, mas os pés estão na materialidade, o que indica que são os pensamentos instintivos que orientam a ação, ou que o corpo e os pensamentos estão em descompasso.

Terceiro par	
<i>Puer - boy</i>	<i>Puella - girl</i>
*	*
*	* *
* *	*
*	*

A figura *puer* é a representação do jovem cheio de energia, de vigor vital e de paixão; também representa a independência, o entusiasmo e, até, a revolta apaixonada. A força do *puer* está na região do ventre, na região sexual, é fecundante. Por sua vez, a *puella* tem as mesmas características, alterando o sexo, o que impõe uma leitura alterada para representação de gentileza, conciliação e delicadeza. A força vital da *puella* está na altura do peito, região afetiva.

Quarto par	
<i>Rubeus - red</i>	<i>Albus - white</i>
* *	* *
*	* *
* *	*
* *	* *

Rubeus é vermelho e uma figura que representa a luta. É figura que tem o combate como ato de justiça. Pode destruir tudo com o objetivo de renovar, de reconstruir. A figura do *Albus* é da unificação e regularização sem luta ou guerra. Unificação por conciliação. Por esse aspecto, esses signos guardam uma lógica e oposição. Um concentra a força vital nas zonas instintivas e materiais e o outro nas zonas intelectual e espiritual. Um representa a guerra e o outro a paz.

Quinto par	
<i>Conjunctio - conjunction</i>	<i>Carcer - prison</i>
* *	*
*	* *
*	* *
* *	*

Conjunctio é a figura da reunião, do entendimento, do acordo, já que o coração e o ventre estão com energias singulares e centradas; talvez, por isso simbolize as associações, os ajustes de interesses comuns. *Carcer* indica prisão, impedimento, diminuição da autonomia, ou mesmo, perda total da liberdade. Há nessa figura uma ambiguidade, que indica um elemento de proteção, ou seja, aquele que bloqueia para conversar, assegurar, proteger.

Sexto par	
<i>Fortuna major – great fortune</i>	<i>Fortuna minor – lesser fortune</i>
* *	*
* *	*
*	* *
*	* *

A figura *fortuna major* é indicativa de grande sorte e é signatária de sucesso, de proteção e de completa satisfação. A figura *Fortuna menor* é também de sorte, só que em escala menor. Representa um sucesso inesperado e, por isso mesmo, de curta duração ou controvertido. O desenho da *fortuna major*, como o de uma taça, indica a realização ligada à capacidade intelectual ou espiritual. A segunda figura indica o feito originado nas zonas opostas, ou seja, as do instinto.

Sétimo par	
<i>Laetitia - joy</i>	<i>Tristitia - sorrow</i>
*	* *
* *	* *
* *	* *
* *	*

Laetitia representa o otimismo e disposição em aberto de se associar à satisfação e ao prazer. Já *tristitia* representa o estado abatido, sem energia vital e, talvez por isso, seja associado à derrota e à falta de confiança.

Oitavo par	
<i>Acquisitio - acquisition</i>	<i>Amissio - loss</i>
* *	*
*	* *
* *	*
*	* *

Acquisitio representa ganho e aquisição, o que pode significar também progresso, melhora de situação, em termos materiais, de saúde ou em relação ao que se questiona. *Amissio* traz o significado oposto, ou seja, a perda, a renúncia ou uma restrição nos planos indagados.

O resultado da aparição das figuras se dá na composição de um diagrama de 15 ou 16 casas em que cada linha da figura é composta por transposição dos pontos das figuras gerativas. Como não são objetos desta pesquisa, os códigos são apresentados aqui com objetivo comparativo, para que possamos observar os pontos específicos onde se observam as confluências entre a geomancia, e o oráculo de *Ifá*, que se expressam na semelhança entre os ideogramas gerados de um e outro oráculo. Desse modo, observando os códigos da geomancia europeia,

poderemos observar os nomes que recebem os outros. Segue abaixo, o quadro comparativo possível de nomes e posição possível entre as geomancias (árabe e europeia) e o Oráculo de *Ifá*:

Ordem	Geomancia árabe	Geomancia europeia	Oráculo de <i>Ifá</i>
1	<i>El Thar ik</i>	<i>Via</i>	<i>Ogbe</i>
2	<i>El Haoul</i>	<i>Cauda draconis</i>	<i>Ogunda</i>
3	<i>El Qouwa</i>	<i>Puer</i>	<i>Irete</i>
4	<i>El Nesra El Khar idja</i>	<i>Fortuna Minor</i>	<i>Irosun</i>
5	<i>El Nak io El Khadd</i>	<i>Puella</i>	<i>Otura</i>
6	<i>El Kbda El khar idja</i>	<i>Amitio</i>	<i>Oshe</i>
7	<i>El Okla</i>	<i>Carcer</i>	<i>Odi</i>
8	<i>El Ahian</i>	<i>Laetitia</i>	<i>Obará</i>
9	<i>El Atbal El Dakhila</i>	<i>Caput draconis</i>	<i>Osá</i>
10	<i>El Adijtima's</i>	<i>Conjunctio</i>	<i>Iworí</i>
11	<i>El Kabda El Dekhila</i>	<i>Acquisitio</i>	<i>Ofun</i>
12	<i>El Hamera</i>	<i>Rubeus</i>	<i>Iká</i>
13	<i>Es Sa'ad</i>	<i>Fortuna Major</i>	<i>Owonrin</i>
14	<i>El Baiad</i>	<i>Albus</i>	<i>Oturopon</i>
15	<i>El Ankés</i>	<i>Tristitia</i>	<i>Okanran</i>
16	<i>El Djemâa</i>	<i>Popullus</i>	<i>Oyeku</i>

Tabela 5

É corrente afirmar que a geomancia europeia se originou da árabe e se consolidou nos séculos de ocupação muçulmana da península ibérica. A maior parte dos estudiosos consultados afirma que a geomancia, em termos gerais (ou seja, as práticas originadas a partir de riscos diretos na terra ou na areia), surgiu na Pérsia há vários milênios, mas as evidências de sua existência foram consideradas como provas apenas a partir do século XIV. Se essas afirmações sobre as origens das geomancias árabe e europeia se dão sem muita contestação, entretanto não é possível fazer a mesma afirmação sobre a relação de vínculo entre a geomancia e oráculo de *Ifá*. Há hipóteses de que talvez ambas (a árabe e as africanas – o *ifá* e o *Sikidy*, de Madagascar) tenham se originado do *I Ching* - ou Feng-shui — termo chinês mais usado hoje em dia para “oráculo da terra”. Controvérsias que tentaremos aprofundar no próximo tópico. Por ora, serão consideradas, no presente trabalho, como a observação das correspondências.

Essas correspondências servem para demonstrar que as relações são muitas e tecidas há quantidade considerável de tempo, pois, na verdade, o relevante nesta parte do trabalho é evidenciar que os ritos de vidência, classificados como “geomancia”, referem-se aos jogos mânticos constituídos por elementos afixados, vinculados, que representam a horizontalidade da terra ou são oriundos dela, o que justificaria literariamente o termo como adivinhação pela terra.

Ifá se constitui por um procedimento mecânico (*mantike entekhnos*, do grego,) ou (*divinatio artificiosa*, do latim), do tipo abacomântico, variedade de jogo oracular que usa tábuas ou tabuleiros, podendo se dizer que correspondem às categorias descritas pela geomancia. Evidentemente, participar de categorias, não quer, exatamente, confirmar afiliação ou procedência em termos de origem. O que, simplesmente, se afirma é que a categoria estabelecida é uma rota de consideração da família.

Mesmo internamente, o *Ifá* cumpre o papel, a missão de guardar, registrar e difundir narrativas para que essas se mantenham em circulação. São essas narrativas os elementos que sustentam a forma como esses grupos pensam a vida, as relações entre o que seja coletivo ou individual, o que seja singular ou genérico, e o que seja parte, conjunto ou todo; como ajudam também a pensar as organizações de suas sociedades e/ou comunidades. E essas narrativas possibilitam observar também os laços que unem esses grupos e os esgarçamentos que os separaram.

Para entender o funcionamento desse oráculo, que atua como base de toda essa epistemologia, a pesquisa se preocupou em observar como ele restabelece o liame entre o descendente e o seu antepassado, por meio da vinculação a uma narrativa, um toque, um ritmo, uma forma de dançar e de caminhar pela vida. Obviamente, isso distribui e acompanha formas de “como ser”, de personalidades, de temperamentos que, se aceitas pelo homem no exercício de sua própria vida, mantêm a comunidade coesa e, ao mesmo tempo, diversa para que conheça e conviva com os tipos catalogados pela experiência consolidada societariamente.

Conforme já foi dito no âmbito deste estudo, será considerada a definição de candomblé do sociólogo francês Roger Bastide (1958). Para esse pesquisador, que residiu no Brasil por 16 anos, o candomblé é composto por quatro planos de ritos independentes, relacionados e dinamizados pelos serviços prestados a cada um dos planos por Exu, o que permite afirmar que Exu mantêm o dinamismo do candomblé por atos de similaridade, já que esses planos não são contíguos. Nesse aspecto, o que parece ser completamente independente, não o é, pois os atos realizados em

um, são colaborativos, pelos efeitos, com os outros.

Exu é o que transforma a potência, caracterizada pelo axé de cada elemento atuante no plano do oráculo, como é também o porteiro, o mensageiro, o carregador e o comunicador dessa parte do sistema. Se o oráculo é a resposta das divindades às perguntas dos homens, Exu é seu mensageiro e comunicador. Entender o funcionamento do oráculo é compreender esse dinamismo associado com a função exercida pela figura de Exu, como empregada por esse complexo cultural. É recorrentemente aceito nessas comunidades que Exu está em tudo e suas funções colaboram para a compreensão do sistema oracular pela comparação dos diversos serviços prestados em um e nos outros planos.

Pode-se derivar dessa constatação o caso de a semente também conter um Exu e poder, por isso, representar o homem em uma das séries de composição do Oráculo de *Ifá*, porque ambos são seres vivos. A metáfora de nascer, transformar-se em algo diferente, como uma árvore e, depois, gerar novas sementes é, ao que parece, o mais potente na observação desse símbolo que se compõe por similaridade. Ao mesmo tempo, as sementes remetem essas existências concretas à manifestada pelos *odù(s)* riscados no pó de *Iyerósun*, aspergido no *opón*.

Além disso, a palmeira, de onde a semente do *ikin* vem, tem papel econômico fundamental nessas comunidades de tradição de matriz africana. Parece que essa importância econômica ganha uma dimensão simbólica, pela qual a semente é associada ao conhecimento da vontade dos ancestrais, que orienta a prática cotidiana. A transferência de elementos da vida cotidiana para a simbólica e a posterior é a recolocação disso na vida prática que pode ser considerada como uma expressão dialética dos ajustes conotativos que se repetem nessas culturas.

Por sua vez, importa, ainda, considerar a representação do mundo que o *opón* assume no momento da leitura oracular e da relação que esse tabuleiro mantém com a palmeira como eixo vertical imaginário que atravessa o *opón*. Assim, a palmeira (ou o eixo vertical) estabelece um ponto de conexão entre os nove espaços do *candomblé*, ao mesmo tempo em que suas sementes, com os seus quatro olhos, vigiam o que ocorre nos quatro cantos do mundo. Tal conexão vincula o homem a um sistema que organiza o símbolo em sua dimensão paradigmática no cerne das várias noções que justificam os costumes e até a existência cotidiana além de prevê contatos fronteirizos, lugar por excelência das mudanças, no qual o cosmológico explicita, de certa maneira, a importância do oráculo na vida dessas comunidades ainda hoje.

Se a semente indica o homem no jogo, a inscrição faz referência à sua vida, à sua via, ao seu caminho, ao ajuste de seu corpo à sua existência, que resulta em uma potência ajustada aos dilemas da vida em curso. Por isso, o *Ifá* articula a metáfora do que é o significado forte na/da semente com outro muito caro ao candomblé: o da efemeridade da inscrição da vida no mundo. O *odù* inscrito no pó de *Iyerósun* contido no *opón*, demarca, por si só, o ato de (INS)crição do signo no pó como uma ação efêmera e frágil, suscetível ao de esquecimento.

Como nas areias do deserto, a marca feita no pó pode ser desfeita por ventos calmos, mostrando que a memória permanece pelo ato de lembrar e não pela eternização da inscrição. Aqui, o ato, o rito, o corpo que caminha guarda cada sentido experimentado como legado importante a ser passado ao homem que vier depois dele. Ele leva cada experiência como se ela devesse ser compartilhada com o filho, que seu filho, que ainda não nasceu, um dia terá. O que dignifica e confere responsabilidade aos atos realizados no presente. Como representante de uma linhagem, a herança a ser deixada são atos exemplares do que foi importante para homens além do agente realizador e, isso faz com que esses atos e agentes alcancem a posteridade.

Por ser um instrumento de predição, poderia parecer à primeira vista contraditório considerá-lo como participante da manutenção da memória no candomblé. Contudo, não há contrassenso, já que a vidência neste instrumento oracular se processa por meio de composição, guarda e disponibilização de acervo narrativo mantido por tradições orais pelos/ para os participantes das comunidades e/ou sociedades nas quais o vínculo societário se estabelece pelo compartilhamento da lembrança de um ancestral ou antepassado comum. A vidência se alicerça em um repositório existente, porque constituída a partir das histórias de vida de alguém instituído em um lugar comunitário de certa tradição.

E esse ancestral/antepassado tem a sua história de vida transformada em relato, que é distribuído ao que nasce como o seu próprio destino mediante consulta do oráculo em estudo, o que indica que as noções de futuro e de passado têm aparência comum de lembrança. Ambas reivindicam o ato/rito do/no presente, que as vinculam, como uma dança circular em que os passos que representam o porvir, o destino, a sorte é o que, ao mesmo tempo, designa o ido, o remoto, o retroativo. Porvir e tempos idos estão unidos em gesto comum de memória que antecede ao presente.

Assim, o oráculo de *Ifá* é responsável, concomitantemente, pelo registro das

histórias de vidas vividas pelo mais longínquo membro da comunidade ou sociedade conhecido e pela distribuição dessas narrativas para os novos membros no momento de seu nascimento ou iniciação. Apesar de ter os seus ritos de leituras por *ikin(s)*, por *Òpelé* ou por búzios, o oráculo não é o responsável pelo ato ou rito vinculado diretamente ao corpo da pessoa ou àquele ao do participante da comunidade que nasce, realiza a sua vida ou morre. Ritos mais próximos ao corpo do descendente/iniciado estão vinculados com aos outros planos do candomblé. O *Ifá*, em sua dimensão simbólica, medeia acontecimentos do presente com o passado e com o futuro, informando os passos necessários para atender ao que dizem/solicitam os ancestrais. O Oráculo de *Ifá* é um mediador, orientado pelo sacerdote a ele dedicado, da comunicação entre o descendente e o seu ancestral.

Pode-se definir o *Ifá*, tecnicamente, como um evento oral de memória remanescente que se processa entre, no mínimo, dois participantes efetivos, o babalaô e o consulente, no qual o sacerdote faz interrogações a um instrumento composto de peças (sementes) e riscos em procedimentos sequenciais, que, por sua vez, se desdobram em signos e narrativas; o que respondem às perguntas apresentadas ao oráculo, que se efetiva em duas etapas. A primeira etapa se compõe das ações litúrgicas do babalaô; e a segunda, retrata as ações do consulente.

Meu interesse se centra nas ações do babalaô, que posso enumerar como divididas em cinco etapas, sendo quatro anteriores e uma posterior à aceitação da narrativa pelo consulente. A primeira é a manipulação dos *ikin(s)*/coquinho de dendê; a segunda, é a composição dos riscos dos *odù(s)* no pó *Ìyerósun* aspergido no *Opón Ifá*; a terceira, é a proclamação da narrativa; a quarta, é a interpretação da narrativa; e, a quinta, a etapa, posterior, depois, a do aceite do consulente, é aquela em que se estabelece a oferenda ou *ebó*.

a) manipulação dos *ikin(s)*/coquinho de dendê para a obtenção ao acaso de número indicado pelo resultado par ou ímpar dessa manipulação.

b) composição dos riscos dos *odu(s)* no pó do *Iyerosun* aspergido no *opón Ifá* – a cada jogada é preciso verificar a quantidade de *ikin(s)* que resta na mão esquerda do sacerdote. Se for um número PAR, risca-se um traço (I) no tabuleiro (*opón*), que deve estar coberto por um pó branco, o *Iyerosún*. Esse traço chama-se *Ofú*. Contudo, se o número for ÍMPAR riscam-se dois traços (II) no mesmo pó contido no tabuleiro, seguindo a sequência de movimento da mão que vai da direita para esquerda e de cima para baixo. O traço nesse caso é denominado *Osa*. Como um *odu* completo é composto por ideograma de quatro partes de dois lados verticais, o signo de *Ifá* é um octograma. É com esse formato que ele se estabiliza como unidade. A unidade e a identidade para esses grupos são sempre porosas e carecem da relação com conjuntos maiores ou com o todo para ter a sua real estabilidade. Será considerado nessa pesquisa, contudo, para melhor compreensão, os octogramas formados a partir das manipulações das sementes e dos riscos no tabuleiro, uma unidade com traços suficientes para determinar certa estabilidade singular.

c) Proclamação da narrativa;

d) Interpretação da narrativa;

e) Definição do ebó.

É nessa perspectiva que o *Ifá* se constitui como um elemento de uma memória coletiva, na qual a lembrança é movida por corpos de coisas (as sementes dos caroços de dendês – os *ikin(s)*), que acionam toda uma cadeia comunicativa em que o resultado significativo é uma narrativa ajustada ao mundo e, ao mesmo tempo, à conjuntura, às demandas do descendente pela interpretação do sacerdote, que conduz o jogo divinatório. Ao compreender as redes tecidas pela manipulação das sementes e pela composição dos traços e, ao examinar os vestígios de histórias, podemos acompanhar as rotas de origens que esse oráculo descreve.

2.1.3 – Os rastros: a geomancia e o oráculo de *Ifá*; história(s) de origens.

A astrologia serviu para guiar barcos pelos oceanos, orientação que culminou no encontro de universos simbólicos muito diferentes. O que não se considera, muitas vezes, é que esses universos sofreram outros deslocamentos, realizados por migrações, alterações e combinações também terrestres, que permaneceram apesar

do desbravamento dos mares. Isso quer dizer que os deslocamentos humanos feitos a pé, pelos quais se carimbavam os passos na areia, não pararam enquanto os barcos deslizavam pelas águas dos oceanos. Esses deslocamentos por terra misturaram técnicas de vários grupos humanos, desde que o homem pode representar seus ancestrais por meio de outras coisas, como totens, signos ou histórias.

Por isso, a compreensão do complexo cultural no qual se assenta a lógica do mundo das comunidades tradicionais de terreiro é fundamental para entender o Oráculo de *Ifá*, o que justifica as rotas de definição sustentadas em três dimensões. Primeiramente, temos a dimensão da cultura ou da filosofia; em segundo lugar, vem as confrarias de sacerdotes, de divinação ou culto à divindade *Orunmilá*; e, por último, temos a dimensão da adivinhação, que observa as quedas e marcas compostas nas sequências do sistema de *Ifá* propriamente dito.

A articulação, exatamente, dessa parte simbólica do universo reflexivo que se assenta nesse complexo cultural que identificamos como candomblé marca a originalidade das comunidades de *Ilé Ifé* e sua preponderância na definição da origem do oráculo, visto que diz respeito ao que se procura lembrar. Isso porque o universo simbólico define o que está sendo lembrado, ao passo que os procedimentos tratam do como lembrar e, talvez, venham de fato de outras combinações. Perseguir-los é mais do que perscrutar rotas: é se deparar com vestígios.

Nesse caminho, o grande desafio é aceitar os hiatos, os traços vazios de sentidos, em função de esquecimentos ou alterações estabelecidas. Em outros termos, aceitar os indícios é também um gesto importante de pesquisa, principalmente quando os objetos em análise são derivados de muitas combinações, nas quais, às vezes, uma se sobrepõe às outras, dificultando uma justa categorização, posto que não se pode negar que algo se deu em um tempo perdido, como dispositivo eficiente no ajuste de técnicas de manutenção de uma memória baseada na experiência efetiva, contada por expressão oral e riscos simbólicos, para alguns pesquisadores as formas de leitura, com suas sequências e etapas, indicam que houve um período longo de consolidação dos esquemas de decifração dos códigos. Para esses estudiosos, o oráculo, como instrumento, data de mais de cinco mil anos; para outros, tal instrumento divinatório teria um pouco mais de dois mil anos, passando por processos de adaptação constantes em que um mecanismo ou técnica mais eficiente se impôs ao outro.

Mestre Itaoman (Costa, 1995) afirma que:

Claro está que a divinação de Ifá não aflorou, na Cultura Yorubá, como um sistema estável e acabado há quase 2.000 anos atrás. Ela foi sendo elaborada gradativamente e paralelamente ao surgimento de uma cultura africana que teve suas origens na Pré-História e, assim sendo, este sistema de Divinação tem suas raízes em jogos de Divinação mais simples como o “Jogo dos Ossos”, o “Jogo do Obi” e o “Jogo da Lubaça” (cebola), ainda hoje existentes entre povos não-sudaneses, hotentotes e bosquímanos.

É sabido, historicamente, que o sistema de Divinação Ifá cristalizou-se, até como Religião de Estado, no decorrer do século III d.C, na atual região nigeriana, tendo como berço ancestral a Cidade Santa de Ilê Ifé, mas, à medida que a sua difusão afastou-se desse epicentro, no tempo, distância geográfica e acontecimentos sociais, como guerras intestinais e aculturações locais, ele sofreu várias mutações em sua forma e essência. Quanto mais distante foi sua difusão, como Cuba e Brasil, maiores foram as consequências dessas mutações.⁶¹

Nenhum pesquisador pode ser considerado inquestionável. A cada questão posta, novo deslocamento se processa, mas estimamos que a pesquisa de Mestre Itaoman cruze referências importantes, os valores significativos que as narrativas adquirem e a importância dos ideogramas como uma referência do marco de tempo que permitem enxergar o nascimento do oráculo e suas maturações. Nessa pesquisa também foi observado que o instrumento passou por adaptações. Essa adaptabilidade cedeu à pesquisa indícios que permitem viabilizam seguir certo caminho na composição do percurso histórico, pelo qual as combinações podem ser consideradas, mesmo quando chamadas de mutações.

Isso porque, ao investigar a memória considerando os eventos orais, a pesquisa se deparou com caracterizações pouco valorizadas e raros procedimentos de registro e guarda desses acontecimentos como objeto de análise de seu papel defensivo de certa memória. Sua tradição de guarda está fincada na experiência efetiva, assim cada ato ou gesto a ser lembrado era repetido da forma como se imaginava que tivesse sido realizado pelo antecessor. E assim, desse modo, eram repassados de geração a geração, como um bastão em corrida de longa distância, praticamente, de homem a homem ou, como os babalaôs e mães de santo gostam de afirmar, “de boca a ouvido”, por comunidades religiosas e confrarias. Estas últimas consolidaram práticas mnemônicas pelas quais se difundia o oráculo. Contudo, elas tiveram que enfrentar, ao seu turno, perseguições orquestradas pelas visões hegemônicas e exclusivistas.

Os eventos orais são imemoriais e os relacionados a oráculos são diversos. Várias narrativas de *Ifá*, por exemplo, registram a visita ao próprio oráculo de várias

61 - COSTA, Ivan Horácio (Mestre Itaoman). *Ifá: o orixá do destino: o jogo de Ôpón e do Ôpêlê Ifá*. Prefácio: F. Rivas Neto. São Paulo: Ícone, 1995.

divindades, procurando a resposta para suas demandas. A história da origem onde surgiu esse o instrumento de divinação aponta para alguns rastros, dentre os quais muitos são imprecisos e outros controversos. Assim, a história desse oráculo será perseguida nesta tese como se perseguíssemos passos feitos na areia do deserto, ou seja, só por saber que foram feitos um dia. E perseguir o rastro de história do instrumento de adivinhação de *Ifá* é, por vezes, reconhecê-lo por outros nomes a partir das similaridades expostas na inscrição dos signos.

É movediço ajustar no tempo os movimentos de valorização dos recursos culturais dos países do Golfo do Benin que, para alguns pesquisadores se dão nas décadas de 1930 e 1943, entre uma e outra guerra mundial; e, se consolidam depois de 1945 no pós-segunda guerra mundial, por meio da publicação de livros na Europa, reconhecendo a similaridade da geomancia europeia com a árabe, com a africana e até mesmo com a chinesa, no outro lado mundo. Bernardo Maupoil vai publicar em 1943 um estudo etnográfico sobre *Fá* (versão de *Ifá* em *fongbé*). É um livro que analisa as concepções de *Ifá* vinculando-o à geomancia, além de relacionar a origem desta ao universo árabe. Esse não é o único rastro, mas é o mais consolidado nos debates sobre geomancia e *Ifá* nos estudos europeus, principalmente, os dos franceses.

Há quem veja o *Ifá* como uma variação da geomancia. Há quem considere que o lugar de sua origem seja a Grécia, a Pérsia, a Índia, vinda de grupos hebreus, de grupos árabes, do Egito ou, talvez, da China. Talvez, por isso, o leste seja o ponto de início do oráculo. O lugar, onde nasce o sol, marca o início da via, marca o caminho, e, por isso, seja o ponto cardeal que coincide com o primeiro signo. No processo de composição da história juntando indícios, para essa pesquisa, dois elementos são importantes na composição desse quebra-cabeça: a configuração dos signos e a relação com os antepassados ou com os mortos. Esses indícios são o que melhor estabelecem vínculos específicos com a perspectiva cultural da comunidade afro-brasileira. Então, apesar das rotas com comprovações históricas, existem os rastros que ligam o Oráculo de *Ifá* às lembranças organizadas pelos ritos ligados aos antepassados na China; e, aos mortos, no Egito.

Stephen Skinner (1980), em seu livro “*Terrestrial astrology – divination by geomancy*,” (SKINNER, 1980), investiga algumas rotas do estabelecimento do que seja considerado ainda hoje como [geomancia], suas potenciais origens e suas influências na composição dos oráculos africanos, o *Ifá/Ifá* (do golfo do Benin) e o *sikidy* (de Madagascar). A composição de sua rota se inicia ao questionar o

significado da palavra “geomancia”, pois para ele há certa controvérsia entre seus possíveis significados. O historiador crê que, apesar da manutenção de mesma grafia em “geomancia”, composta por justaposição das [Γαία] ou [Γή] (gaia ou Gê), que significam terra, e, [μαντεία] (mantike/manteia), que pode significar adivinhação ou divinação; e que os significados originais dos radicais do grego se mantêm, mas, a palavra mesma adquiriu significado diferente da adivinhação da terra praticada pelos gregos.

Na perspectiva dele, o que significava geomancia para os gregos era bem diferente do sentido que a prática passou a ter, pois o entendimento da palavra derivava de um gesto de observação de acidentes geológicos, como falhas, atividades de vulcões, e inundações, entre outros, o que permitia a caracterização de certo espaço geográfico, ou seja, era uma adivinhação que se processava pelo reconhecimento de padrões geológicos, como rachaduras na terra. Designação distinta é adquirida depois do contato com as práticas geomânticas árabes. Segundo Skinner (1980):

Normally one would examine the etymology of a word to derive data on its origin. However in the case of geomancy the classical Greek and Roman uses of the word had only a general meaning which persisted throughout the early middle ages to mean simply divination by observing patterns or cracks in the earth, just as the three other elementary methods of divination, pyromancy, hydro-mancy and aeromancy were basically techniques of divination by inspection rather than systematized mathematically based practices with specific rules, figures and formulations. (...)The Greek words which now refer to this form of divination had in antiquity only a general meaning. In the middle-ages in the West this name was given to an Arabic practice by the translator Hugh of Santalla, who lived in Aragón in the first half of the 12th century. The later Byzantine Greeks did not use the word geomancy in this context, but called the practice by a different name which had been derived from the Arabic *raml* (meaning sand).^{62/63}

Skinner considera que não há correspondências exatas entre as palavras gregas e o significado para o árabe *raml*, existindo uma inexatidão para a tradução de geomancia como uma prática do que se dava em árabe. Inexatidão que permaneceu, porque o nome que vai designar o que seja a prática árabe no ocidente

62 - Skinner (tradução nossa): Normalmente, uma pessoa examinaria a etimologia de uma palavra para obter dados sobre sua origem. No entanto, no caso da geomancia, os usos clássicos gregos e romanos da palavra tinham apenas um significado geral que persistiu pelos anos iniciais da Idade Média para significar simplesmente adivinhação pela observação de padrões ou rachaduras na terra, assim como os três outros métodos elementares de adivinhação. A piromancia, a hidromancia e a aeromancia eram basicamente técnicas de adivinhação por inspeção, em vez de práticas matematicamente baseadas em regras, figuras e formulações específicas. (...) As palavras gregas que agora se referem a essa forma de adivinhação tinham na antiguidade apenas um significado geral. Na Idade Média, no Ocidente, esse nome foi dado a uma prática árabe pelo tradutor Hugh de Santalla, que viveu em Aragón na primeira metade do século XII. Os gregos bizantinos posteriores não usaram a palavra geomancia neste contexto, mas chamaram a prática de um nome diferente que havia sido derivado do *raml* árabe (que significa areia)

63 - SKINNER, Stephen. **Terrestrial astrology**: divination by geomancy. Sydney: Law Book, 1980.

se dará pelo termo grego, apesar de seu significado se referir à prática de inscrição de códigos na areia, como era para os árabes.

Para ele, outra falsa exatidão se encontra na tentativa de apresentar a Pérsia como berço da geomancia, consolidado entre os séculos VII e IX, período de florescimento da cultura iraniana, pela existência de grande agitação intelectual nas Universidades de Gondé-Shapur e Bagdá. Estas instituições teriam atraído uma elite intelectual de muitos países e ajudado a disseminar os conhecimentos ali produzidos. Aqui, também, o historiador se apoia em um fato filológico, já que não existia uma palavra em persa para designar geomancia e a palavra de uso corrente entre os estudiosos dessas universidades também tinha origem árabe.

Na visão de Skinner, outro fato que colaborou com o engano da afirmação de que seria a Pérsia o lugar de origem da geomancia foi a diminuição do contato entre gregos e árabes, que ocorreu por volta do século XIII e deve ter dificultado o estabelecimento de uma palavra correspondente para os dois idiomas. Um terceiro dado, que para Skinner dificultou a existência de palavra que configurasse significado mais ajustado ao que era praticado, foi o engano sobre a nacionalidade de uma das autoridades em geomancia, na época, Az-Zanati. Os gregos afirmavam que ele era persa, quando, na verdade, terminou se confirmando de nascimento árabe. Assim, para esse historiador inglês, os vestígios etimológicos deslocam a origem da geomancia para povos distintos dos persas.

Skinner ainda investiga outras duas rotas, a da Índia e a das origens hebraicas, considerando a primeira mais difícil de eliminar e a segunda seria observada como desdobramento do contato do povo hebreu com o norte da África. Ele analisa os vestígios que levam a caminho sem saída em ambas, antes de se encaminhar à rota pela qual de fato se interessa: a árabe. Para ele, o Islã, com sua estrita doutrina de predestinação, oferecia um terreno fértil para a proliferação de vários sistemas de adivinhação do tipo geomântico e, dentre os vários existentes, o que ele estuda mais é o "*Ilm al raml*", literalmente, adivinhação pela areia. Para Skinner, essa prática geomântica sobreviveria mais tempo que a maioria. É com base nisso que ele traça a rota de expansão da geomancia que considera a origem de *Ifá* e, por meio deste oráculo, o alcance das Américas (SKINNER, 1980):

To return to tracing the expansion of geomancy from the Muslim world. It would seem to have occurred in three directions: firstly, Africa southwards across the Sahara to the Gulf of Guinea; secondly, via the Red Sea and the Indian Ocean to Madagascar; and thirdly, north through Muslim Spain to the rest of Europe. Geomancy migrated finally from both Europe and the Gulf of Guinea (in the sixteenth centuries) to the New World of the Americas, by which time it had lost many of its essentially Muslim features./The migration

of nomadic Arabs and the consequent spread of Islam south through the Sahara along the trade routes into the rich Equatorial Africa or present-day Nigeria, Dahomey (Benin), Togo and Ghana, is the first line of migration we shall consider.^{64/10}

Ele considera que a migração dos árabes para o norte da África possibilitou o encontro com os bérberes que, segundo o próprio historiador inglês, já eram os senhores do Saara depois de terem se convertido ao Islã ainda no século VIII d.C., quando ajudaram a levar as tropas de camelos para sul até o Senegal e, de lá, se espalharam por todos os países da região subsaariana do continente. No final de seu estudo das rotas, Skinner considera ainda dois rastros apresentados por Richard Francis Burton, no livro “*Mission to Gelele, king of Dahome*”, publicado em Londres, em 1864. Segundo Burton, o tabuleiro, *opón*, e a forma que adquirem os signos, os *odù(s)*, no oráculo da Costa do Benin seriam as confirmações incontestes da derivação do *lfá* da geomancia árabe e desta da grega. O que Skinner aponta como rastro pode ser interpretado como uma presunção enganosa, já que reconhece o equívoco ao delegar a origem da geomancia à Grécia, mas silencia sem qualquer ponderação em relação à indicação dos vínculos que uniriam *lfá* à geomancia árabe.

Talvez o uso do tabuleiro seja uma demonstração de que houve contato entre as duas culturas e que esse contato resultou na adoção desse instrumento como uma tecnologia alternativa eficiente à produção da escrita dos traços diretamente nas areias do deserto. Talvez, a escrita verticalizada dos *odù(s)*, que vão da direita para a esquerda, também corrobore com a hipótese defendida por Skinner. Há, contudo, alguns elementos que sugerem outros rastros como dispositivos de confirmação da origem de *lfá*.

Em primeiro lugar, o dado de que a origem dos traços dos signos derivam de indicação de par ou ímpar, resultantes da manipulação das sementes, e não das marcas na areia já que, para a cultura iorubá, uma semente, uma fruta e até mesmo um búzio são importantes na definição da ordem binária. E o que é impressionante é

64 - SKINNER, Stephen. **Terrestrial astrology**: divination by geomancy. Sydney: Law Book, 1980.
10 – Tradução livre: Skinner (1980) Para voltar a traçar a expansão da geomancia da palavra muçulmana. Parece ter ocorrido em três direções: em direção ao sul da África através do Saara até o Golfo da Guiné; em segundo lugar, através do Mar Vermelho e do Oceano Índico até Madagáscar; e em terceiro lugar, norte através da Espanha muçulmana para o resto da Europa. A geomancia migrou finalmente da Europa e do Golfo da Guiné (no século XVI) para o Novo Mundo das Américas, na época já tinha perdido muitas de suas características essencialmente muçulmanas. A migração dos árabes normádicos, e a conseqüente expansão do islamismo para o sul através do Saara acompanhando as rotas comerciais em direção da rica África Equatorial ou a atual Nigéria, Daomé (Benin), Togo e Gana, é a primeira linha de reflexão que consideraremos.

que a expressão de existência própria da semente, da fruta, do osso, do casco de tartaruga, do búzio contribui com o sentido do que vai surgir na coalizão dos significados reunidos. Certamente, é difícil constatar qual é o mais poderoso na cessão de significado, mas, ao mesmo tempo, não se pode negar essa associação. Como não se pode negar também que o sentido final dos *odù(s)* será atravessado pela metáfora que esses objetos manipulados acrescentam ao oráculo.

Em segundo lugar vem, o fato de que os signos estabelecidos no *Ifá* são duplos e compostos por oposição complementar, o que os faz diferir da composição europeia e árabe, que se processam por pares simples de opostos. Então, a forma do signo que comprovaria, na hipótese de Skinner, a derivação do oráculo africano da geomancia árabe, traz, em sua própria composição gráfica, o atributo de controvérsia.

Em terceiro lugar, ainda lidando com a conformação do signo, trata-se da própria inscrição dos signos, pois o gesto de fazer a inscrição vai guardar noções importantes para a cultura iorubá. Isso porque, para essa cultura, os resultados de números ímpares retêm maior instabilidade e, por isso, devem ser representados por outro símbolo instável, a marca dupla.

Essa perspectiva não é uma coisa simples de se considerar e muito menos de se aceitar, visto que na cultura, tida como ocidental, de forma predominante, o duplo é sinal de estabilidade. Essa noção de estabilidade, que pode ser pensada como noção de completude difere da africana e da que é mantida pelas comunidades tradicionais remanescentes no Brasil. A estabilidade para o conhecimento africano difundido pelo oráculo se dá no número três. Nesse número, os corpos ajuntados estabelecem uma força de atração que os mantém ligados, o que é importante, se não fundamental, para a compreensão da escrita do *odù* de *Ifá*. Assim, na passagem do manuseio das sementes ao risco, se o número restante de sementes for ímpar, marca-se o traço *ofun* (II); e, quando, a queda das sementes resultar em número par, mais estável, marca-se o traço *osa* (I). Assim, inverte-se a lógica árabe.

Em quarto lugar, coloca-se o fato de que a adivinhação no mundo islâmico assumiu diversas formas. Em “La divination arabe – études religieuses, sociologiques et folkloriques”, publicado em 1966, pelo professor e pesquisador de literatura árabe, Toufic Fahd, afirma-se que o *Khatt al raml* (*Ilm al raml*) não era a prática divinatória mais comum entre árabes, existiam outras, como *kibana*, *djafar*, *fa’l*, *ihhtiladj*, das quais a mais popular era, na verdade, o *ta’bir* (oeniromancia). Essa informação suscita uma nova questão: como uma prática não tão consolidada no

seio do próprio povo, poderia influenciar outro? E a possibilidade de resposta à pergunta: como os homens que foram ao Golfo do Benin a praticavam? Talvez, isso aponte para uma rota inversa, na qual teriam sido os bérberes e os árabes os influenciados pela prática já existente no entorno do Rio Níger. Há mais duas rotas pouco exploradas pelo pesquisador inglês. Uma é a que passa pelo do Egito, epicentro de aglutinação e difusão de cultura africana em migrações do norte para as demais regiões do continente e dessas, de volta, para o Nilo, que floresceu bem antes de os árabes marcarem com suas pegadas uma trilha no Saara. A outra é a rota da China.

Afirma-se comumente que, entre os antigos egípcios, o esforço para preconizar o futuro tomava duas formas distintas: a interpretação dos sonhos (oniromancia) e os oráculos divinos. Pesquisas sobre a oniromancia são escassas, contam com uma fonte bem reduzida, mas alguns historiadores afirmam ter sido uma prática comum aos reis do Reino Novo, nos meados do segundo milênio a.C. Já os oráculos eram diversos e transitavam das classes mais populares até os próprios faraós. O faraó era a reunião de deus e do homem; era, portanto, um ser intermediário entre os egípcios e os seus deuses, o que o obrigava a estar em comunicação ou representar o contato entre essas duas categorias de figuras. Para isso, mantinha a prática de consultar oráculos. Assim, por isso, os oráculos divinos eram instrumentos para o soberano entender o que acontecia e se assegurar de que a sua ação seria ajustada ao interesse divino.

John Wilson, em seu estudo sobre a cultura antiga do Egito, "*The Culture of Ancient Egypt*", publicado em Chicago, em 1956, afirma que passa a existir um grande controle do faraó pelo oráculo de Amon ou de seus sacerdotes, antecipando a ação dos conselhos e diluindo o poder divino, antes tido como exclusivo do monarca. Há fragmentos que trazem algumas informações sobre isso nas obras completas de Heródoto, quando este observava as similaridades entre os costumes na Grécia e no Egito.

O oráculo egípcio deve ter contribuído para a confirmação da denotação que a palavra geomancia adquiriu na cultura grega porque, também nela, esse termo designava um fazer muito próximo da agrimensura. Conhecer os movimentos dos rios, suas enchentes e inundações e, depois de findos os fenômenos naturais, poder reconhecer a qualidade da terra para a agricultura e mesmo as necessidades de serem refeitas as medidas e refazer os limites das posses e das fronteiras constituíam as razões da importância dada a geomancia. E, no que tange à prática

de vidência, tanto no Egito como em muitos outros países do continente africano, a ação oracular se afastava da profética. Segundo Michaëël Choasson:

La tradition des oracles en Egypte est un phénomène inhérent à la pratique religieuse sur la terre de Kemi. Pourtant, elle est très différente des autres coutumes divinatoires qui ont cours dans le monde méditerranéen. Sa spécificité et sa longévité la rendent particulièrement utile pour étudier la religion et la religiosité égyptiennes au cours des millénaires qui composent leur histoire. Rarement une religion a été autant liée avec une pratique divinatoire aussi populaire. Pour définir l'oracle, il faut tout d'abord le différencier de la prophétie. La prophétie peut être analysée comme un acte à l'instigation de la divinité qui "souhaite" transmettre un message aux hommes. Pour cela, elle utilise un prophète. La prophétie est une sorte de prédiction, la révélation d'un futur parfois lointain. L'oracle participe du principe inverse. C'est le fidèle qui souhaite s'adresser à la divinité. C'est de lui que vient l'initiative du contact en quelque sorte. Et là où la prophétie peut avoir un caractère général, l'oracle est d'une portée beaucoup plus réduite et d'un intérêt résolument pratique.⁶⁵

Para o pesquisador francês existiam outras características pelas quais o oráculo egípcio se distinguia do grego; fundamentalmente, eles não mantinham um oráculo ligado a um único lugar ou a uma só divindade (como a Pitonisa de Delfos). Entre os egípcios tanto a diversidade de lugares de culto quanto a de divindades invocadas são bem maiores.

Há um conjunto de peças em cerâmica que atestam essa prática. O conhecimento dessas peças é resultado de pesquisa arqueológica de Joroslav Cerny, que atuou na escavação do sítio arqueológico de *Deir El-Medina*, no período de 1930 a 1940, onde encontrou uma série de cacos de cerâmicas estranhos. Esse material foi estudado e traduzido de sinais hieráticos (derivados hieróglifos cursivos) inscritos nas ostracas, que são os cacos de cerâmica utilizados como apoio ao que era escrito. Essas ostracas são a comprovação da existência de práticas oraculares

65 - CHOSSON, Michaël. La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne. Mémoire de Maîtrise. Université de Marne-la-Vallée, 2000. Disponível em: <http://michael.chosson.free.fr/article-oracle.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2019. Chosson (2000, p.): A tradição dos oráculos no Egito é um fenômeno inerente à prática religiosa sobre a terra de Kemi. No entanto ela é muito diferente de outras práticas divinatórias que se desenvolvem no mundo mediterrâneo. Sua especificidade e sua longevidade a tornam particularmente útil para estudar a religião e a religiosidade egípcias ao longo dos milênios que compõem sua história. Raramente uma religião teve tanta ligação com uma prática divinatória tão popular. Para definir o oráculo, é preciso antes de tudo diferenciá-lo da profecia. A profecia pode ser analisada como um ato instigado pela divindade que "deseja" transmitir uma mensagem aos homens. Para tanto, ela utiliza um profeta. A profecia é uma espécie de predição, a revelação de um futuro às vezes distante. O oráculo participa do princípio inverso. É o fiel quem deseja se dirigir à divindade. É dele que parte a iniciativa do contato de alguma forma. E enquanto a profecia pode ter um caráter geral, o oráculo tem alcance muito mais restrito e interesse decididamente prático.

entre os trabalhadores de *Deir al Medinah*. Era por meios das inscrições nas cerâmicas quebradas e rearticuladas pelo encaixe das peças, pelo alinhamento de suas bordas, que se pronunciava o oráculo para os artesãos. Os fragmentos de cerâmicas, segundo Michael Choasson, datam (de 1300 até 300/200 a.C). Choasson observa que o oráculo tem determinada característica para os antigos trabalhadores que o consultavam no espaço do sítio arqueológico:

Pour les artisans de Deir el-Médineh, c'est surtout dans une perspective sociale que l'oracle est utilisé. On s'en sert pour résoudre des affaires de vol et de litiges, régler des questions de propriété et d'appartenance ou justifier de sa journée de travail : "Est-ce que l'on fera que je devienne chef?" ; "Les gens de l'armée l'ont-il volé (ou : pris)?" . Les intérêts sont avant tout liés à l'organisation de la communauté qui vivait à l'écart des institutions égyptiennes. L'oracle pouvait être un moyen rapide et peu onéreux de régler les différents conflits qui pouvaient naître parmi les artisans.⁶⁶

Para o pesquisador, as perguntas indicam a condição social do artesão demandante, mas outros oráculos, de outras regiões iriam acatar outras demandas que prevejam necessidades de camponeses, de viajantes e de comerciantes. Isso porque, segundo o pesquisador, a relação entre o oráculo e os consulentes seria muito próxima, pois a divindade é uma figura de religiosidade pessoal. E cada pessoa queria saber como proceder para obter sucesso em seus empreendimentos cotidianos.

Do mesmo modo que se modificam os consulentes, à medida que se altera a região, também se alternam as divindades consultadas:

La variété des autres dieux invoqués est à l'image du panthéon égyptien : nous retrouvons des oracles destinés à Amon, Isis, Harpebekis, Harpocrate (divinités dérivées d'Horus), et aux Dioscures, à Zeus et à Sérapis. Car même les dieux grecs se sont assimilés à la forme indigène du culte. Les colons ont amené avec eux leurs propres divinités mais ils ont organisé leur culte à l'image du culte indigène. Et l'on remarque qu'il n'y a pas de différence de questions entre celles adressées aux dieux égyptiens et celles adressées aux dieux grecs.⁶⁷

Esse vínculo oracular pessoal tem a ver com ensinamentos e procedimentos a serem seguidos no período pós-morte dos parentes diretos e do próprio dedicante

66 - CHOSSON, Michaël. La consultation des oracles em Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne. Mémoire de Maitrise. Université de Marne-la-Vallée, 2000. Disponível em: <http://michael.chosson.free.fr/article-oracle.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2019. Choasson (2000, p.): Tradução livre: Para os artesãos de Deir el-Medina, é sobretudo dentro de uma perspectiva social que o oráculo é utilizado. Lança-se mão dele para resolver processos de roubo e litígios, regular questões de propriedade e pertencimento ou justificar a jornada de trabalho: "Será que me farão virar chefe?"; "As pessoas do exército o roubaram (ou pegaram)?" . Os interesses se ligavam antes de tudo à organização da comunidade que vivia excluída das instituições egípcias. O oráculo podia ser um meio rápido e pouco custo de regular os diferentes conflitos que podiam surgir entre os artesãos.

à divindade. Segundo Azevedo (1999),⁶⁸os mortos foram cultuados em diversas sociedades, dentre as quais a egípcia. E o Egito é um exemplo de civilização que praticava culto dos mortos. Para o povo egípcio, mesmo após a morte, os parentes mantinham as mesmas necessidades (de moradia e, de alimentação, por exemplo). Por isso, eles conservavam os corpos dos seus mortos para garantir lugar de repouso, enquanto o espírito do morto duelava por seu retorno ao mundo dos seus parentes.

O que caracterizava essa relação como um culto aos mortos era o fato deles serem considerados e tratados da mesma forma que as divindades. Nessa perspectiva, os mortos só se encontravam em uma esfera do universo simbólico ou filosófico diferente, que nem era o mundo dos vivos tampouco o dos deuses, o que permite entender a vastidão de lugares simbólicos, que dinamizam as perspectivas e noções de espaço, considerando algumas esferas para o ambiente simbólico pós-morte. Esse elemento dialoga com a lógica dos participantes de terreiro, ao observar que existe nove esferas para os espaços em seu universo cultural e filosófico. Tais esferas se comunicam nos ritos de Eguns, quando os iniciados recebem seus antepassados em suas vestes coloridas e arrançadas com espelhos, moedas e búzios ou por meio do oráculo.

Outra característica que vincula a cultura das comunidades de matriz africana ao culto dos mortos no Egito é o estabelecimento de cuidados com os corpos dos falecidos, fato que permitiu o desenvolvimento de uma prática medicinal e avanços nos estudos de anatomia humana. Esses conhecimentos são, ainda hoje, guardados por confrarias específicas e imensamente reservados. Dessa forma, pode ser considerado como vestígio o culto aos eguns existente no Brasil, tido como um dos quatro planos do candomblé, o que demonstra que houve encontros e trocas mútuas entre o norte da África e o Golfo do Benin de onde, certamente, foi herdada essa prática.

Aos poucos, o culto aos mortos passou a se tornar um verdadeiro ofício na

67 - CHOSSON, Michaël. La consultation des oracles em Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne. Mémoire de Maitrise. Université de Marne-la-Vallée, 2000. Disponível em: <http://michael.chosson.free.fr/article-oracle.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2019. Chosson (2000): Tradução livre: A variedade de outros deuses invocados é i à magem do panteão egípcio: encontramos oráculos para Amon, Isis, Harpebekis, Harpócrates (divindades derivadas de Hórus), e as conversões, como a do Zeus em Serapis. Pois até os deuses gregos se assimilaram à forma indígena de culto. Os colonos trouxeram consigo suas próprias divindades, mas organizaram sua adoração à imagem do culto indígena. E percebe-se que não há diferença de questões entre aquelas dirigidas aos deuses egípcios e aquelas dirigidas aos deuses gregos.».

68 - AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

cultura egípcia. Foram desenvolvidos processos que mantiveram os corpos conservados por muito tempo. Uma das primeiras técnicas desenvolvidas, a mumificação, na qual eram retirados os principais órgãos do cadáver, o lugar era preenchido com certos conservantes e, então, encobria-se o corpo com faixas de algodão antes de depositá-lo dentro de um sarcófago. Há poucas notícias das metodologias de mumificação mas, no Egito, existiam muitos tipos. Conseguimos identificar, nos materiais lidos, três técnicas de mumificação: a do Egito faraônico, a osiriana e a de classe baixa. Após o final do processo, os mortos eram presenteados com móveis, bebidas e outros artefatos. Essas doações faziam com que os falecidos continuassem a usufruir dos mesmos objetos e utensílios e, portanto, participar dos mesmos dilemas que seus descendentes partilhavam em suas existências.

É difícil pensar que toda essa ambientação não permitisse também as conversas sobre a vida em curso, trocas de notícias sobre as aventuras e as desventuras, sobre os parentes e sobre o mundo. Talvez, no calor da conversa, uma pergunta ou outra sobre onde estaria o morto, o que ele faria naquele momento? Quando voltaria? E com qual forma, com qual propósito? É provável que o mediador dessas conversas fosse um oráculo de manipulação de objetos.

Junto com esses ofícios de mumificação, de composição e manutenção do ambiente interno das tumbas, da arquitetura das pirâmides, os hieróglifos se transformaram em uma escrita importante de compreensão do modo de vida e das práticas cotidianas que hoje tratamos simplesmente como ritos. Cada múmia tinha consigo, perto do seu sarcófago, um papiro contendo versos guias dos ritos que o falecido deveria ter aprendido ao longo da vida para poder proceder a declamação em seus duelos espirituais, quando morto. “O mais comum era que deixassem junto ao cadáver para que este aprendesse a recitar seus capítulos”.⁶⁹Esses versos são conhecidos hoje como “O Livro Egípcio dos Mortos” e há para ele várias versões, originadas de muitas edições ou traduções do chamado papiro de Ani, de onde esses versos foram compilados. Pelo que foi observado em documentários e textos de egiptólogos, esse conjunto de versos, escrito em primeira pessoa, passa a ser difundido especialmente durante o Império Novo. Os cuidados funerários ganham então certa popularidade, ou seja, quando alcançam a população mais pobre, com uma diminuição dos custos, o que o tornou viável a aplicação do procedimento a qualquer um que pudesse pagar apenas à confraria detentora desses segredos e a

69 - O Livro dos Mortos do Antigo Egito. Tradução: Edith de Carvalho Negraes. São Paulo: Editora Humus, 2005.

um sacerdote para compilar as frases a serem ditas pelo solicitante. Então, essa pessoa passava a ter uma cópia, a qual devia ser estudada ao longo da vida e levada para o leito da morte, pois cada compilação continha frases que serviam a cada pessoa segundo a sua distinção, ou seja, era completamente pessoal.

O papiro com os versos, preparado por um sacerdote de uma confraria funerária para o escriba Ani, foi adquirido em Tebas pelo Museu Britânico no ano de 1888, atualmente incluído com o número 10470 no catálogo ilustrativo das obras permanentes desse museu. Wallis Budge publicou, em 1895, uma tradução transliterada desse material. Tal papiro faz parte do grupo pertencente à chamada versão tebana das falas, palavras cantadas pelo morto e mesmo dos ritos egípcios de morte, onde os capítulos não têm uma ordem canônica ou fixa.

O texto é reconhecido como produzido em mais ou menos 1250 a.C. e está dividido em seis seções ou partes, cujas medidas vão de 1,5 até cerca de 8 metros, sendo a sua longitude total de 23,6 metros.

O verdadeiro nome do Livro dos Mortos era “Saída para (a Luz de) o Dia”. Sua primeira versão foi dada em 1842 por Ricardo Lepsius e, embora o título não seja exato, é tão expressivo que foi aceito sem reservas por todos os egiptólogos. Na realidade, quem descobriu o Livro dos Mortos foi Champollion, arqueólogo francês, que decifrou a pedra de Roseta, chave dos Hieróglifos egípcios. Estudando os monumentos egípcios do Museu de Turim, especialmente um papiro de uns vinte metros, coberto de hieróglifos dispostos verticalmente, e descobrisse outros semelhantes em fragmentos diversos, denominou ao todo “ritual funerário”, já que eles tratavam da morte e do culto aos mortos.⁷⁰

As controvérsias entre franceses e ingleses sobre a descoberta não impediu essa pesquisa de observar esse material como importante não só para o continente africano, como para todo o mundo grego, árabe, hindu, chinês e mongol que teve contatos com esses conhecimentos, reconhecidos e defendidos como segredos sagrados pelas confrarias de sacerdotes que os guardavam. Esse culto ao morto, considerado como animista por alguns, como mágico por outros, como demonstrativo da disposição dos egípcios em manter um contato de troca com os deuses por outros grupos ainda, certamente, influenciará fortemente todos os diálogos mediados por oráculos conhecidos e difundidos por esses povos. Mesmo que se negue fortemente ou não se entenda o animismo, a tinta do papiro ou o alto-relevo dos cacos de cerâmica falarão de um antepassado ausente, ou seja, morto, mas que é lembrado por meio de uma equação semiológica oracular.

70 - O Livro dos Mortos do Antigo Egito. Tradução: Edith de Carvalho Negraes. São Paulo: Editora Humus, 2005.

Um vestígio importante dessa convivência com a cultura egípcia é a manutenção entre os *dgege(s)* de divindades (*voduns*) que guardam ao mesmo tempo formas tanto derivadas da imagem do homem quanto da de outros animais já que, para esses grupos, a ancestralidade vai além das figurações humanas e alcançam divindades configuradas, também, pelas expressões dos *voduns* de animais. Outro rastro se encontra no processo de composição de escrita. O fato de a escrita egípcia estar na fase dos hieróglifos e os traços de *Ifá* na dos ideogramas não pode indicar, de forma nenhuma, a falta de convivência desses procedimentos. Isso só informa que esse diálogo deitou na esteira do tempo.

A grafia ideogramática levou essa pesquisa a observar a rota de composição dos traços consolidados do sistema oracular em estudo a partir do que se efetivou na China. O estudioso e praticante de *Ifá*, em Cuba, Nelson Aboy Domingos, é um dos defensores de que há semelhanças importantes entre o *Ifá* e o *I Ching*. Em sua composição de teorias sobre as origens do sistema oracular de *Ifá*, Aboy Domingos aponta o estudo diacrônico dos ideogramas como uma forma de atestar a pertinência de sua hipótese:

Si se hace un estudio diacrónico, epistemológico y comparado entre el sistema oracular del I Ching y del oráculo de Ifá, encontraremos aspectos comunes que llaman poderosamente la atención; sobre todo desde el punto de vista de sus signos simples; de sus formas de conjugación, del procedimiento dinámico para obtener los signos, del modo gráfico para representarlos, la cantidad exagráfica que em ambos casos concurre, como resultante gráfica del acto oracular y otros muchos aspectos más, que preferimos pasar a detallar. Sin violación de la secretividad ética..⁷¹

Aboy Domingos, que foi um dos entrevistados quando estive em Havana, confirma essas impressões quando afirma ter visto em uma exposição realizada em novembro de 2000, por ocasião do XII Edição do Festival de Raízes Africanas, na República do Benin, uma dança de dragão chinesa. Ele próprio se espantou com a presença da imagem, que o levou a refletir sobre o fato de a mitologia africana não reportar a presença de dragões nem fazer referência a presença de chineses, o que não impede de se considerar o contato, pois se percebem traços que sugerem que tenha existido a ponto de marcar de forma significativa a composição coreográfica

71 - DOMINGO, Nelson Aboy. Orígenes del sistema oracular de Ifá. in.: "25 Siglos de Historia de la Santería Cubana". ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

Tradução livre: Caso se faça um estudo diacrônico, epistemológico e comparado entre o sistema oracular do I Ching e do oráculo de Ifá, encontraremos aspectos comuns que chamam fortemente a atenção; sobretudo do ponto de vista dos seus signos simples, de suas formas de conjugação, do procedimento dinâmico para obter os signos, do modo gráfico para representá-los, a quantidade hexagráfica que em ambos os casos coincide, como resultante gráfica do ato oracular e muitos outros aspectos mais, que preferimos passar a detalhar. Sem violação do sigilo ético.

africana para que as danças persistissem, mesmo que em lugar de um imaginário fantástico.

Para Aboy Domingos, esse contato deixou como uma das heranças centrais alguns procedimentos oraculares. Nesses termos, ele afirma o procedimento de obtenção do signo como um aspecto importante na confirmação deste contato, quando informa que:

El procedimiento dinámico empleado para obtener los signos oraculares, consistía en lanzar al aire con una mano, las conchas o escamas del caparazón de la tortuga, tratando de coger con la otra, la mayor cantidad de conchas posibles. Si el número de conchas cogidas al azar resultaba impar, realizaban una marca lineal continua ();

se por el contrario el conteo resultaba par, hacían una marca lineal horizontal discontinua ().

Interpretándose em el primer caso la repuesta como un si ante lo cuestionado, y como el no em el segundo caso.⁷²

Para esse pesquisador cubano do oráculo chinês, o domínio efetivo do sistema *I Ching* – ou *Chou I*, pois, como nos informou, esse oráculo derivaria da dinastia dos *Chou* e teria se iniciado em 1122 – consolida-se por volta de 770 e diminui sua expressão por perseguições ou aumento do segredo pelas confrarias em 221 a. C.. Durante esse mais de quatro séculos, o oráculo aumentou sua complexidade, duplicando os signos.

Ele afirma ainda que essa complexidade vai se organizar em torno dos princípios conhecidos e praticados pelos chineses dos pares opostos ou complementares, o que o pesquisador cubano identifica com a Teoria dos Contrários.

O sea, que no sólo se duplicó el número de posibilidades combinatorias, durante la acción oracular, sino que, además, dio lugar al concepto de aparición o repetición de los mismos de modo cíclico, em tanto fueron asociada em la acción oracular com cada una de las estaciones del año; las que como se sabe se repiten ciclimente. Combinando, a su vez un signo com su opuesto em género, dando lugar a las posibilidades de la paridad (parir) por el apareamiento de signos de géneros opuestos.

72 - DOMINGO, Nelson Aboy. Orígenes del sistema oracular de Ifá. in.: “25 Siglos de Historia de la Santería Cubana”. ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

Tradução Livre: O procedimento dinâmico empregado para obter os signos oraculares consistia em lançar ao ar com uma só mão as conchas ou escamas da carapaça da tartaruga, enquanto se apanha com a outra a maior quantidade possível de conchas. Se o número de conchas apanhadas ao acaso fosse ímpar, faziam uma marca linear contínua (); se, ao contrário, a contagem dava número par, faziam uma marca linear horizontal descontínua (). No primeiro caso, a resposta se interpreta como um sim ao que foi questionado e no segundo caso como o não.

Ello implicó más complejidad conceptual em su construcción factual y muchíssima más imbricaciones filosóficas para sus interpretaciones..⁷³

De forma clara, o que Aboy Domingos explica é que os pares opostos, configurados no *I Ching* pelos traços horizontais () e (), duplicam-se, diversificando as possibilidades em responder a novas questões e considerando um número maior de variáveis. Assim, obtêm-se: () e (), que, por sua vez, vão se desdobrar em outras combinações. Pelo menos, nas quatro combinações denominadas *sz'siang*, do *I Ching* ou, como são mais conhecidas, as quatro figuras

As quatro figuras do I Ching			
			

Tabela 6

Para o pesquisador e babalaô cubano, o *I Ching*, ao combinar dois elementos simples, em um conjunto binomial, define o sentido e a direção da representação gráfica para uma conseqüente interpretação dos mesmos. Ao compor esses códigos que vão sendo repartidos, reproduzidos ou paridos em subconjuntos de signos conformados por elementos simples, que vão vinculando conteúdos cada vez mais complexos, elaboram e alcançam os conteúdos filosóficos de notável capacidade de responder aos dilemas da vida e da espiritualidade do povo chinês. Os duelos enfrentados pelos mortos e contados pelo Livro Egípcio dos Mortos representam a ação, como um julgamento, em que o morto é o agente. Para os que defendem a rota da China, como Aboy Domingos e outros, o oráculo recoloca a ação cotidiana dentro da vida. É na vida que os atos dos antepassados podem ser reconhecidos, e por isso, mantidos ou alterados. O oráculo como instrumento de intervenção na vida inclui um aspecto importante, que releva a experiência a ser compartilhada entre

73 - DOMINGO, Nelson Aboy. Origenes del sistema oracular de Ifá. in.: "25 Siglos de Historia de la Santería Cubana". ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

Tradução livre: Ou seja, que não somente se duplicou o número de possibilidades combinatórias, durante a ação oracular, como também, além disso, deu lugar ao conceito de aparição ou repetição dos mesmos de modo cíclico, pois foram associadas na ação oracular com cada uma das estações do ano, as quais, como se sabe, se repetem ciclicamente. Combinando, por sua vez, um signo com seu oposto em gênero, dando lugar às possibilidades da paridade (parir) pelo pareamento de signos em gêneros opostos.

Isso implicou mais complexidade conceitual em sua construção factual e muitíssimas imbricações filosóficas mais para suas interpretações"

sacerdote e consulente como algo também importante para a vida em exercício. Os pesquisadores do grupo do Aboy Domingos afirmam que Confúcio (*Kongfuzi*), que viveu de 551 a - 479 a.C., foi importante participante na complexificação dos conteúdos articulados nas respostas dadas (no caso, pelo *I Ching*) aos que indagavam o I Ching. Uma afirmação desse tipo responde ao interesse de Aboy Domingos em mostrar que o desdobramento dos signos está diretamente ligado ao aumento da complexidade do pensamento dos chineses, tanto quanto ao aumento da possibilidade de articulação de histórias de vida e práticas do povo pelo oráculo, o que exigia o aumento da capacidade de representação ideogramática. Nos termos do pesquisador:

El extraordinario y agudo sentido filosófico chino, de buscar la explicación de los sucesos terrenales, como una constante consecuencia resultante del mundo de la naturaleza y de la ínter influencia de sus elementos, adicionó al apareamiento de signos de géneros opuestos, la conjunción de cualidades y jerarquías. Y, como dos nuevas categorías, multiplicadas por los cuatro símbolos anteriores es igual a ocho; obtuvieron ocho nuevos símbolos, com solo agregar a cada uno de los anteriores, una de las dos nuevas categorías, y el elemento gráfico correspondiente.

Resultando entonces las siguientes posibles conjugaciones:⁷⁴

Abaixo seguem combinações do I Ching consideradas pelo pesquisador cubano.

1	2	3	4	5	6	7	8

Tabela 7 - Trigramas do I Ching

Esses trigramas, em seu conjunto, foram designados como *los Pat-kaa*. O estudioso cubano considera que o significado desses pataquins, como são mais conhecidos em Cuba, foi se delineando e se alterando com as mudanças das noções filosóficas do povo que o usava para dar linguagem e entendimento a uma ou a outra relação entre o mundo social e natural. Isso significa que, desses elementos, derivam as dezesseis “bases do sistema oracular chinês”, que defendem

74 - DOMINGO, Nelson Aboy. Orígenes del sistema oracular de Ifá. in.: “25 Siglos de Historia de la Santería Cubana”. ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

Tradução livre: O extraordinário e agudo sentido filosófico chino, de buscar a explicação dos sucessos terrenos, como uma constante consequência resultante do mundo da natureza e da inter-influência de seus elementos, adicionou ao aparecimento de signos de gêneros opostos, a conjunção de qualidade e hierarquias. E, como duas novas categorias, multiplicadas pelos quatro símbolos anteriores é igual a oito; obtiveram oito novos símbolos, somente agregando a cada um dos anteriores, uma das nove categorias e o elemento gráfico correspondente. Resultando então as seguintes possíveis conjugações:

a lógica de que a relação entre os elementos da natureza e da sociedade gera uma significação própria. Dito de outra forma, para cada elemento material existe uma essência que declara o cerne de sua substância como uma correspondente representacional, como elemento de significação, não palpável ou o imaterial. A relação entre esses dois elementos gera um terceiro, que é a força de atração entre ambos.

Para Aboy Domingos, a compreensão dos chineses considera a relação entre os quatro elementos básicos, dos quais dois representam as características materiais e as imateriais, que, ao se juntarem, fazem surgir uma força (a energia) que une esses elementos, que interfere na própria matéria e influencia a vida. Esses oráculos não buscam observar simplesmente a característica material ou imaterial de um objeto ou pessoa, mas a relação estabelecida. Esses sistemas consideram cada vida uma função no mundo que melhora a relação do material com a expressão densa de sua substancialidade. Para essa tradição, manter a noção do que é mais próximo do exercício da função é o ponto máximo da condição e por isso mesmo sua face imaterial e, portanto, a expressão de maior ajuste de energia de realização e de maior potencial de realização.

Os oráculos observam exatamente essas rearticulações das combinações para poder saber o grau da força de ajuste entre os elementos materiais e espirituais e, assim, afirmar a força de existência que cada um dos seres do mundo possui. Por isso, cada signo contará com certas informações, como nome, campo de significado, qualidade, imagem e hierarquia, que podem ser conjugadas com outras, ampliando sua potencialidade simbólica. Segue abaixo quadro representativo do *ba gua* do *I ching* indicado por Aboy Domingos.

Signo	Nome	Campo de Significado	Qualidade	Imagem	Hierarquia
	Kien	Criativo	Forte	Céu	Pai
	Kun	Receptivo	Abnegado	Terra	Mãe
	Deschen	Sensitivo	Mobilizante	Trovão	Filho
	Kan	Abismal	Perigoso	Água	Filho
	Gen	Sossegado	Quieto	Montanha	Filho
	Sun	Suave	Penetrante	Vento/Madeira	Filha
	Li	Aderente	Luminoso	Fogo	Filha
	Dui	Sereno	Regozijante	Lago	Filha

Tabela 8 – trigramas e as relações como nomes e qualidades no I Ching

Esses gráficos básicos se estruturam em uma organização hierárquica e nesse agrupamento alcançam nova significação em relação à sua função simbólica, vinculada também ao papel que mantinham na natureza. Não se trata só de estabelecer significados, mas também de conjugá-los entre eles próprios, com a cultura e com o mundo natural e social. São organizados também considerando-se os espaços geográficos; por isso, indicam as direções e os pontos cardeais. Assim, o trigrama de número um se encontra no norte; o de dois, no sul, o de quatro no leste, o de sete no oeste, o de seis no nordeste, o de três no sudoeste, o de oito no noroeste e o de cinco no sudeste. Em seguida, apresentamos a imagem correspondente:

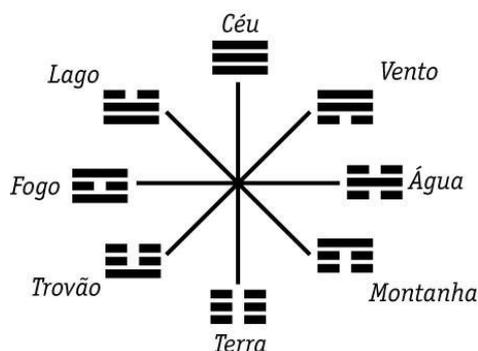


Tabela 9 - Ba gua do I Ching

A tabela acima estabelece a vinculação dos ideogramas com os pontos cardeais, como o pesquisador entende pois, para Aboy Domingos, a interpretação

desses significados sempre esteve vinculada ao aumento da complexidade da sociedade o que, por sua vez, exigia o aumento de variáveis do sistema oracular, ampliando a gama de significados disponíveis, para melhorar o entendimento do que se vivia:

Com el tiempo observaron que en ocasiones se invertían los referentes de lãs interpretaciones, com relación a la colocación de los signos. De esta forma, se puso em evidencia la importancia de poder intercambiar el trigrama de abajo com el superior y viceversa. Comprendieron que um trigrama y su contenido cultural, podia hallarse abajo, como problema terrenal, que arriba, como problema causado por la naturaleza. Comprobaron que tanto la sociedad como las personas, eram victimas de circunstancias naturales, em desequilibrios naturales a causa de la naturaleza sobre los humanos, motivado por el desequilibrio de las energias internas.⁷⁵

Para aprofundar a abrangência das interpretações dos signos, aumentou-se o número de traços por ideograma; passaram a ser gerados então hexagramas ou signos compostos por seis traços que vão levar à substituição da forma de interpretação por trigramas. Aboy Domingos estima que, durante os séculos X ao XII d.C., houve importantes intercâmbios entre a Antiga China e o Alto Egito, quando estabeleceram trocas culturais. Para o pesquisador cubano, nesse período, ambos os povos se beneficiaram dos muitos conhecimentos que cada um dominava – como geometria, pólvora, papel, papiros, pergaminhos – além dos desenvolvimentos em linguagem de cada um dos sistemas lógicos pelos quais estruturavam os seus pensamentos. Assim, esses povos trocaram elementos simbólicos e filosóficos que influenciariam tanto um, quanto o outro.

Aboy Domingos acredita que esse amálgama cultural alcançou as regiões do rio Níger, onde influenciou o sistema oracular de *Ifá*.

En el caso del sistema oracular de Ifá para obtención de los signos, observase la extraordinaria similitud de los signos simples y la indiscutible idéntica estrutura, para la composición de los signos; que, además, son considerados tambien, aún hoy en día, como pares opuestos y/o contrários de géneros, masculino y femenino. (...) Al mismo tiempo fueron ordenados con un sentido de jerarquías, igual que la cultura China, pues el ordenamiento de los mismos, no discurre desde un primero, hacia el último; así pues se estableció un ordenamiento que va desde el mayor, hacia el menor; significado sexos opuestos de modo alterno.⁷⁶

75 - DOMINGO, Nelson Aboy. Origenes del sistema oracular de Ifá. in.: "25 Siglos de Historia de la Santería Cubana". ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

Tradução livre: Com o tempo observaram que em algumas ocasiões se invertiam os referentes das interpretações, com relação à colocação dos signos. Dessa forma, pôs-se em evidência a importância de poder trocar o trigrama de baixo pelo superior e vice-versa. Compreenderam que um trigrama e seu conteúdo cultural podia encontrar-se tanto em baixo, como problema terreno, quanto em cima, como problema causado pela natureza. Comprovaram que tanto a sociedade como as pessoas eram vítimas de circunstâncias naturais, em desequilíbrios naturais, causados pela natureza aos humanos, motivados pelo desequilíbrio das energias internas.

76 - DOMINGO, Nelson Aboy. Origenes del sistema oracular de Ifá. in.: "25 Siglos de Historia de la Santería Cubana". ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

Aboy Domingos é árduo defensor da preponderância ou, pelo menos, de uma grande influência do processo iniciado na China como contribuinte importante na consolidação do oráculo de *Ifá* e considera o tempo de consolidação do processo oracular chinês para defender a sua tese.

Dicho de outro modo, sí la cultura China, desde el siglo XX a.C. hasta el siglo XII d.C., alcanzó a recrear un procedimiento oracular, basado em el lanzamiento de objetos com una mano, para ser tomados com la outra; considerar el resultado par o impar, para representar los signos, significando los mismos los pares opuestos ou Ley de Contrários; adjudicándoles la condición de géneros femenino y masculino, asociándolos a las estaciones del año. Dotarlos de la posibilidad de aparearlos, para sus factibles combinaciones. Le acuñaron cualidades y jerarquías, hasta la consideración de ocho grupos de emanaciones y la reconsideración de dieciséis esencias básicas; necesitando invertir para ello casi 32 siglos aproximadamente de desarrollo cultural .⁷⁷

O esforço de Aboy Domingos e de outros pesquisadores que sustentam que a análise diacrônica dos signos que estruturam os sistemas oraculares de modo geral e o *Ifá* particularmente podem apresentar mais eficientemente os nós compostos e consolidados pelas relações culturais e históricas de muitos povos nos possibilita, com seus estudos, observar as variações dos signos a partir das visitas às várias rotas desenhadas como caminho. Rotas que são mais como vestígios de histórias pela semelhança que guardam, e que permitem considerar que, em algum momento, as culturas fizeram opção por um tipo de código e sustentaram essa escolha.

Nesse movimento de escolher e sustentar a orientação, deixam-se marcas do pé em que se apoiou para buscar a alternativa. E esse é o nosso vestígio de composição de história, dado pelos estados diacrônicos do signo. Dito de outro modo, para as culturas que se entrelaçaram, houve também um momento de ruptura após o qual cada um consolidou o próprio traço, enquanto signo gráfico com os dispositivos que seus povos consideraram mais eficientes para sintetizar as suas perguntas e interpretar as respostas. Tanto que o oráculo de *Ifá* e o *I Ching* se

77 - DOMINGOS, Nelson Aboy. **Teorías**: Origenes del sistema Oracular de Ifá. In: **25 siglos de historia de la Santería cubana: una** investigación antropológica desde el interior de sus prácticas culturales. La Haana: Editora Copicentro, 2001.

Tradução livre: Dito de outro modo, se a cultura chinesa, desde o século XX a.C. até o século XII d.C., conseguiu recriar um procedimento oracular baseado no lançamento de objetos com uma mão para a outra, considerar esse resultado par ou ímpar para representar os signos, os mesmos significando os pares opostos ou Lei dos Contrários, atribuindo-lhes a condição de gênero feminino e masculino, associando-os com as estações do ano. Dotá-los da possibilidade de pareá-los em suas combinações factíveis. Definiram para ele qualidades e hierarquias, até a consideração de oito grupos de emanções e a reconsideração de 16 essências básicas, sendo necessário para isso investir quase 32 séculos de desenvolvimento cultural

desenvolveram como dois sistemas específicos entre os quais se observam importantes diferenças.

Um componente cultural do oráculo chinês que parece ter um correspondente no africano é a adivinhação voltada para o entendimento da vida do antepassado. Contudo, para o oráculo chinês, esse antepassado não guarda nenhum vínculo divino. Ele faz referência a outros vínculos como biológico, comunitário ou social ou, ainda, histórico – quando esse antepassado era tão antigo, que não se justificava mais chamá-lo de parente; passava a ser só alguém que era importante lembrar pela sabedoria ou experiência que tinha deixado como legado. Essa sabedoria ou experiência se transformava em uma história, sintetizada em um signo.

Considera-se também o caráter laico da consulta oracular dessa tradição pois, se a consulta oracular chinesa registrou, em algum momento de sua história, uma designação religiosa para adivinhação, isso foi alterado, quando seu uso se massificou para os vários clãs desse país asiático. Os oráculos aconteciam com o interesse de saber o que pensavam os antepassados, que eram pessoas dos clãs ou das linhagens que tinham vivido e deixado as suas histórias de vidas para os seus descendentes. Esse correspondente existe também no culto oracular africano. Apesar de o antepassado ser divinizado, sua história também é reconhecida como experiência e sabedoria de interesse comunitário.

Esses rastros conduzem a história do homem em comunidade para uma linha de tempo imemorial. Essas linhas de rotas só podem ser consideradas possibilidades e, nessa condição, apontam para as tramas de uma história do *Ifá* que é importante pelo simples fato de mostrar que o movimento pode ter sido feito. E é essa possibilidade que, por sua vez, é confirmada pelos traços e pelos ritos que persistem na região do Golfo do Benin.

Não é simples resgatar a etimologia de *Ifá* na região indicada como a de sua origem no continente africano, ou seja, em *Ilé Ifé*, nem tampouco tão pouco é simples recompor sua história. Se a palavra alterna seus significados para sobreviver na dispersão das sociedades e diminuição dos elos comunitários impostos por diversos contatos e duras invasões colonizadoras, o código persiste aceitando uma ou outra “mutação”.

Alguns definem a palavra *Ifá* como poeira, como frescor que deve derivar de funções cumpridas em contexto semântico e de função diferente do oracular. José Beniste, autor do dicionário *Yorubá-Português*, define essa palavra substantiva como um sistema oracular. Alguns babalaôs, por seu turno, a definem como

divindade originada da palmeira que produz o coquinho de dendê que, do alto dessa árvore, vê o futuro se aproximar por vários caminhos e conta cada um deles para o sacerdote. Na cosmogonia iorubana, *Ifá* é o mesmo que Orunmilá, divindade que participou da origem do mundo, que foi o primeiro babalaô, o pai dos *odù(s)*. Para outros, como o estudioso cubano Jesus Gouache, *Ifá* é uma filosofia que fundamenta as narrativas proclamadas pelo babalaô. E, como o objetivo do jogo é saber quais histórias estão ligadas ao presente do consulente, elas são o objetivo final e, ao mesmo tempo, o cerne do oráculo.

Dessa forma, perseguir a história e a definição de um oráculo que permaneceu como objeto de composição de histórias, de simbologias e, conseqüentemente, de possibilidades significativas para as comunidades em que persistiram mantendo essas práticas é observar essas categorizações como resultado da criatividade das culturas originais africanas e da disposição ao diálogo que mantiveram mesmo depois do sequestro a que foram submetidas pelas ditas metrópoles das colonizações impostas às Américas do Sul, Central e do Norte.

Na décima sexta sessão de Conferência Geral da UNESCO em 1970, confirmou-se a necessidade de uma composição da História Geral da África. Logo depois da conferência foi criado um conselho, composto por 39 membros, dos quais dois terços eram africanos. Nesse espaço a África devia ser considerada como um todo, com o objetivo de ser mostrada as relações históricas entre as diferentes partes do continente, que, nas obras publicadas até a época, em geral, apareciam subdivididas. Conforme foi dito na introdução deste trabalho, os vínculos históricos da África com os demais continentes recebem melhor atenção e são analisados do ponto de vista dos intercâmbios mútuos e das influências multilaterais, evidenciando-se, em medida mais adequada, a contribuição africana ao desenvolvimento da humanidade. A presente tese segue essa perspectiva. No volume III, no prefácio de M. Amadou Mahtar M'Bow, é informado que:

Durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie esconderam do mundo a real história da África. As sociedades africanas passavam por sociedades que não podiam ter história. Apesar de importantes trabalhos efetuados desde as primeiras décadas do século XX por pioneiros como Leo Frobenius, Maurice Delafosse e Arturo Lariola, um grande número de especialistas não africanos, ligados a certos postulados, sustentavam que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, notadamente por falta de fontes e documentos escritos.⁷⁸

Nesse processo de retomada da importância da oralidade, não só na

78 - M'Bow, M. Amadou Mahtar. Prefácio. in.: História Geral da África. Volume III – África do século VII ao XI. Editor Mohammed El Fasi. 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011

compilação de textos ficcionais, como de relatos de memórias e por esses relatos do registro de ocorrências efetivas de fatos históricos, muitos historiadores interessados em retomar o conhecimento sobre a história da África, considerando os atores e as tecnologias mais difundidas, ponderam sobre a importância dada aos textos orais na verificação da história da Europa, por meio da indicação da *Ilíada* e da *Odisseia* como fontes essenciais da história da Grécia Antiga; o que vêm como legítimo. E, em contrapartida, não entendem o porquê da negação do valor da tradição oral africana como elemento importante na observação da memória desses povos, já que esses relatos estruturam a forma de manutenção da história de grande parte do continente.

A UNESCO, em seus oito volumes de História Geral da África, tenta esclarecer a existência antiquíssima de uma composição de diálogos internos e de um conhecimento mútuo entre os países nos longos processos de constituição de unidade entre os povos do continente africano. Essa é uma cantiga que persegui como um caminho pelo qual o continente africano é considerado como uma unidade histórica em que o Saara, diferentemente do que é normalmente defendido, não foi razão de esgarçamento de vínculos. Em vez disso, o deserto foi preenchido por pegadas traçadas na areia e descrito em narrativas, quando os descendentes se lembravam dos feitos dos antepassados que chegaram ou migraram. Essas andanças possibilitaram misturas entre etnias e povos, bem como trocas de bens, crenças, hábitos e ideias entre as sociedades de um e de outros extremos do deserto.

Certamente, a história da África norte-saariana esteve antes ligada àquela da bacia mediterrânea, muito mais que a história da África subsaariana mas, nos dias atuais, é amplamente reconhecido que as civilizações do continente africano, pela sua variedade linguística e cultural, formam em graus variados as vertentes históricas de um conjunto de povos e sociedade, unidos por laços seculares.⁷⁹

Para esses estudiosos, esse reconhecimento inicia-se a partir da Segunda Guerra Mundial e se amplia-se, particularmente, desde que os cinquenta e quatro países da África alcançaram suas independências, começaram a participar ativamente da comunidade internacional e dos intercâmbios inerentes ao continente. No que é fundamental para o estudo aqui, esses materiais ajudam a confirmar a presença importante da civilização islâmica e, as anexações de territórios que, segundo o material pesquisado, ocorrem entre os séculos VII e XI e produziram

79 - M'Bow, M. Amadou Mahtar. Prefácio. in.: História Geral da África. Volume III – África do século VII ao XI. Editor Mohammed El Fasi. 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011

efeitos marcantes e duráveis. Isso porque os árabes, embora inspirados por um ensinamento religioso, não esperavam, a princípio, que os povos conquistados se convertessem à sua comunidade religiosa. Essa postura, de certa forma, possibilitou a coexistência de uma e de outras crenças. E, com isso, influenciaram, certamente, as comunidades com as quais conviveram, mas, também foram influenciados por elas, pois:

O segundo resultado durável da conquista árabe foi a criação no seio de Islã, de uma nova civilização. Os conquistadores árabes haviam construído o seu império graças à nova fé islâmica e às suas proezas militares; entretanto, a cultura destes homens do deserto era, em alguns aspectos, simples e rudimentar se comparado ao rico legado clássico – helenístico ou persa – já consolidado em alguns dos países conquistados.⁸⁰

O mundo islâmico entra na África ao anexar, no século VII, o Egito. E, desse período até o século XI, esse país é transformado no principal entreposto comercial entre o Mediterrâneo e o Oceano Índico. E o Egito sempre exerceu grande influência sobre outras regiões e partes da África. Os autores dos referidos materiais da UNESCO sobre a história da África identificam como atos de conquistas muito importantes, a tomada de Magreb, que partiu do Egito, e, o movimento rumo ao sul do continente africano, iniciado pelos beduínos árabes. São atos que vão definir não somente o destino de parte significativa da África, como também da Europa. Isso reforça a possibilidade de considerar que qualquer amálgama derivado da tradição árabe no continente africano é incorporado pelos hábitos africanos, mas não sem convivência com o que já preexistia na região egípcia. Poderíamos dizer que é pelo Nilo que muitas dessas práticas se difundem.

O material pesquisado também indica que existiam no século VII relações entre a China e as outras regiões do velho mundo - a Índia, a Ásia Ocidental e a Bacia do Mediterrâneo. Os pesquisadores defendem, contudo, que os chineses não chegaram a essa região e que, se as trocas culturais existiram, elas foram transportadas pelos camelos que exploraram o comércio entre um e outro ponto, e movimentadas pelas rotas que levavam e traziam a seda produzida na China.

Embora os chineses possuíssem o saber e os meios técnicos exigidos para empreenderem longas viagens através do Oceano Índico desde a época da dinastia dos Tang (618-906), os seus navios mercantes não se aventuraram além da península malaia. Esta ausência dos chineses no Oceano Índico explica-se por razões de ordem cultural e institucional. Ao longo dos séculos que imediatamente precederam a ascensão do Islã, a ilha do Ceilão (atual Sri Lanka) era o principal entreposto comercial entre a China e a Ásia ocidental. Os navios do reino de Champa ou dos Estados indonésios iam

80 - M'Bow, M. Amadou Mahtar. Prefácio. in.: História Geral da África. Volume III – África do século VII ao XI. Editor Mohammed El Fasi. 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011

igualmente longe a Oeste até o Ceilão; além disso, o comércio com o Ocidente estava nas mãos dos persas e dos axumitas.⁸¹

Esses elementos confirmam os vestígios antes apresentados de que essas comunidades se entrecruzaram. Resta-nos investigar novos traços da história do *Ifá*, perseguindo o papel que os povos de origem africana desempenharam na composição desse material de contação de suas histórias. Para muitos pesquisadores a origem do *Ifá* está entrecruzada com a história de uma cidade nigeriana do estado de Oxum, Ifé⁸². Situada a 7° 28' 0" N, 4° 34' 0", a cidade *Ilê Ifé* é, como muitas cidades lendárias, entreposto de história e mito. Ela é normalmente designada pela palavra terra, lugar ou mesmo cidade: *Ilê* em iorubá antes do seu nome próprio - *Ifé*, sendo, então, mais conhecida como *Ilê Ifé*.

O diplomata Alberto da Costa e Silva (2006), em seu livro "A enxada e a lança - África antes dos portugueses", informa que os povos que hoje habitam ao sul, a sudoeste e a sudeste da confluência do Níger com o Benué ou na proximidade do encontro das águas desses rios, parecem habitar aquela área há vários milhares de anos. Sua afirmação se apoiou na glotocronologia, um método linguístico de datação. Observando as línguas faladas na região, Costa e Silva diz que o iorubá, o *edo*, o *igala*, o *idoma*, o *ibo*, o *ijó*, o *nupe*, o *ebira* e o *gbarí* – línguas da subfamília *cua*, que compõem a família níger-congo – teriam, com efeito, começado a diferenciar-se há muitíssimo tempo. Além de indicar a antiguidade da ocupação territorial pelas gentes que na região, ainda, se encontram, cada um desses idiomas se ramifica em grande número de dialetos, alguns, ininteligíveis entre si.

Para Costa e Silva, os povos que já se encontravam nessa região, no início da era cristã, cultivavam o sorgo e o milhete, nas savanas do norte; e os inhames, o dendê, os feijões, o quiabo e o *akee* nas florestas do sul. É possível que tenham desenvolvido instituições políticas baseadas nos laços de família, em linhagens, tendo como referências as ramificações que árvores cultivadas apresentavam. Seguindo essa lógica, cada vilarejo dividia-se possivelmente em várias linhagens, cujos chefes eram escolhidos pela idade ou pela proximidade genealógica com um grande ancestral.

De acordo com o diplomata, se essa conjectura se aproxima da situação que de fato existiu, ela vincularia os diversos grupos numa unidade, que permitiria o

81 - M'Bow, M. Amadou Mahtar. Prefácio. in.: História Geral da África. Volume III – África do século VII ao XI. Editor Mohammed El Fasi. 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011

82 - Ifé (em iorubá: *Ifé/Ilê-Ifé*) é uma antiga cidade iorubá no estado de *Osun*, no sudoeste da Nigéria. Evidências arqueológicas indicam consolidação da presença de povoação significativa na cidade a partir de 500 a.C. A sua população era estimada em 501.952 habitantes, em dados de 2003.

reconhecimento do conjunto como uma comunidade ou uma sociedade, unificação que teria sua condição de possibilidade na crença em um antepassado comum. Ainda, segundo Costa e Silva (2006):

Nos mini-estados que chegaram às vésperas de nossos dias, os cabeças de linhagem determinavam a alocação e o uso da terra e muitos dos comportamentos sociais. Mas havia outras instituições que, combinadas, davam forma e rumo à vida coletiva.

Em muitas dessas coletividades políticas podia haver um chefe, que era mais um símbolo da unidade do grupo do que um titular do poder. Esse chefe – olu, obá ou aloja entre os iorubás, etsu entre os nupes, onu entre os igalas, ovie ou ogie entre os edos, oche entre os idomas – era escolhido dentre algumas famílias, mas devia geralmente ter passado pelos diversos estamentos de idade e degraus das associações de titulados. No caso de comunidades formadas por primitivos habitantes da terra e imigrantes, o chefe saía de um grupo ou do outro. Se devesse pertencer ao segundo, o líder dos considerados “donos da terra” detinha certas prerrogativas políticas e religiosas, que podiam dar ao sistema o feitiço de uma chefia dual.⁸³

Os chefes eram os representantes do poder de cada linhagem e seus representantes se reuniam com os outros em condição e titularidade equiparada, os que eram dignificados frente às representações das cidades. E os conselhos por eles reunidos eram o ponto do poder máximo de cada povo. Por isso, a lembrança das histórias e feitos desses homens constituíam-se em elo, elemento de união subjetiva, comumente definido pelos que estudam esses povos como unidade social ou identidade coletiva. Costa e Silva vasculha vários indícios da história da cidade nigeriana, vinculando suas pesquisas às lendas também conhecidas pelos praticantes de *Ifá*. Para ele, “*Ilê Ifé* era habitada possivelmente desde o século VI, a data mais antiga fornecida até agora pelo método de radiocarbono a materiais recolhidos de escavações na cidade”.

Ele segue reforçando a hipótese de Raobin Horton, de que,

Ilê ifé teria crescido graças a sua especial situação geográfica. De Gaô, o rio Níger flui no sentido sul até próximo o início da floresta, ao norte de *Ifé*, quando imbuca para leste. A mata tropical arqueia-se ali na direção do cotovelo do rio. Ao sul, na mesma linha do meridiano de *Ifé*, o litoral também se encurva no rumo da cidade. *Ifé* ficaria, assim, na rota mais curta entre o alto Níger e o sistema de vias aquáticas que, na costa, com suas lagunas, canais, restingas e furos, ata o delta do Níger a Cotonu.⁸⁴

Atento às restingas e aos furos, observa que a posição de *Ilê Ifé* lhe

83 - COSTA E SILVA, Alberto. *A enxada e a lança – África antes dos portugueses*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006, pp.: 477.

84 - COSTA E SILVA, Alberto. *A enxada e a lança – África antes dos portugueses*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006, pp.: 481

possibilitaria tornar-se um entreposto dos produtos da savana, da floresta e do litoral. A história da origem do Oráculo de *Ifá*, na cidade de *Ifé*, estaria associada com outra figura lendária - a de Odudua. As informações que são apresentadas por vários historiadores derivam de histórias das populações ribeirinhas do Níger e do Benué. Nelas, Odudua seria um chefe de pequeno clã de Meca que não aceitou Maomé. Derrotado, migrou, atravessando o Saara até *Ifé*, onde fundou não só um reino, como também a confraria de adoradores de *Ifá*. Seus descendentes passaram a ser, então, por isso, tidos como herdeiros dos dois assentos: o trono do rei e a esteira do sacerdote.

A lenda de Quisra é semelhante a certa narrativa sobre a introdução da monarquia entre os iorubás. Odudua, filho e príncipe herdeiro de um dos reis de Meca, Lamurudu (ou Nimrod), apostatara do islamismo e tentara impor o culto dos ídolos como religião do estado. A inconformidade dos muçulmanos rebentou numa guerra civil, durante a qual Lamurudu foi morto e seus filhos e aderentes expulsos da cidade. Odudua, perseguido pelos inimigos, veio dar, com dois de seus ídolos e sua gente, em Ilê Ifé, nas florestas do Iorubá, onde fundou um reino. ⁸⁵pg. 479

Na análise de Costa e Silva, escritor de “A enxada e a lança”, se Odudua foi um personagem histórico, de quem a tradição guardou o nome, ele deve ter sido um ancestral importante que alterou o sistema político, estabelecendo outro. O próprio escritor trama aqui confluências entre o que é histórico e o que é mítico derivado a partir das narrativas de criação do mundo ou do universo simbólico desses grupos que cultuam o antecedente mais antigo como uma ancestral divinizado. Como o mito contado anteriormente, esse também compõe o universo das narrativas de criação da cultura iorubá. Nessa confluência, essa tese buscará as explicações para a existência de *Ifá* nesse contexto traçado.

Segundo o pesquisador estadunidense William Bascom, o Oráculo de *Ifá* é praticado pelo Iorubá e pelo *Edu* (ambos grupos nigerianos), Ibo (também da Nigéria, mais a Leste) e os *Kamaru* e os *Gbari* (do norte da Nigéria); pelos *fons*, do Antigo Daomé, hoje República do Benin, que denominam o oráculo por *Fá*; pelos Ewe, do Togo, que designam o oráculo por nome diferente, por *Afá*. Os historiadores nos informam que a primeira vez que o oráculo foi registrado como ocorrência por um europeu foi em Gana. Um feitor, de nome Bosman, que serviu aos holandeses, por quatorze anos, em Elmina e Axim no final do século XVII, resume o oráculo da seguinte forma:

[...] the way of consulting the gods, consulting a species of wild chestnuts

85 - COSTA E SILVA, Alberto. A enxada e a lança – África antes dos portugueses. 3 ed. Rio de

that are erected by chance and then dropped, after what are counted and depending on the even or odd number, indicated one or other signs.^{86 /87}

2.1.4 – As distinções na morfologia de *Ifá*

Bascom segue fazendo um inventário dos contatos registrados por pesquisadores europeus das práticas de *Ifá* e/ou dos povos que o praticavam. Ele constata nessa investigação que *Ifá* não era o único oráculo praticado entre as organizações societárias, povos e grupos do continente africano, mas foi – e é – o mais considerado e mais influente dentre os conhecidos. Segundo Bascom:

Of all the methods of divination employed by the Yoruba, Ifa is regarded as the most important and the most reliable. The honesty or knowledge of individual babalawo may be questioned, but most are highly esteemed, and the system itself is rarely doubted. The number of babalawo is a reflection of the patronage they receive and a measure of the influence they wield. In comparison there are only occasional Agbigba diviners among the Yoruba outside the Yagba area. Whereas Ifa is open to the public in the sense that the babalawo are consulted by the worshipers of any deity, divination with sixteen cowries is usually performed on ritual occasions within the cults of particular deities.^{88/89}

Talvez o interesse de Bascom esteja em atestar a popularidade do oráculo pela população de sacerdotes, o que é coerente com a defesa de que, em algum tempo perdido da história, esse oráculo teve prevalência sobre outros e ocupou lugar preponderante no aconselhamento dos reis, dos poderosos e, ao mesmo tempo, dos populares. Para essa pesquisa, é suficiente a identificação da presença do oráculo, o que já atestaria sua habilitação para falar, no presente, das histórias acumuladas no passado. A sua preponderância e instrumentos derivados são evidências de que esse sistema oracular continua se ajustando e acumulando novas alterações para estar disponível ao homem presente.

E, nesse caso, as diversas dimensões expressas, na história comprovada, a não comprovada e até na improvável se juntam, compondo novas que cantam no

86 - BASCOM, William. IFA – Divination – Communication between Gods and Men in West Africa, Indiana University Press, 1969.

87 - Tradução livre: a maneira de consultar os deuses, consultando uma espécie de castanhas selvagens que são erguidas por acaso e, depois, deixada cair, após o que são contadas e dependendo do número par ou ímpar, indicados um ou outros signos

88 - BASCOM, William. IFA – Divination – Communication between Gods and Men in West Africa, Indiana University Press, 1969.

89 - Tradução livre: De todos os métodos de adivinhação empregados pelos *yorubá(s)*, *Ifá* é considerado o mais importante e confiável. A honestidade e o conhecimento de um *babaláwo* podem ser questionados, mas em sua maioria são altamente estimados, e o sistema em si é raramente posto em dúvida. O número de *babaláwos* é um reflexo do patrocínio que recebem e uma forma de medir a influência que eles possuem. Como comparação, há apenas sacerdotes *Agbigba* entre os povos *yorubá* para a região de *Yagba*. Enquanto o *Ifá* é aberto ao público e os *babaláwos* são consultados por adoradores de qualquer divindade, a adivinhação com os 16 búzios é normalmente executado em rituais dentro de culto de divindades particulares

coração do homem, que ao ouvi-la, se move-se em direção à luta. Isso foi percebido durante a pesquisa quando, estudando a literatura de Pepetela, deparamo-nos com uma produção literária que se engaja na vida, atendendo à necessidade de reorganização de signos à vida presente, que justifiquem a história de um povo, a importância de sua existência, colocando em dúvida os repertórios opressores, por meio de narrativas que, ao instalar o “talvez”, possibilitem o surgimento de um tipo novo de homem, crítico à situação enfrentada.

Há um forte entrecruzamento da história da criação da cidade de Ifé com a da constituição do jogo. No que tange aos mitos de criação, Odudua vem do leste e com ele traz as práticas de confrarias, de organização das práticas de estudo e de leitura. Nas lendas específicas do oráculo, Odudua ultrapassa o criador da cosmogonia iorubá, porque esse se embebedou de vinho de palma. Talvez, por isso, Odudua se vincule não ao tronco da palma, não ao seu vinho, mas a sua semente, que já era cultuada e usada nos jogos, cedendo-lhe quatro olhos para inspecionar os quatro pontos cardeais e dando-lhe um deus, para que o ajude na escolha do destino de cada um, permitindo a composição desse traço no mundo.

Com relação ao que seja a noção do Oráculo de *Ifá*, há uma combinação entre o que havia antes e o que chegou com Odudua, em sua fuga do leste para oeste, o que abre uma brecha que possibilita considerar que, nesse encontro, amalgamou-se uma prática nova derivada de outras já existentes, ou seja, o lançamento de sementes associado à proclamação das narrativas com outra, a trazida por Odudua, que era a inscrição de signos na areia, transformada em riscos no *opón*, que contém o pó do *Iyerosun*. Isso não pode ser considerado verdade de fé. E porque não pode ser considerado como uma verdade, na qual a defesa da adesão esteja em outro vínculo, também não pode ser tido como mágica nem como mentira, pois é uma equação intelectualmente viável e, portanto, completamente racional.

O próprio Bascom chama a atenção para dois fatos, que, no nosso entender, são demonstrativos dessa possibilidade. O primeiro se refere a uma prática no deserto da Líbia, mais especificamente em *Siwah*, a noroeste do Egito, na fronteira entre o Egito e a Líbia, em que coexistem dois tipos de adivinhação, as quais são geradas por produção de riscos direto na terra para compor os códigos, o *Derb er raml*; ou, por lançamentos de favas de feijões, que produzem as mesmas respostas binárias, que vão resultar na confecção dos mesmos signos, o *Derb el ful*. A coexistência aponta para um estado intermediário das duas práticas, que vão mais

tarde se diversificar; e, ao mesmo tempo, indica o ponto de tensão no coração e pulso muçulmano do continente: o norte da África.

E o segundo é o recital das narrativas – só observado em *Ifá* – que mantêm a preponderância sobre qualquer outra etapa do jogo, ou seja, o seu cerne. O consulente se dirige ao babalaô para saber qual é a narrativa da sua vida naquele quadrante de tempo. E esse procedimento só pode ser alcançado associado ao lançamento das sementes, do *opelê* (rosário) ou dos búzios.

Não foi encontrado em nenhum lugar, nenhuma data nem sequer algum povo fixo, pelo qual se possam estabelecer precisamente os marcos evolutivos, que justifiquem a prática e o interesse de diversos investigadores dedicados ao Oráculo de *Ifá*, ainda hoje, comuns. Fato esse que se impõe a todos o reconhecimento de *Ilê Ifé* como ponto de encontro e de consolidação do que seja o oráculo hoje. Isso é feito, por esta tese, em consonância com o pesquisador Klaas A. A. Woortmann que, em seu estudo sobre a cosmologia e a geomancia, que observa a cultura dos iorubá-nagô, afirma que as estruturas simbólica e cultural que dão articulação ao sistema pertence à composição de repertórios constituídos em *ilê Ifé*. Ele explica, dizendo:

[...] assim, e pelo fato de a estrutura matemática ter sido “projetada” sobre o corpo místico de modo a formar um modelo ideológico, é-nos possível analisar as conexões estruturais entre um modelo mítico e a geomancia, e buscar apreender o sentido desta última.⁹⁰

Na visão de Woortman, mais especificamente, a estrutura matemática e simbólica da geomancia de *Ifá* trazem consigo um cotidiano pôr-em-ação dos axiomas centrais da cultura iorubá-nagô. Não é simples, obviamente, definir como iorubá toda uma diversidade de grupos, com sistemas cosmogônicos diversos para os quais e, por consequência, as suas versões de origens do sistema variam. Primeiro porque essa cultura lida com demarcações simbólicas diferentes. E, em segundo lugar, porque para os próprios iorubás há diferentes marcas do que seja o ponto de origem.

Essa pesquisa não pretende entrar nas divergências entre as tradições de *Ilê Ifé* e *Oyo*, duas cidades da Nigéria que contam versões distintas sobre o que antecedeu ao quê no estabelecimento da eficiência de *Ifá*. O jogo sem o *opón* e os riscos obrigaria a diminuição das séries no evento oral e, por consequência, o contato do babalaô com o consulente e exigiria uma relação direta entre o

90 - WOORTMANN, Klaas A. A. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nágô. Anuário Antropológico, 77, Rio de Janeiro, 1978.

lançamento das sementes ou búzios e a proclamação das narrativas, já que o fundamental da divergência é considerar ou não o uso dos búzios como componente morfológico de Ifá o que, para os praticantes do oráculo no Brasil, relaciona-se a como esse sistema se consolidou no país. E há narrativas fortemente difundidas que articulam a inscrição dos *odù(s)* às ordenações binárias produzidas a partir das quedas dos búzios.

Conta um mito que Oxum adquiriu o conhecimento sobre uma variação do oráculo que usa os búzios como indicadores de par ou de ímpar por meio de uma ação pérfida em que se associou a Exu para compor oráculo possível ao uso das mulheres. Essa narrativa se manteve como lenda de origem para os jogos que não fazem uso dos equipamentos, indicados pelas confrarias de sacerdotes de *ifá*, entre os lançamentos de peças e o canto da narrativa. E essa criação foi o suficiente para que as *Iyalorixás* brasileiras ou santeiras cubanas manipulassem o *meridilogun*, *dilogum* ou jogo de búzios, o que nos leva a outros vestígios, o de saber quais foram as embarcações tomadas pela tradição do oráculo para chegar a América Central e do Sul.

2.1.5 - A história de Ifá em Cuba

Cuba tem uma história longa antes e depois de ser descoberta por Cristóvão Colombo. A crença do espanhol de que o arquipélago era uma península que lhe possibilitaria alcançar os mongóis por terra não se concretizou, mas sua embarcação se encontrou com os taínos, grupo indígena local. Então teve início a colonização de Cuba, que foi longa e terminou com um o processo de independência que se confunde com a luta revolucionária.

No bojo disso, navios e navios carregados de homens tomados de si na costa africana pelos próprios espanhóis ou por portugueses foram encaminhados para o arquipélago, como relata o escritor uruguaio Eduardo Galeano na obra “*As Veias Abertas da América Latina*”:

O tráfico de escravos ao Caribe iniciou-se de maneira formal a 12 de fevereiro de 1528 com a aprovação do rei da Espanha e os primeiros beneficiários dessa autorização foram dois comerciantes alemães, Henri Ehinger e Jérôme Saylor, assegura o historiador cubano José Luciano Franco.

Ambos eram representantes dos Welser, banqueiros que dominavam as finanças da coroa espanhola junto aos Fugger, acrescenta, enquanto outros especialistas assinalam os genoveses como pioneiros do tráfico de escravos para esta região.

Fossem uns ou outros, a verdade é que aos dois grupos somaram-se com muita rapidez franceses e ingleses e acabaram com o monopólio exercido

até então pelos mercadores de Portugal.⁹¹

Os grupos que chegaram a Cuba eram muito diferentes daqueles conhecidos no Brasil, mas se sabe que para lá foram: *abaqua(s)*, *arará*, *carabalí*, *mandinka*, *fula*, *makua* e uma comunidade de grupos bantos expressiva. Isso porque há presença forte de praticantes das religiões conhecidas como *Palo Mayombe* e *Palo Monte*, observadas no Congo e no norte de Angola. Ademais, a versão de que para Cuba só teriam ido os iorubás, conhecidos por lá como *lucumis*, não se confirma.

Essa remessa de homens retirados de suas terras de nascimento é vista em artigos que abordam a transformação de portos dos Estados Unidos em centros de organização de expedições negreiras entre 1850 e 1867, parte fundamental do arranjo que tornou possível o desembarque ilegal de aproximadamente 170.000 africanos sequestrados em seu continente e levados aos portos de Cuba durante esse período. Diversos historiadores afirmam que os iorubás de vários grupos foram os últimos a chegar ao arquipélago, onde encontraram uma estrutura de luta e de autopreservação, de certa forma, já estabelecida, o que possibilitou uma organização melhor da resistência.

2.1. 5.1 –Cuba entre procedimentos tradicionais de leitura de Ifá

A história de *Ifá* em Cuba também se confunde com algumas lendas, como afirma um pesquisador importante da relação entre culturas em Cuba, Jesus Guanche:

El conocimiento de la herencia del África al sur del Sahara en las Américas y el Caribe se encuentra profundamente ligado con las religiones aportadas por los millones de seres humanos que fueron transportados en condición de esclavos, desde los albores del siglo XVI hasta el ocaso del siglo XIX, y su inmediata contextualización a los más disímiles espacios de ubicación o de asentamiento, así como a los complejos procesos de transculturación e interculturación entre los propios pueblos africanos representados en la trata, sus relaciones con el imaginario mítico y legendario de los pueblos iniciales y con las prácticas religiosas de las respectivas metrópolis europeas que se apropiaron del “Nuevo Mundo”.⁹²

91 - GALEANO, Eduardo. *As Veias abertas da América latina*, trad.: Geleano de Freitas, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

92 - GUANCHE, Jesus. **Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz: La Fuente Viva, 2011.

Tradução livre: O conhecimento da herança da África ao sul do Saara nas Américas e no Caribe se encontra profundamente ligado com as religiões trazidas pelos milhões de seres humanos que foram transportados na condição de escravos, desde os albores do século XVI até o ocaso do século XIX, e sua contextualização imediata nos espaços mais distintos de localização e fixação, assim como nos complexos processos de transculturação e interculturação entre os próprios povoados africanos representados trazidos pelo tráfico negreiro., suas relações com o imaginário mítico e lendário dos povos iniciais e com práticas religiosas das respectivas metrópoles europeias que se apropriaram do

Em Cuba, as religiões de matriz africana apresentam distinções com respeito às que foram aqui catalogadas, pois lá a *Santería*, a *Regla de Ocha*, o *Palo Mayombe* e *Palo Monte*, além dos dois tipos de *Ifá*, a saber, *creollo* e “nigeriano”, são as expressões dessa religião já reconhecidas. Não dá para fazer associações de qualquer tipo com os rituais praticados no Brasil negligenciando informações específicas de cada qual. Por isso, a tese preferiu considerar que todas elas significam que uma quantidade importante de perspectivas chegou ao arquipélago e lá se aclimatou. Os tipos de *Ifá* “*creollo*” e nigeriano serão nosso ponto de observação.

Começamos pela lenda que cerca o surgimento de *Ifá* no arquipélago. Muitos pesquisadores e praticantes contam a história de *Adeshina*, mesmo que desconfiem dessa versão, contam-na, porque ela é como um assentamento, a pedra de fundamento da ida do *Ifá* para Cuba. De acordo com um dos entrevistados para esta tese, Heriberto Feraudi Espino, essa é uma história do *Ifá* que não pode ser deixada de lado, mesmo que registrada com muitas ressalvas:

Tú quieres que te cuente del ifaismo en Cuba y eso no es muy fácil, existen muchas versiones, diversas interpretaciones, diversas opiniones y cada cual se cree poseedor de la verdad, Yo tengo mis criterios y respeto los de los demás. Si te cuento lo que te voy a contar es por que creo que con un poquito de por aquí y otro de por allá se puede ir conformando una historia que es necesario conocer y defender. Tenemos que luchar por nuestras raíces y tratar de proteger todo lo bueno que tenemos y desechar toda la basura que surge por ahí. Hasta donde yo conozco, el primer sacerdote de Ifá que hubo en Cuba fue Addeshina. Hay una leyenda que cuenta que cuando Addeshina fue capturado como esclavo, él se encontraba dándole de comer a sus atributos religiosos. Sorprendido, se tragó los ikinis y luego los defecó en el barco en el que lo traían para Cuba .⁹³

Essa lenda de tradição cubana recobre tanto uma perspectiva quanto a outra, ou seja, *Adeshina* é o ponto de onde começa a história do *Ifá* em Cuba, seja para os praticantes do *Ifá creollo* ou nigeriano. Como é comum a ambas, o uso majoritário do *Òpelé* a partir de vários materiais. Um tipo de material também adquire

‘Novo Mundo’.

93 - FERAUDI, Heriberto Feraudi. De la Africanía em Cuba el Ifaismo. La Habana, editorial ciencias sociales, 2005.

Tradução livre: Você quer que lhe conte sobre o ifaísmo em Cuba e isso não é muito fácil, existem muitas versões, diversas interpretações, diversas opiniões e cada um acredita ser o detentor da verdade. Eu tenho meus critérios e respeito os dos demais. Se lhe conto o que vou lhe contar é porque creio que indo um pouquinho por aqui e outro pouquinho por lá se pode ir confirmando uma história que é preciso conhecer e defender. Temos que lutar por nossas raízes e tratar de proteger tudo de bom que temos e descartar todo o lixo que surge por aí. Até onde sei, o primeiro sacerdote de Ifá que houve em Cuba foi Addeshina. Há uma lenda que conta que quando Addeshina foi capturado como escravo, ele estava dando de comer a seus atributos religiosos. Surpreendido, engoliu os *ikins* e logo os defecou no barco no qual o traziam para Cuba

preponderância sobre os outros. Em Cuba, esse instrumento é produzido a partir da casca do coco comestível. O outro dado comum é que os babalaôs cubanos lançam mão de *itàn(s)* ou *eses* escritos. É tradição conhecida e largamente praticada no país. As compilações escritas das narrativas derivadas dos códigos que surgem dos lançamentos do *òpelé*, como o “*Dice Ifá*”, os “*Tratados de Ifá*” e “Os caminhos do Odu” permitiram o acesso rápido às narrativas.

O tempo dispensado para a entrevista dos babalaôs e para a investigação dos materiais produzidos no país caribenho foi curto, de três meses, o que levou esta pesquisa a caminhar em riscos feitos, pois, apesar de reconhecer algumas diferenças e divergências entre uma e outra tradição atuante em Cuba, não se pode julgá-las esgotadas. Seguimos inaugurando cada passo no próprio caminhar; e, por isso mesmo, eles guardarão uma marca cambaleante. Serão observadas as distinções nítidas, como o uso de letras para ajudar na composição dos *pataquíns* (narrativas) e outros, bem como os tipos de *odù(s)* e *itàn(s)* já reconhecidos como modelo nigeriano.

O primeiro tipo de *Ifá* cubano dialoga imensamente com os preceitos da *Santería*, com a *Regla de Ocha* e com as práticas usuais do *Palo Monte* e no *Palo Mayombe*, o que é muito diferente para os praticantes do *Ifá* reconhecido e assimilado como o do tipo nigeriano.

2.1.5.1.1 - Descrição do *Ifá creollo*

Para muitos pesquisadores, o Oráculo de *Ifá* que se manteve em Cuba desde o século XIX, quando se reconhece que ocorreu sua estabilização no país, não guarda consigo somente as influências nigerianas, mas também as de outros grupos, como os *fons* e, também, os bantos, como foi apurado em algumas entrevistas com babalaôs e informantes anônimos no país.

Duas características distintivas são importantes na leitura do *Ifá creollo* de Cuba. A primeira é que ele lê a letra para cantar o *patakin* e a segunda é que o seu conjunto de códigos articula a combinação entre vinte e um signos. E como isso é possível? É desenvolvido pela lógica de sequência de triângulos, conhecidos pelos babalaôs cubanos como lei dos triângulos, formada por sete triângulos, como demonstra imagem abaixo:

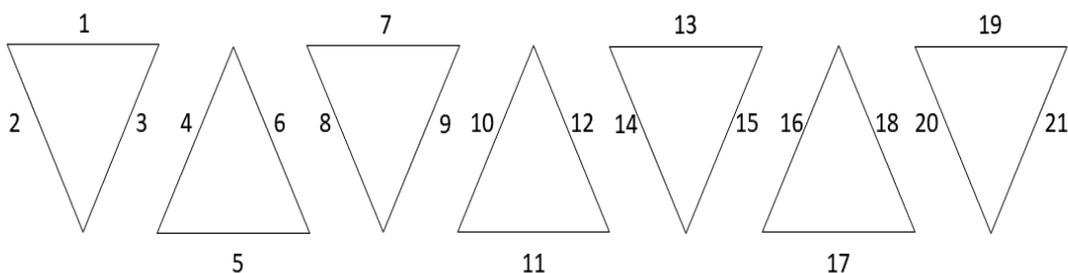


Imagem 6

O triângulo é a figura base da cultura. Sua relação com a noção de estabilidade é uma das mais aceitas, por guardar similaridade com o número três que, como já dito, para essa cultura representa a junção entre o espírito, a materialidade e a vida em curso, ou seja, a força e/ou energia. Esse terceiro elemento, entendido, muitas vezes, como o Exu ou axé de cada um, também serve como um referente para a atração magnética que cada corpo gera, quando se aproxima de outro.

E o triângulo é a forma que reconhece a terceira presença na relação entre materialidade e espiritualidade. E é a figura geométrica que serve na análise dos grupos que consideram vinte e um (21) signos como a base oracular. A sua contagem se inicia pela base e se altera de base em base de duas formas. Da base que está em cima para aquela que está embaixo altera-se em quatro números, e da que está embaixo para a de cima, em dois. Do lado esquerdo da base, por sua vez, há uma sequência crescente de números pares do lado direito, que aumenta de três em três. São sete ao todo as bases. Assim, da base 1 para a 2, a contagem muda de 1 para 5; da base 2 para a 3, muda de 5 para 7; da 3 para 4, muda de 7 para 11; da 4 para 5, muda de 11 para 13; da base 5 para a 6, muda de 13 para 17; e da base 6 para a 7, muda de 17 para 19, como indica imagem de triângulos acima.

Entram no somatório dos lados do triângulo, para confecção das proclamações oraculares, seis dos sete triângulos. Um deles, o último, será reservado, como sendo a base de onde tudo começa nos jogos da sorte. A soma de cada um dos seis triângulos a ser observada no oráculo deve dar o total de seis. Para o primeiro, é simples constatar esse fato. A partir do segundo, entretanto, será necessário operar com a lógica da soma dos nove fora - tanto quanto os seus múltiplos (até cinco vezes nove no último). É importante lembrar, inclusive, que nove é um número importante na cosmologia dessa tradição cultural, pois reflete a quantidade dos espaços que podem ser habitados simbolicamente.

Dessa forma, teremos para leitura os triângulos A, B, C, D, E, F, ou seja, seis triângulos. O A somará os lados $1+2+3 = 6$. Já o B representará a soma dos lados $((4+5+6=15) - 9 = 6)$, que é quinze, que retirando nove, resulta em seis; O triângulo C somará vinte quatro $((7+8+9 = 24) - (2)9 = 6)$ e, do mesmo modo, será subtraído duas vezes nove, o que resultará em seis. O mesmo se dará no triângulo D, $((10+11+12 = 33) - (3)9 = 6)$; com o E $((13+14+15 = 42) - (4)9 = 6)$; e o F $((16+17+18 = 51) - (5)9 = 6)$, como indica imagem de triângulos acima.

Desse modo ficam demonstradas duas coisas. Primeiramente, pode-se ver que há manutenção das operações matemáticas também nesse repertório oracular. E, em segundo lugar, pode-se observar que se mantém a importância geométrica expressa no princípio do triângulo, ou seja, o que se considera nessa matemática é um princípio simbólico importante, o de que, na junção de dois, é preciso considerar o terceiro que une e passa a fazer parte da existência. Ou seja, o espírito mais a materialidade equivalem à potência com que se realizará a vida. Nessa ordem crescente, cada figura da materialidade, que será representada por um dos quatro elementos,—fogo, ar, água e terra - contará com uma espiritualidade que melhor se encaixa no desenvolvimento de sua existência.

Por isso, esses quatro elementos são multiplicados pelo número 4 (dos 4, espiritualidades, bem ajustados à sua materialidade (ou por eles mesmos), gerando $(4 \times 4 = 16)$ dezesseis combinações elementares, ou seja, dezesseis sinais máximos para representar os diferentes tipos de manifestações da matéria em cada um dos dezoito pontos dos seis triângulos. Como já foi dito, o sétimo será reservado, por representar fonte primária de onde tudo vem ou a possibilidade de um novo começo.

Em Cuba, processa-se a distribuição dos dezesseis sinais geomânticos nos dezoito pontos dos seis triângulos. Muitas explicações diferentes vieram dos babalaôs entrevistados para o fato de o símbolo da fortuna maior, por representar o sol; e, por outro lado, o último ser o *poupullous*, da mesma geomancia. No Ifá (de tradição nigeriana), a fortuna maior corresponde ao *Owonrin*; e, o *poupullous* ao *Oyeku*, como demonstra a figura 07, a seguir:

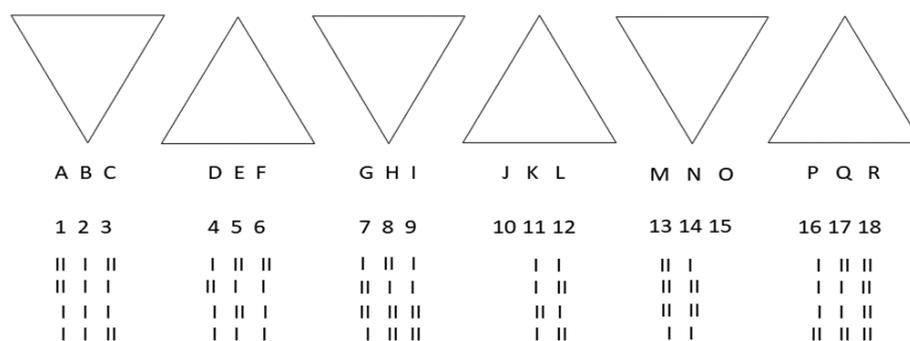


Imagem 7

Os triângulos, as letras e as sequências das partes dos triângulos compõem correspondências entre as letras e os signos - os *odù(s)*. Nessa sequência, os números dez e quinze são os únicos que ficam sem referentes duplos de letras e *odù(s)*, visto que a quantidade de letras é superior a de signos. Além disso, o *odù* correspondente à letra “C” é repetido na letra “Q”. Nenhum entrevistado explicou porque existem esses vazios ou essas repetições. De qualquer forma, torna-se possível cantar os *patakins* e lê-los por essa equação baseada em correspondências. E também se pode demonstrar que a originalidade do *Ifá* cubano é resultado de amálgamas consolidados na execução do oráculo entre bantos e Dgeges que, talvez, tenham se processado antes mesmo da chegada dos iorubás.

A convivência e a relação próxima dos babalaôs, desses grupos de sacerdotes de *Ifá* com a *Santería* e *Regla de Ocha*, troncos dos quais afirmam descender, são circunstâncias de diferenciação que, no final das contas, determinam um e outros diversos tipos de *Ifá* atuantes no país do Caribe. Essa questão encontra teorias mais profundas, como a apresentada por Lázara Menendez, segundo a qual:

La cosmovisión santera no depende en La actualidad – como no dependió em La época em que Fernando Ortiz y Lydia Cabrera publicaron obras cumbres como Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar y El monte, respectivamente – solo del núcleo africano, sino que esta peculiar cosmovisión participa – por legítimo derecho – en la órbita de lo cubano. No se trata de negar o menoscabar el antecedente yoruba, pero si de insistir en el hecho de que “um negro cubano típico se parece más a um blanco cubano típico que a un negro de África.”⁹⁴

94 - MENÉNDEZ, Lázara. Africanización de la Regla de Ocha-Ifa. In.: AUTORES. **Blog Ben un cubano em Europa.** Lugar, 18 dez. 2010. Disponível em: <https://bendeasis.blogspot.com/2010/12/africanizacion-de-la-regla-de-ocha-ifa.html>. Acesso em, visitado em 17 de out.ubro de 2018., às 14: 56.

A posição de Lázara Menéndez é clara na defesa de que se deu um ajuste prático e singular em Cuba, que atendeu às condições impostas para aos homens que atravessaram o Atlântico. E esse ajuste recompôs as articulações simbólicas. O *Ifá* de Cuba é resultado disso. A pesquisadora não ignora, contudo, que toda estrutura simbólica depende das opções feitas por homens que estão amarrados aos seus tempos e às conjunturas de suas organizações sociais. É no lugar da valorização da composição singular em Cuba que vai ser defendida pelos praticantes de um oráculo “típico” de Cuba, anterior à difusão africanista da década de 1980. E é, no final das contas, o *Ifá creollo* que mantém uma tradição singular, que o distingue, para esta tese, do *Ifá* cubano do nigeriano e do beninense, como conhecidos por quem os praticam no Brasil.

2.1.5.1.2 - Descrição do *Ifá* do tipo nigeriano de Cuba

O *Ifá* nigeriano se confirma em Cuba a partir de dois fenômenos históricos subjacentes. Um deles é o fato de o Partido Comunista de Cuba libera aos seus membros a possibilidade de participarem da prática de atos religiosos. Ou de pertencerem às comunidades religiosas e divulgarem as ideias de sua comunidade religiosa. Ao mesmo tempo, em que se efetiva o esforço político de figuras do continente africano na direção de solicitar o reconhecimento pela e convocação dos povos descendentes a se reposicionarem em relação ao continente. Foi também uma disposição derivada das diversas lutas por independência acopladas às ações culturais e literárias, algumas originadas por figuras do Caribe, como Aimér Cesáire, da Martinica, e a produção literária de Wande Ambibola, vinculadas aos *itans* de *Ifá*. Tudo isso gerou uma retomada da perspectiva do *Ifá* tal como ele se processava na Nigéria, país esse fortemente islamizado e anglicanizado.

Talvez por isso o *Ifá* do “Novo Mundo” ganhe força para se voltar à África, mais especificamente, à Nigéria. Com isso, uma das três possibilidades do que seja *Ifá assume* importância, já que, na Nigéria, o oráculo é visto por três vias imbricadas, a saber: as ligadas às confrarias dos babalaôs, à leitura da organização das peças que codificam os *odù(s)* e à valorização dos acervos literários como um conjunto coeso e coerente, que dá expressão, quase literal, à cultura dos grupos iorubás circunscritos na Nigéria. Esse acervo é normalmente comparado, pelos próprios

Tradução livre: A cosmovisão *santera* não depende atualmente – como não dependeu na época em que Fernando Ortiz e Lydia Cabrera publicaram obras-primas como *Contrapunteo cubano del tabaco y El azúcar y el monte*, respectivamente – somente do núcleo africano, mas essa cosmovisão participa – por direito legítimo– da órbita do cubano. Não se trata de negar ou menosprezar o antecedente iorubá, mas sim de insistir no fato de que ‘um negro cubano típico se parece mais com um branco cubano típico que com um negro da África

babalaôs, com a bíblia. E isso, em Cuba, é mais claro, porque há um contraponto nítido: o *Ifá creollo*. Na comparação entre um e outro, dois termos qualificadores restam sempre, em tensão, o que seja *Ifá* cubano (*creollo*) e tradicional (africano ou nigeriano).

Para os que defendem a perspectiva nigeriana, tradicional é o *Ifá* que vem da Nigéria e, para os que praticam o *Ifá creollo*, tradicional é o que se (re)organizou em Cuba, com as soluções só possíveis nesse país, pois elas são as representantes das soluções locais ou dos antepassados plantados no lugar, o que gera uma contradição: os babalaôs de tradição nigeriana, apesar de nascidos em Cuba, precisam fazer suas confirmações, como sacerdotes, na Nigéria.

O fato é que, em termos da operação do jogo, no *Ifá* tradicional/nigeriano/cubano praticado por babalaôs universitários, o uso do *okelé* (*òpelé*) é preferido ao uso do *ikin*, atua-se mais com os *patakins*, do que pela queda dos *odù(s)*. Ainda para os atuantes no *Ifá* nigeriano, sendo eles pesquisadores teóricos ou práticos. Os atuantes de *Ifá* nigeriano preferem definir *Ifá* por um viés filosófico, obviamente, amparado nas noções postuladas no acervo de narrativas, e dialogando com toda a arquitetura cultural do sistema. O ponto de partida é um lugar conceitual. É desse lugar que eles retornam as partes textuais dos *itàn(s)*, sempre evocadas, para confirmação da preponderância de *Orunmilá*, o que, por sua vez, postula o seu culto como fundamental e dá importância maior aos seus sacerdócios frente aos dos outros planos.

Tal operação se processa com eficiência, talvez, porque a maioria dos babalaôs vai à Nigéria para confirmar seus estudos e títulos, aceitando a perspectiva defendida pela organização de babalaôs de lá, o que estabelece certos distanciamentos históricos e até simbólicos com os procedimentos adaptados ao lugar ou das formas como foram solucionadas as dificuldades de fazer falarem os antepassados, plantados no lugar onde se vive, consolida a noção de valorização das mensagens míticas como se elas permanecessem à revelia das mudanças de contexto e de conjuntura. Os babalaôs confirmados na Nigéria, onde se reforça mais o estudo dos *itàn(s)* do que o dos *eses* (caminhos) –ou seja, o das possibilidades dos *odù(s)*. Talvez, por isso que muitos dos babalaôs que a praticam sejam também poetas, que têm reescrito as narrativas. Em Cuba, dois poetas praticantes se destacam: Heriberto Feraudi e Rogelio Martínez Furé. Um voltado para o estudo dos *itans* do Golfo do Benin, onde foi diplomata, e o outro para os diálogos com os provérbios angolanos, respectivamente. Ambos colaboram de forma importante na

recomposição de poesia a partir de temas religiosos ou /simbólicos de comunidades tradicionais, comparáveis aos poetas brasileiros, que reescrevem os *orikís*, a saber: Antonio Risério e Ricardo Aleixo.

Voltando às distinções do *Ifá* no arquipélago caribenho, ao defenderem *Ifá* como filosofia de vida e da preponderância do papel do babalaô ante os instrumentos de jogo, fica evidente que os estudiosos de *Ifá* nigeriano em Cuba voltam a sua atenção para os mitos de criação e a defesa da importância de *Orunmilá* e de *Odudua* frente aos outros participantes da criação do mundo nos mitos iorubás. E esses estudiosos mostram-se, ainda, preocupados em reforçar a importância do sacerdócio do babalaô frente aos outros sacerdócios, - a saber, os babalorixás, babaossains e babaeguns, como conhecemos aqui no Brasil.

Nesse rumo de distinção, *Odudua* é preferido a *Oxalá*, mais conhecido em Cuba por *Obatalá*, e algumas vezes considerado como tendo forma feminina. E *Orunmilá* ganha preponderância em relação a *Ossain*, *Xangô* e até mesmo a *Exu*. Assim, as festas públicas têm importância dissemelhante da que assumem aqui. E mesmo a compreensão de miríade de divindades, de leque aberto, de transformação de um em muito – ou, ao menos, no seguinte - do mesmo modo que o xirê apresenta, é diversa. Isso porque se compreende a importância do xirê observando a transformação do coletivo absoluto (natureza) no indivíduo, deste ao dançar pela vida levando o seu antepassado, participando do coletivo societário – alterando e sendo alterado por ele - e, para conclusão desse ciclo, o retorno do indivíduo ao coletivo absoluto. E, simbolicamente, só é possível compreender essa tensão observando a relação de *Exu* com *Oxalá* no xirê. *Orunmilá* está em relação indireta com os homens, mediado pelas sementes, riscos e proclamação das narrativas. Dizendo de outra forma, o xirê é fundamentalmente um rito de restauração do ajuste de energia do indivíduo com o seu antepassado, com o seu ancestral, por isso guarda certo caráter sociológico obrigatório de ser demonstrado por uma ação na vida concreta, na vida em curso. Não existe reconhecimento do antepassado em “tese”, em “fé”, em “teoria”, é preciso dançá-lo, vivê-lo no próprio corpo. A lembrança não se processa por acordos de palavras, mas de gestos, em síntese, por acordo de ação.

O reconhecimento do antepassado se processa pelo reconhecimento de sua história, de sua vida, e o reconhecimento dessa vida se efetiva pela repetição dos seus feitos importantes para a comunidade em rituais apropriados. É o reconhecimento de que ele existiu e persiste na lembrança pela manutenção do

gesto, que o definiu como figura importante na comunidade a qual pertencia.

A forma de restauração da energia coletiva apreciada pelo *Ifá*, com perspectiva nigeriana, é demarcada pela oferenda, que ganha também preponderância não só em relação ao poder medicinal das folhas, como também em relação ao ritual do transe, conforme mencionado acima. Nessa perspectiva tradicional nigeriana, a convivência pessoal direta com as suas divindades e a importância dos ritos comunitários são equiparados ao culto do próprio *ori*, pelo qual defende-se a importância do entendimento de si mesmo e, assim, a tensão é transferida para um binômio bem conhecido nos jargões do babalaôs, o destino/caráter. Com isso, a própria noção do que seja existência/personalidade/caráter ganha contornos filosóficos. Em resumo, a vida individual ganha preponderância e a conversa com o antepassado é direcionada exclusivamente para a consulta ao oráculo. Na defesa de que *Ifá* é uma filosofia mais que uma prática ritualística, esses atuantes e estudiosos de *Ifá* valorizam a crença adesista em detrimento da verificação pela prática comunitária; e do sacerdócio, em detrimento do rito.

Esse processo não é muito diferente do que se deu aqui no Brasil, se considerarmos que a tradição de prática de *Ifá* “da Nigéria” passou a ser uma categoria de procedimento específico do manejo do sistema. Por isso, assim como em Cuba, há uma tensão entre os praticantes do *Ifá* nigeriano, o do Benin e o procedimento tipo de Cuba, atuantes no Brasil, além, é claro, da estabelecida com os praticantes de jogo de búzios. Em nosso país, no rito oracular, o jogo de búzios se firmou preponderantemente e as simbolizações vêm sendo categorizadas ao longo do reconhecimento do que sejam as práticas do candomblé e da umbanda como realidades religiosas e epistemológicas do país. Nessas expressões religiosas, as festas públicas de transe prevaleceram, ou seja, os ritos em que o homem recebia sua divindade em seu corpo, onde a necessidade de manutenção dessa experiência, como um dever comunitário, é o que leva os iniciados à consulta do oráculo, quando conta com a ajuda do pai ou da mãe de santo.

A diferença, para essa tese, é que cada uma das nações do candomblé aqui existentes parece fazer opção por um tipo de *Ifá*, que dá resposta segundo a tradição que sua comunidade, sua nação de raiz ou sua linhagem segue. Assim, os nagôs preferem o *Ifá* nigeriano; os *fon* seguem a opção de *Ifá* beninense, quando essa estiver disponível; e os grupos do candomblé de Angola, do Congo - os grupos bantos, mesmo, os *paleros* - recém-encontrados na região metropolitana do Rio de

Janeiro— darão preferência ao *Ifá creollo* de Cuba por atuar com os *ese(s)* - caminhos – além dos *itàn(s)*, o que permite comparações com o *ngongo congolês/kikongo*, por usar letras e compor signos com vinte e um códigos.

2.1.6 – Descrição do *Ifá* constituído no Brasil – o jogo de Búzios

Os vestígios da história do Oráculo de *Ifá* no Brasil não são menos nebulosos do que os de outras regiões. Quando foram iniciadas as pesquisas desta tese, me juntava em coro ao discurso de um possível esquecimento do *Ifá* no país. Talvez, porque não tinha entrado, como agora, nos itinerários subterrâneos da manutenção de memórias não hegemônicas. Como acontece com os rios, quando um discurso é desautorizado ou obstruído, mesmo que por uma montanha, as suas águas encontram formas de seguir fluindo. Assim, mesmo que os *ikin(s)* não tenham se mantido como os instrumentos mais usados, mesmo que o *òpelé* não tenha se confirmado como um instrumento efetivo de nossa cultura, os búzios fizeram essa expressão sobreviver e as narrativas, o centro, o ponto ao qual toda operação com *ikin*, com *opelé* ou búzios leva, foram mantidas aqui por essa tradição, que leva ao mesmo conjunto de *odù(s)*.

O aparente desaparecimento do Oráculo de *Ifá* no Brasil está relacionado ao pouco cuidado dispensado às práticas não-hegemônicas e sua capacidade de contar a história em certos países. Talvez, esse “possível” esquecimento hoje, já bem combatido, seja fruto das pesquisas compostas em certos períodos no país e, principalmente, da ausência de lenda que abordasse a temática da chegada de *Ifá* por aqui, como o caso do *Adeshina* em Cuba. Dito de outro modo, faltam narrativas que nos permitam seguir os rastros. Então, o que se pode considerar como história de *Ifá* no Brasil, além do seu reingresso na década de 1980, são as histórias que se contam sobre o uso dos búzios como prática aceita e corrente.

Pierre Verger, fotógrafo francês, que se radicou na Bahia, informa que se reconhece a presença de homens africanos naquela região desde a primeira metade do século XVI e há registro dos batuques que vão se desenvolver como *candomblé* desde 1758. Datam dessa época relatos segundo os quais, aos domingos, os senhores de escravos liberavam os trabalhadores para festejar em seus grupos, ou seja, nas nações às quais pertenciam. Data que será adotada como marco de confirmação das práticas *candomblecistas* no Brasil. O uso dos búzios se assenta na mesma narrativa que nutre as *santerias* de Cuba, quando contam que Oxum usou de artimanhas para usurpar o poder único de Orunmilá e proclamar novo

dispositivo morfológico oracular, compondo para as sacerdotisas jogo com o caráter semelhante.

A prática do candomblé no Brasil se constituiu por quatro planos estruturantes e quem cultua a divindade deve saber o que ele demanda, por meio do transe ou outras formas de leitura expostas em seu próprio corpo. Querer algo que não consegue fazer e nem sequer entende o motivo, obriga ao descendente procurar a consulta de outros planos do candomblé. Assim, se não consegue ter essa informação diretamente, o iniciado deve recorrer às práticas oraculares. Não seria possível o candomblé sem a comunicação entre essas partes.

Nívio Ramos Sales (2007), em seu livro sobre a técnica de elaboração dos búzios, fala que o jogo realizado com essas conchas é uma das mais genuínas criações brasileiras no campo das artes divinatórias, embora suas raízes possam ser encontradas no jogo de *Ifá*, desenvolvido pelos povos africanos.

Acreditamos que essas visões marcaram profundamente o entendimento de muitos praticantes e estudiosos brasileiros de que a prática do jogo de búzios eram “genuína” e que a vinculação com a prática mantida por *Ifá* era duvidosa. Só com a consideração dos pontos obscuros da cultura e da forma como e quando puderam ter sido incluída a escrita dos *odù(s)* e, por conseguinte, do *opón* (espaço para grafá-los), ficaria mais nítida a importância do jogo de búzios como instrumento oracular, mesmo que o jogo não seja visto como de caráter “genuíno” ou “completamente” legítimo.

Vários fatores contribuíram para legitimar o pertencimento do jogo de búzios à cultura brasileira. Um deles é porque a prática do jogo de búzios guarda uma lenda pela qual o “povo de Santo” defende a origem desse jogo que, nessa vertente, é considerada como sendo o ato de Oxum de estabelecer um oráculo para ela própria com a ajuda de Exu. Outro é o fato de, por meio dos búzios, ser possível a indicação da contagem por par ou ímpar em que se baseia a composição dos *odù(s)* – mesmo que não se chegue ao cabo da produção da escrita dos ideogramas. As indicações de “par” ou “ímpar” são entendidas, no jogo de búzios, como “sim” ou “não”, para uma sequência de perguntas o que estabelece uma resposta determinada por combinações, estabelecimento que parece ser definitivo para a observação da narrativa.

O fato de, correntemente, se ter reconhecido o uso dos búzios como moedas na cultura iorubá é o que estabelece a sua legitimidade como elemento de trocas, em termos sociais. Por fim, por serem guardiões da metáfora de ter sido ou poder ter

sido local de manutenção, mesmo que pela residência, de seres vivos são representantes de magnetismos entre as vidas humanas, por guardarem certos tipos de energia . Os búzios são tipos de minerais que podem servir como espaços de moradia para animais. E, assim como a semente de palmeira, são tratados para o jogo, ou seja, sua condição natural é alterada por meio de ritos para se transformarem em peças de um jogo.

Apesar disso, considero que, por razões diversas, difíceis de precisar, o jogo se vinculou ao trabalho dos sacerdotes – Babalorixás - e das sacerdotisas – as Iyalorixás –, pais e mães de santo das religiões de matriz africana. Assim, serviu para estabelecer o vínculo do iniciado aos orixás, que era fixado por rito próprio de iniciação. Depois disso, quando esse orixá falava no jogo, especialmente, se fosse para o iniciado a ele dedicado, quem estivesse consultando ao oráculo, deveria prestar toda atenção às falas do seu antepassado divinizado. Por isso, considera-se que os búzios eram usados para informar aos iniciados os procedimentos necessários para a manutenção do seu “exu em dia!” Ou dos ritos devidos para o seu orixá.

Observa-se uma perspectiva semelhante ao rito cubano, tal como observado por Lázara Menéndez, que defende que o *Ifá creollo*, ou aquele que se (re)organizou em Cuba, mediante o uso de meios e recursos existentes no lugar ou vinculando as divindades trazidas com os homens arrancados de suas terras aos encontrados na nova terra, gerou preceitos singulares, por lançar mão de recursos existentes no lugar onde se pratica o rito.

O entendimento disso, ou seja, de que o reconhecimento da potencialidade de recursos *creollos*, nascidos no lugar, fazem falar melhor a terra da qual se quer respostas, na qual esses recursos são originais e conhecem as entranhas dessa terra e a sua forma de transformação, faz com que a pesquisadora afirme que “o homem é o orixá”, conforme afirmou em curso sobre a religião cubana, enquanto esteve na Universidade de Havana. E isso faz todo sentido, quando se olha para os recursos usados no Brasil para divinação.

Aqui, homens trazidos não só do Golfo do Benin, mas de toda a costa atlântica do continente africano, enclave onde também se conheciam – e se conhecem – os plantios de palmeiras de dendê, que vão do Senegal à Namíbia – ou até Cidade do Cabo, na África do Sul – continuavam pensando o que os seus antepassados, sentados nas folhas da palmeira, contavam para os caroços de dendê sobre os destinos. De tanto pensar nisso, encontraram uma forma de falar

com eles, em primeiro lugar, usando os seus próprios corpos como catalisadores, visto que no candomblé, na forma como ele acontece no Brasil, o primeiro plano, o do culto aos orixás, é o que institui o vínculo direto do descendente ao seu antepassado. É a partir desse rito, que ele vai ser (re)integrado nos preceitos, que incluem a consulta com certa frequência aos oráculos, o que nos cede um ponto pelo qual observar os oráculos.

Pierre Verger (2002), em seu livro “Fluxo e refluxo: – tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos”, (VERGER, 2002), informa que:

O tráfico de escravos importou, para diferentes países das Américas e Antilhas, homens provenientes das mais diversas regiões da África. Desta aproximação, poderia ter resultado uma mistura de usos e costumes completamente estranhos uns dos outros. Ao contrário, o jogo das trocas comerciais estabeleceu relações precisas entre clientes e fornecedores dos dois lados do Atlântico e, assim sendo, os reagrupamentos de negros de certas nações africanas foram realizadas, insensivelmente, em algumas regiões do Novo Mundo. (...)

Em relação a origem, o tráfico de homens africanos em direção à Bahia pode ser dividido em quatro períodos:

Primeiro – O ciclo da Guiné durante segunda metade do século XVI;

Segundo - O Ciclo de Angola e do Congo no século XVII;

Terceiro – O Ciclo da Costa da Mina durante os três primeiros séculos do século XVIII;

Quarto – O Ciclo da Baía de Benin entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.⁹⁵

Para o pesquisador francês, a chegada dos daometanos, chamados jejes no Brasil, fez-se nos dois últimos períodos, enquanto a dos nagô-iorubás se deu, sobretudo, no último período. Assim se estabeleceram as condições para a constituição do que nos acostumamos a chamar de candomblé. Há, contudo, partes do país onde é chamado de Batuque, de Xangô e até de Umbanda, esta última com sincretismos dos mais diversos, derivados não só das religiões católicas, como também das noções de mundo dos grupos indígenas existentes no território nacional.

O ponto forte dos vínculos desses ritos afro-brasileiros com os realizados por africanos é a valorização da possibilidade do transe como elemento fundamental de trazer ao mundo no qual vivem os seus ancestrais. É inegável que, ao se estabelecer contato pela cessão de seus corpos aos seus ancestrais divinizados,

95 - VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo – Do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os santos: dos séculos XVII a XIX. 4 ed.: trad.: Tasso Gadzanis, Salvador : Corrupio, 2002.

esse ato circunscreve uma forma de saber como ser, por meio do contato direto; e, por meio desse contato, estabelecem-se certas formas de comunicação. É a valorização do rito, da transformação do homem em orixá, que sustenta o candomblé. Se o homem pode ser orixá, ele pode se ver em todas as representações de sua divindade, então, a associação com os elementos do oráculo ganha nexos.

Para Roger Bastide, há uma diferença importante entre o candomblé e a *Santería* cubana. Segundo o pesquisador, os orixás que baixam em seus filhos de santos nos terreiros daqui, não habitaram o mato ou as florestas nacionais, mas vieram direto da África (*Iluaiê* ou *Ilujó* – terra da vida) para baixarem em seus filhos aqui, no Brasil. Segundo, ele “é de lá que vêm, atraídos pelo sangue dos sacrifícios ou pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados no corpo amoroso de suas filhas”⁹⁶, o que obriga aos pais e mães de santo a estabelecerem lugares de “assento” dessas divindades nos corpos, nas pedras, nos quartos onde possam pousar, onde possam repousar da longa viagem:

Cada divindade foi sem dúvida “fixada”, como vimos, em pedras, em pedaços de ferro, na cabeça de seus filhos, e isso por meio de ritos especiais; mas a divindade ela mesma, esta reside no país de seus antepassados. Encontrei até em um terreiro o mito simbólico de uma árvore cujas raízes atravessariam o oceano para unir os dois mundos; seria ao longo dessas raízes que viriam os orixás, ao serem chamados.⁹⁷

É dentro dessa realidade mística que, para o sociólogo, está estruturado o universo simbólico da religiosidade nagô/iorubá encontrada por ele na Bahia, representante do que ele considera ser o candomblé que, de certa forma, expressa, ao menos um pouco, a perspectiva religiosa afro-brasileira. Assim, Bastide defende que existe uma repartição da atuação dos sacerdotes por gênero, o que representa, em certa medida, também a repartição do mundo em quatro partes, segundo a visão dessa religiosidade, o que resultaria em um sacerdócio quaternário, desempenhado por cada um dos lugares de culto:

a) culto aos orixás, no qual o plano é o da festa pública e do transe, ao rito *per se* e o sacerdote é o babalorixá ou a iyalorixá e a divindade intervém diretamente na vida do descendente ao tomá-lo como parte de si mesmo e viver, por algum tempo, na mesma terra/no mesmo presente em que seu filho/descendente/iniciado se encontra;

96 - BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia – rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz.. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

97 - BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia – rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz.. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

b) culto ao oráculo, normalmente o *Ifá* ou *Òpelé* [*okelê*, para os cubanos]. Nesse sacerdócio o vínculo é estabelecido pelo que se “fala”, pelo que se “escuta”, pelo que se “entende”, de forma indireta. O sacerdote é o babalaô, aquele que lê e traduz as palavras, as palavras entendidas e aceitas, como parte da narrativa do consultante, aqueles a quem custa a reparação. Palavras que custam trocas, que são cedidas por oferendas, normalmente, derivadas de sacrifícios;

c) a do culto à medicina, plano do conhecimento sobre as plantas, deriva do conhecimento do papel dos sangues/seiva das folhas na ação curativa na existência do homem, elas podem agir no corpo ou na alma. Eles entendem que a folha só é ativada medicinalmente se for colhida com sua parte imaterial. Essa imaterialidade ganha contornos semiológicos quando tal condição é representada pelos cantos, pelas palavras que ativariam o axé dessas ervas. O sacerdote desse culto é babaossain. Há uma frase muito cantada, que talvez indique a importância desse culto para o candomblé: *cosi ewé, cosi orixá; ewé ô, ewé ô orixá*⁹⁸ [sem folha não tem manifestação/festa, sem folha não tem orixá];

d) culto aos mortos, aos Eguns, no qual o sacerdote é o babaegum, por quem se dá o reconhecimento das histórias e dos feitos dos antepassados. É composto por um rito funerário para as iniciadas, filhas ou descendentes importantes do candomblé ou da comunidade de terreiro. Remonta a uma tradição importante de guardar, plantar, fixar a história de antepassados importantes, que compreende a morte como uma forma de retribuição, de devolução do que foi cedido pela natureza à existência individual. Essa estrutura do universo simbólico compõe, então, um vínculo entre o natural e o social, entre a pessoa e a coletividade, entre a individualidade e a sociedade.

Dessa forma, se o rito vincula o homem ao seu estado coletivo, já que traz a si a sua expressão ancestral, há outros que fazem com que esse homem se conheça melhor e possa se dedicar melhor aos seus preceitos individuais, já que a religiosidade de terreiro pressupõe que, à medida que cada um cumpra os seus deveres com os seus ancestrais, a comunidade estará protegida.

Assim, segundo Bastide, não existe outro evento, para os membros do candomblé, com importância tão grande, quanto têm as festas públicas, pois elas preservam, mantêm e promovem os efeitos dos ritos individuais no cotidiano da comunidade. São esses cultos que exigem de cada indivíduo o cultivo das consultas aos oráculos, que se justificam na possibilidade de conhecer o interesse do

98 - BETHANIA, maria. Salves as folhas. in. CD Brasileirinho, 2003.

antepassado sem estar/ou precisar entrar em transe. A atividade pública é importante para o terreiro, mas a consulta termina sendo muito importante para o acompanhamento da vida de cada membro da comunidade. Nos termos do pesquisador francês: “O culto individual ou doméstico ocupa, entre os africanos da Bahia, lugar infinitamente maior do que o culto público”.

Há, contudo, uma mudança importante na passagem dos ritos de transe para os de adivinhação. A peça do jogo se transforma no elemento catalisador da parte imaterial da divindade que se expressa, dispensando do transe não só o consulente como também o sacerdote. Os estudos da geomancia grega, árabe, da egípcia ou chinesa nos informam, de modo geral, que a adivinhação por relação profética ou mediúmica não participa das ações dos oráculos que manuseiam peças ou riscos. Essa é uma informação importante, que possibilitou a essa pesquisa entender melhor os oráculos do tipo *mantike entekhnos*, como chamam os gregos ou *divinatio artificiosa*, como chamam os romanos, que no final das contas, valorizam ou definem o uso dos oráculos por manipulação de peças ou objetos como articuladores do entendimento ou dos significados expostos pelo jogo, ao da vida prática de quem consulta esse tipo de previsão. Isso quer dizer que os homens envolvidos no evento oral não estão submetidos a qualquer alteração do estado de suas percepções, o que não impede de serem as peças ou objetos que passam a vibrar unindo as energias dos consulentes e divindades, estabelecendo uma relação indireta, ficando o sacerdote com o serviço de interpretação do que as peças lhe avisam.

Assim se pode observar que, enquanto o profético ou mediúmico desempenha um o papel de estabelecer no plano um vínculo direto do descendente com o orixá ou onde se estabelece a vinculação direta entre o descendente e o antepassado, no processo oracular a relação que se estabelece entre esses entes é indireta, mediada por sementes, rosário de cascas de frutas ou búzios. Isso permite entender a afirmação do pesquisador americano William Bascom, de que a “*divination with sixteen cowries is related in mythology, perhaps historically, and certainly morphologically, to Ifá divination*”⁹⁹. Na concepção desta tese, essa afirmação esclarece algo sobre o processo de manutenção do oráculo no Brasil. De acordo com Bascom

Sixteen cowries is a form of divination employed by the Yoruba of Nigéria and by their descendents in the New World. It is simpler than Ifá divination and is held in less esteem in Nigeria, but in the Americas it is more important

99 - BASCOM, William/ Tradução livre: a adivinhação com dezesseis búzios tem relação na mitologia, talvez, na história e certamente na morfologia com a adivinhação de ifá.

than Ifá because it is more widely known and more frequently employed. This may be due to its relative simplicity; to the popularity of Shango, Yemoja, Oshun, and other Yoruba gods with whom sixteen cowries is associated; and to the fact that it can be practiced by both men and women, who outnumber men in these cults, whereas only men practice Ifá.^{100/101}

Não é possível saber se o manuseio dos búzios é mais simples ou mais difícil do que o manuseio do *opélé*, mas parece mais simples do que o uso dos *ikin(s)*. O que vai importar, contudo, a é confirmação da preponderância e da abrangência do seu uso no Brasil. Aqui persistiu, de início, um procedimento oracular em que as peças indicavam diretamente as narrativas das divindades, sem o uso dos riscos nem a compreensão do papel do *opón*. Um oráculo, em que as peças vibravam estabelecendo vínculo entre a narrativa dos antepassados e os corpos dos descendentes, que dançavam nas noites das festas públicas, aos sons dos tambores, aprendendo e ensinando como ser parte de um todo. Isso porque no candomblé – seja ele de origem iorubá, *fon* ou angola/congo – defendia-se que uma das razões principais de manutenção da prática ritualística era garantir a ligação da descendência por meio de iniciações a seus antepassados. Dessa forma, garantia-se também que os orixás baixassem nos terreiros brasileiros, como nos indica o próprio estudioso da técnica do jogo de búzios:

O jogo de búzios atende a duas importantes finalidades: em primeiro lugar, permite ao sacerdote identificar o orixá regente de uma pessoa e orientá-la no seu trato; em segundo, ajuda a resolver problemas do dia a dia de um consulente, mesmo que ele não seja iniciado na religião.¹⁰²

Além disso, a interpretação das narrativas por meio dos búzios permitiu ao culto dos orixás a miscigenação dos gêneros sexuais na execução do oráculo. A manipulação de *Ifá* era um interdito às mulheres; com os búzios, elas passaram a ser as grandes senhoras e co-responsáveis pela vidência. A engenhosidade dessa criação ou alteração oracular é de fundamental importância para o nosso estudo, pois sem essas senhoras, talvez, no Brasil não houvesse persistido esse modo de ver o mundo.

100 - BASCOM, William. **Sixteen cowries** – Yoruba divination from Africa to the New World. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

101 - Bascom (1993, p.): O jogo dos dezesseis búzios é uma forma de adivinhação empregada pelos iorubás da Nigéria e por seus descendentes no Novo Mundo. É mais simples do que a adivinhação com Ifá e é tido em menos estima na Nigéria, mas nas Américas é mais importante que Ifá porque é mais amplamente conhecido e empregado com mais frequência. Isso pode ser devido à relativa simplicidade, à popularidade de Shango, Yemoja, Oxum e outros deuses iorubás com os quais dezesseis búzios estão associados e ao fato de que pode ser praticado tanto por homens quanto por mulheres, que superam os homens nesses cultos, enquanto que apenas os homens praticam Ifá“.

102 - SALES, Nívio Ramos. **Búzios: a fala dos orixás: caídas, significados, leituras**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

José Beniste informa que essa prática chegou ao Brasil com as levas de homens sequestrados no continente africano e trazidas ao país para o trabalho forçado, o que se ajusta com as informações levantadas por Pierre Verger, já mencionadas acima. Beniste indica que a (re)organização do jogo de búzios acontece no século XVIII, quando Ìya Nàsó, candomblecista do terreiro do Engenho Velho da Federação, bairro de Salvador, no período entre 1820 e 1830, foi à Nigéria e permaneceu lá por sete anos. Quando voltou ao país, veio acompanhada por um sacerdote africano, o senhor Rodolfo Martins de Andrade, mais conhecido por seu título de *Bámgbósé*, [*Bá mi gbé osé*]—que significa, segundo o dicionarista, “[ajude-me a carregar o osé]”— que auxiliou a sacerdotisa baiana no ajuste do jogo de búzios, dando-lhe uma estrutura oracular persistente. Segundo Beniste (2014):

O Sistema de consulta utilizando búzios foi introduzido no Brasil e aceito pelas primeiras comunidades religiosas ao tempo de iyá Nàsó, pela sua possível opção de ser utilizado tanto por homens como por mulheres. Enquanto o Ifá e o Òpèlè são, ainda hoje, utilizados somente por homens, os búzios foram a escolha viável, se considerarmos que os primeiros Candomblés foram dirigidos exclusivamente por mulheres. Foi Bámgbósé que implantou o sistema de jogo apoiado em 16 odù, que se dividiam em setenta caminhos; para cada caminho uma revelação diferente, o que define a personalidade variada do odù, na sequência das jogadas efetuadas.¹⁰³

De acordo com o pesquisador fluminense, nessa mudança muitos ritos foram justapostos ou aglutinados no interesse de se ajustar ao espaço natural, cultural, social em que se encontravam, onde os relatos orais dos mais velhos eram o guia do que se devia manter e do que era possível modificar. Para Beniste, a mudança ocasionou o deslocamento de alguns *odù(s)* de suas posições hierárquicas. No caso, os *odù(s)* 1 e 16 do que era a escala original, por propiciarem interpretações dos setenta caminhos, o que tornaram exequíveis as interpretações das combinações resultantes.

2.1.6.1 – As trocas morfológicas e a consolidação do jogo de búzios no Brasil

O búzio, também conhecido por cauri, segundo Beniste, vem da língua *hindustani*, na qual cumpria a função de moeda no segundo milênio antes da era cristã. O búzio é uma concha marinha composta basicamente por uma carapaça protetora que recobre o corpo de moluscos marinhos, que são animais de corpo mole. Quando esses moluscos nascem secretam uma mistura orgânica de camadas de escleroproteína, seguida de uma capa intermediária de aragonite e por último

103 - BENISTE, José. *Orun– Àiyé*, – o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yoruba entre o céu e a terra. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

uma camada de carbonato de cálcio cristalizado. Quando, por alguma razão, esses animais abandonam essas carapaças, elas continuam existindo por muito tempo.

No jogo divinatório, podem ser usados quatro (4), dezesseis (16), vinte e um (21) ou trinta e dois (32) búzios. Cada peça desse búzio é composta de duas faces, uma dianteira e outra traseira. A face dianteira contém uma fenda dentada natural, considerada como a parte falante do jogo. A face traseira, originalmente, fechada e abaulada, é cortada para dar estabilidade às peças usadas no jogo. O búzio se comunica por essa sua característica: indicando “fechado”, quando a parte, anteriormente abaulada cai para cima; e “aberto”, quando a parte dentada cai para cima.

As imagens abaixo indicam as formas que os búzios adquirem depois do tratamento que os transformam em objeto do jogo de adivinhação.

O conjunto abaixo compõe a imagem 8

Parte do búzio aberta



Parte do búzio fechada



Segundo Nívio Sales, estudioso do jogo de búzios, os materiais disponíveis para o jogo não registram nenhuma ortodoxia e variam muito de sacerdote para sacerdote, de terreiro para terreiro, de linhagem para linhagem de terreiro e, por fim, de nação para nação. Isso porque, apesar de o jogo de búzio não ter instituído uma confraria que fixasse e regulasse seus ritos e mitos, é regulado pela vigilância dos mais velhos de cada casa e pelo conhecimento do que a experiência demonstrou ser eficiente. (Sales, (2007)), lista o material que considera mais recorrente nesse jogo.

Em linhas gerais, o material é o seguinte:

Uma mesa ou, de preferência, uma esteira, sobre a qual será disposto o material para a realização do jogo; uma toalha que forrará a mesa; uma peneira de palha (urupema), dentro da qual será feito o jogo; um círculo de colares de miçangas (guias) nas cores dos orixás, que circundará a peneira, delimitando o espaço sagrado; dezesseis búzios com seu dorso (a parte originalmente fechada) cortado (bem aberto), para dar mais equilíbrio ao búzio quando ele cair sobre a mesa. Desses dezesseis búzios, o maior, representará Exu; duas pedrinhas (otás) de tom escuro. O otá masculino é comprido, alongado; o otá feminino é redondo; moedas antigas; sementes diversas, principalmente, olho-de-exu; um copo cristalino liso, que ficará sempre cheio com água durante o jogo; uma vela, que deve ficar acesa

durante o jogo.¹⁰⁴

Apresentamos a imagem a seguir para observação da diversidade dos componentes, indicados no conjunto de Nívio Sales, para o exercício da leitura dos búzios.



Imagem 9

Se fosse usar o fundamental/básico dessa lista para a efetivação da adivinhação, talvez permanecessem a esteira, a peneira, os círculos com colares das divindades assentadas no terreiro, onde o sacerdote lê os cauris, os quatro, dezesseis, vinte e um ou trinta e dois búzios, tratados como ele indica, as pedrinhas, as moedas e as sementes. O copo com água e a vela trazem três elementos, ar, água e fogo, o que aumenta a perspectiva do que o homem é feito ou dá uma noção de conjunto maior, coisas que um sacerdote experiente sempre traz consigo.

A dinâmica do jogo exige a colaboração do sacerdote no lançamento dos búzios como em qualquer outro jogo de peças, que os prepara com as mãos em forma de concha, contendo todo o conjunto de búzios, os quais devem ser jogados de uma vez, expondo as quedas dos cauris. A estrutura do jogo exige, por sua vez, que se perceba que a relação entre quem fala e os que acompanham muda muito rapidamente, como se as divindades participantes falassem em velocidades diferentes entre elas, conforme cada energia, mas, principalmente, diferente da velocidade de fala dos dois participantes do evento oral: o sacerdote e o consulente. Por isso, identificar qual orixá está respondendo e quais conversam com ele é fundamental. Isso é possível pela identificação da posição em que os búzios caem: a quantidade de búzios abertos *versus* a quantidade de búzios fechados indica quem fala.

104 - SALES, Nívio Ramos. **Búzios:** a fala dos orixás: caídas, significados, leituras. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.Pg.: 20 e 21

Tabela de ordenação da queda das peças dos búzios com as divindades que falam seus provérbios e possíveis significados					
	Queda dos búzios	Orixá que fala	Ordem das relações com outras divindades	Provérbio	O que fala
	16 fechados	Ninguém fala.	Não é considerado uma comunicação para o consulente, mas para o sacerdote.	Os orixás e os odus têm sua sabedoria, o melhor ao sacerdote é respeitar isso.	Não é possível fazer o jogo. É melhor tentar outro dia.
1	1 búzio aberto e 15 fechados	Exu. Podem acompanhá-lo Xangô ou Ogum ou os dois.			Normalmente, é um alerta á perigos premente.
2	2 búzios abertos e 14 fechados.	Ibeji. Podem acompanhá-lo Oxóssi ou Exu ou os dois.			Normalmente se refere a estabelecimento de vínculos ou de encontros.
3	3 búzios abertos e 13 fechados	Ogum.		O morto está de pé.	Normalmente, fala sobre descontentamento o que existe e à disposição para mudança ou fazer mudar.
4	4 búzios abertos e 12 fechados	Iemanjá. Podem acompanhá-la Ibeji, Xangô ou Oxóssi ou os três.		O mar conhece todos os segredos.	Trata de reforçar que ninguém está sozinho no mundo. A prudência de pensar sua existência considerando a de outras figuras com igual poder e imaginar como conviver com elas.
5	5 búzios abertos e 11 fechados	Oxum. Pode acompanhá-la Exu.		O sangue corre pelas veias.	Normalmente, trata das dificuldades de se relacionar com uma pessoa muito proximamente.
6	6 búzios abertos e 10	Oxóssi. Podem acompanhá-lo		Da lenda surge a	Trata da necessidade da

	fechados	Xangô, Oxum ou Exu ou os três.		verdade.	vigilância, aumento da escuta para o que é dito, mas, segundo o critério de quem fala. Escutar é se deslocar de si.
7	7 búzios abertos e 9 fechados	Omolu-Obaluaiê. Podem acompanhá-lo Iemanjá, Ogum, Exu ou Oxum ou os quatro.		Onde o poço foi feito pela primeira vez.	Normalmente trata da paciência necessária para encarar algumas situações.
8	8 abertos e 8 fechados	Oxaguiã		Quem carrega o corpo é a cabeça.	Trata de mudanças impostas ou planejadas.
9	9 abertos e 7 fechados	Iansã. Podem acompanhá-la Iemanjá, Obá e Ogum.		Os inimigos se olham nos olhos.	Normalmente, trata de capacidade de enfrentar de situações difíceis.
10	10 abertos e 6 fechados	Oxalufã		Quem vence sempre chama atenção.	Normalmente, trata de falta de atenção a um ancestral, antepassado ou parente mais velho.
11	11 búzios abertos e 5 fechados	Oxumaré		A vida gira, mas a roda do mundo é maior.	Normalmente, trata de visão aberta, não se fixa nem se concentra em problemas pequenos.
12	12 búzios abertos e 4 fechados	Xangô		Quando há guerra o soldado não dorme.	Normalmente trata de assuntos ou relações mediadas por instituições de justiça.
13	13 abertos e 3 fechados	Nana Buruku. Pode vir acompanhada de Omolu-Obaluaiê.		A morte lhe anuncia uma nova vida.	Normalmente trata dos perigos da vida que exige reconhecimento/crescimento.
14	14 abertos e 2 fechados	Ossaim. Podem acompanhá-lo Oxóssi, Ogum ou Exu ou os três.			Normalmente, de que as relações demandam atenção constante.

15	15 abertos e 1 fechado	Obá.		A linguagem é arma da poesia. Na guerra, um soldado precisa de outras.	Trata-se de atenção aos assuntos efêmeros. A realidade é tão grande, que inclui o que a ludibria: a linguagem.
16	16 abertos	Orunmilá		É de pouco a pouco que se come a cabeça da preá	Trata-se normalmente de que a via está aberta.

Na tabela 10, acima, vimos como forma de visualizar melhor o que nos diz o estudioso: “O formato ou imagem formada pela caída dos búzios é fundamental na interpretação”.¹⁰⁵

O estudioso indica que, como em qualquer oráculo, o jogo dos búzios nos possibilita observar a fala do orixá que se apresenta, segundo a caracterização do tipo, pela quantidade de búzios abertos ou fechados ordenados na peneira e a relação que estabelece com os outros quinze.

É corrente no Brasil, depois que se apura qual orixá fala, que o sacerdote mantenha conversar paralela à consulta principal com esse orixá por meio de quatro búzios. As possibilidades de resposta que o orixá dá nessa conversa são cinco. Quando os quatro búzios caem abertos, a resposta é como um “sim, tudo bem”. Diferentemente, se três búzios caírem abertos e um fechado, a resposta é “não”. Outras possibilidades são dois búzios abertos e dois fechados, que o oráculo é favorável e é necessária uma oferenda específica. Se um búzio cai aberto e três caem fechados, o oráculo é desfavorável, com indicação de oferenda. Por último, quatro búzios fechados indicam um não veemente, sem a possibilidade de qualquer oferenda alterar a assertiva.

Outra característica importante do manuseio desse oráculo, ao menos no Brasil, é o caso de a queda ao definir um orixá, exigir circunscrição de conjuntos específicos de narrativas afinadas com as características da divindade estabelecida como a falante. Em 2002, quando pesquisava especificamente jogo de búzios, a sacerdotisa Suzete Paiva – Oya Agbangale, filha de Onindarewa (a francesa) - informava que a leitura do jogo era a observação da narrativa na conjuntura do presente. Isso significava para ela que qualquer alteração na ambiência do jogo

105 - SALES, Nívio Ramos. **Búzios: a fala dos orixás: caídas, significados, leituras.** 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. Pg. 22

deveria ser considerada como uma “sobrecodificação” do que se via na peneira. Um ler levantando a cabeça, como propunha o semiólogo francês Roland Barthes.

Segundo Bascom, “*compared to Ifá divining with its manipulations of sixteen palm nuts or even the casting of its divining chain, sixteen cowry divination is simple*”¹⁰⁶. Já que a matemática reivindicada exige apenas que “(...) *the cowries are cast on a basketry tray and the number of shells facing mouth up are counted*”¹⁰⁷ Dessa forma se obtém o número de imagens de cauris abertos e fechados segundo o número de peças em jogo, ou seja, “*there are only seventeen position possibles on a certain scale of (n + 1) or composition of figures ranging from zero to sixteen*”¹⁰⁸, sendo (n), o número de peças em jogo. E isso determina se a décima sétima figura aparece no início ou no final e como ela interfere no oráculo com búzios. No final das contas, isso estabelece que, se ela aparece no início, impede a abertura do jogo, o que, por sua vez, implica em inexistência final.

É o mesmo autor que admite a complexidade persistente nesse jogo com as conchas quando constata que “(...) *however, memorizing the verses using the cawries is as difficult and time consuming as learning the ones handled with the palm nuts.*”¹⁰⁹. Desse modo, o acontecimento se confirma como um evento oral. O objeto manipulado configura-se em registro importante de reconhecimento de certa tradição, sem reduzir a ocorrência do ato de memória. Nesse aspecto, Bascom (1980)¹¹⁰ e Beniste (2016)¹¹¹ diferem discretamente quanto à ocorrência social dos búzios usados no jogo. Para o primeiro, os que são usados no jogo são sempre um pouco menores do que os usados como moeda; para o brasileiro ambos são usados, sendo que um tem uma ocorrência mais ampla que o outro. Talvez isso se deva ao fato de as moedas não servirem aqui como tal e poderem ser usadas como

106 - Bascom (1980, p.): Em comparação com a adivinhação de Ifá pelas manipulações de dezesseis nozes de palma ou até mesmo por sua cadeia adivinhadora, a adivinhação com dezesseis cauris é simples.

107 - Bascom (1980, p.): os búzios sejam jogados em uma bandeja de cestaria e o número de conchas voltadas para a parte do serrilhado ou boca seja contado.

108 - Bascom (1980, p.): “há apenas 17 posições possíveis em uma certa escala de (n + 1) ou composição de figuras, que variam de zero a dezesseis

109 - Bascom (1980, p.): no entanto, memorizar os versos usando os cauris é tão difícil e demorado quanto aprender os manuseios com as nozes de palma.

110 - Bascom (1980, p.): “*The cowries shell that are used in divination are not the ones (owó eyo) that were formerly used as money, but a smaller cowry (owo ero)*”.

Tradução livre: “As conchas de búzios que são usadas em adivinhação não são aquelas (owó eyo) que antigamente eram usadas como dinheiro, mas um búzio menor (owo ero)”.

111 - Texto do Beniste: “Os búzios são denominados Owó eyo, que, em certa época, eram utilizados como dinheiro. Há outros, um pouco menores, denominados owó èrò, que são os mais usados”.

peças de trocas simbólicas. Assim se explicaria a pequena discrepância entre os dois pesquisadores, que visitaram o Golfo do Benin para fundamentar suas investigações.

Dessa forma, as peças usadas no jogo de búzios guardam sua legitimidade também por serem vinculadas ao culto de Oxalá. O registro desse fundamento comum é catalogado tanto pela tradição de Oyo quanto pela do Brasil, fato que o estudo de Bascom ajuda a entender. Em primeiro lugar, não havia só um oráculo estabelecido no Golfo do Benin nem em qualquer outra parte do mundo. Cada divindade, antropomorfizada e podia ser vista como a espiritualidade do rio, da montanha, do mar ou do metal e tinha sua forma de apontar aos seus adeptos uma orientação eficiente por meio de suas histórias.

Em algum momento, a de Oxalá se consolidou como a mais eficiente. Isso talvez se deva a associação de sua função com o processo de crucial importância, a de criação. Depois que o ciclo da vida se efetiva completamente e finda, Oxalá se interpõe ao fim, criando algo novo. Sua condição de figura da criação, se estabelece em uma circunstância de valorização da figura masculina em detrimento da feminina como ancestral prioritário e pela valorização do “ar” em detrimento da terra como elemento determinante da vida em curso, no presente. Tais elementos aparecem em várias histórias contadas pelos diversos sacerdotes entrevistados. Isso talvez tivesse sugerido que todas as divindades são, de alguma forma, derivadas de Oxalá e sua *pareja*, como se diz em Cuba, e o rito em si seja a transformação dessa energia em suas diversas possibilidades.

Para saber que variação está sendo experimentada atualmente, é necessário o rito e o culto ao patrono do rito ou ao patrono da transformação, o que se compreende estudando o xirê, festa pública tão comum às casas de terreiros disseminadas pelo país e que já foi objeto de tese defendida em outro programa. Por isso não foram observadas neste trabalho as questões relativas ao transe, mas à capacidade de ler, de entender ao mapear a significação por certa lógica interna e explicitada na articulação de certas peças e, obviamente, de falar por meio dessas peças, que se apresentam como intermediárias, também derivadas de Oxalá e compartilhadas com Oxum: os búzios.

Bascom (1969) estudou um sacerdote de ifá, que foi iniciado em Oxalá aos quinze anos. Nesse caso, segundo o pesquisador, pelo relato de seu informante, a

iniciação durou seis anos, sendo três anos para aprender o jogo e mais três para memorizar as narrativas principais, porque as derivadas nunca cessam de ser aprendidas. De início, aceitaremos que as derivadas, são, na verdade, as narrativas resultantes das interpretações do babalorixá no exercício de seu sacerdócio. Esse sacerdote, nascido em Oyo por volta de 1880, foi reconhecido no nascimento como filho de Oxalá e o seu nome traz essa lembrança:

Salako's full name is Maranoro Salako, omo Gbonka Igana. His first name means "Don't send spite" (mã rán orá). The second is his orisha name meaning "Open white cloth and hang it" (So àlà kó) at the shirine od Orishalá. It is a name given to boys who are born in a caul (àlà, òké) and who are thus identified as sacred to Orishala and destined to become his worshipers. The last three words identify Salako as a child of chief Gbonka at the town of Igana".¹¹²

E o vínculo com Oxum, por sua vez, é tratado largamente por meio de vários mitos, por meio dos quais a manutenção do jogo, no Brasil, se justifica. Talvez o fato de não haver uma confraria de manutenção dos búzios seja justificada exatamente pelo fato de seu lançamento estar associado com a manutenção do vínculo da pessoa com o seu antepassado e isso atravessar as próprias variações do oráculo por objetos e por profecias.

Compomos uma tabela que talvez mostre melhor as suas visões. Vejamos:

Tabela para relacionar as leituras de Bacom e Beniste					
Sequência	Jogada	Bacom		Beniste	
		Nome do odù	Narrativas (itàn(s))	Nome do odù	Caminho (ese)
1	1 aberto e 15 fechados	Okàràn	7	Òkànràn	5
2	2 abertos e 14 fechados	Eji Òkò	7	Éji Òkò	4
3	3 abertos e 13	Ògúndá	12	Étà Ògúndá	5

112 - BASCOM, William. IFA – Divination – Communication between Gods and Men in West Africa, Indiana University Press, 1969.

Tradução livre: O nome completo de Salako é Maranoro Salako, *omo Gbonka Igana*. Seu primeiro nome significa "Não envie despeito" (*mã rán orá*). O segundo é o nome do seu orixá que significa "Abra o pano branco e pendure-o" (*So à la kó*) no santuário de *Orishalá*. É um nome dado aos meninos que nascem em um *caul* (*àlà, òké*) e que são assim identificados como sagrados para *Orishala* e destinados a se tornarem seus adoradores. As últimas palavras do autor identificam *Salako* como filho do chefe *Gbonka*, na cidade de *Igana*

	fechados				
4	4 abertos e 12 fechados	Ìròsùn	22	Ìròsùn	5
5	5 abertos e 11 fechados	Òsé	15	Òsé	5
6	6 abertos e 10 fechados	Òbàrà	19	Òbàrà	4
7	7 abertos e 9 fechados	Òdí	18	Odí	5
8	8 abertos e 8 fechados	Eji Ogbè	49	Éji Onílè	8
9	9 abertos e 7 fechados	Òsá	19	Òsà	5
10	10 abertos e 6 fechados	Òfun	14	Òfún	4
11	11 abertos e 5 fechados	Òwònrín	13	Òwónrín	5
12	12 abertos e 4 fechados	Èjilá Seborà	8	Éjilá Seborà	5
13	13 abertos e 3 fechados	Ìka	2	Éji Ológbon	5
14	14 abertos e 2 fechados	Otúrúpòn	2	Íka	5
15	15 abertos e 1 fechado	Òfun Kànràn	1	Ogbègundá	5
16	16 abertos	Ìrètè	1	Álàáfìà	-
17 (0)	0 aberto ou 16 fechados	Opìrà	1	Não considera	0

Tabela 11

Essa tabela considera que os objetos manuseados num ou noutro procedimento na apresentam odù(s) correspondentes, mesmo que esses instrumentos de significação em ifà ocupem posições diferentes, elas são equivalentes. O que pode se alevantar como comprovação de que as combinações sofridas ou produzidas como resultado foram impactadas pelos contatos mantidos

ao longo da consolidação do jogo de adivinhação. Nessa assimilação, algumas formas e procedimentos de leituras, bem como objetos usados foram supervalorizados e outros menosprezados, dependendo da relação que mantinha com as outras formas de poder e de divulgação da tradição. Não foi diferente no Golfo do Benin, no período da chegada de Odudua à região. Nesse aspecto, Bascom e Beniste mantêm tabelas bem próximas no que tange à relação entre os búzios e as narrativas dos *odù(s)*. Posto que, para segundo Bascom, são reveladas dezessete figuras e, para Beniste, seriam apenas, dezesseis. Eles concordam, contudo, sobre a maioria das imagens que um e outro consideram como referentes aos *odù(s)*. Há ainda a distinção do que um chama de narrativa (*itàn*); e, o outro chama de caminhos (*ese*).

Sales (2007) também considera os dezesseis búzios abertos como uma referência à *Aláàfià* ou a *Orunmilá*, ao passo que vai considerar os dezesseis búzios fechados como uma indisposição das peças em falar naquele momento.

Apesar de haver assimetrias em alguns pontos entre os trabalhos dos pesquisadores e sacerdotes consultados, concordamos com Bascom, para quem o manuseio dos búzios não altera a morfologia do sistema de *Ifá*, apenas o diversifica. E essa diversidade pode não ter vindo só da África, com os primeiros homens sequestrados desse continente, que, trazidos à revelia de sua vontade, estabeleceram-se aqui, ao plantar na *terra brasilis* seus antepassados e ancestrais, como originados de componentes preexistentes, persistentes e remanescentes do jogo nessa cultura *in* África. Talvez com o aumento dos estudiosos nesse campo, se consiga determinar as contribuições.

Esses dados depõem contra a premissa com a qual esse trabalho se iniciou, quando considerava que *Ifá* não havia se consolidado ou havia sumido no Brasil. Podemos ver que, diferentemente da primeira suposição, comparando-se a morfologia, pode-se dizer que ele sobreviveu, adaptando-se às condições existentes, o que mostra que um uso eficiente de uma tecnologia não guarda o mesmo ajuste de “eficiência” para todo lugar. Às vezes, consultar as formas usadas em diferentes épocas ou lugares não só mapeia a evolução de um dispositivo oracular, mas indica, efetivamente, a técnica que ali se colocou como forma de manutenção do objetivo fundamental dessa tradição. No caso do *Ifá*, isso significa saber o que pensa o ancestral sobre certas demandas que são apresentadas aos seus descendentes.

A própria tradição acadêmica reconhece, em certa medida, a associação dos

jogos de búzios ao oráculo, desde a composição por planos estabelecida por Roger Bastide, em 1958. A descrição do sociólogo francês se estabelece em relação às quedas dos cauris e a partir do que certo orixá fala, pela qual se traçam os caminhos (ese). Tais caminhos, por sua vez, revelam a quais narrativas eles estão vinculados, compondo, dessa forma, os elos concernentes da morfologia oracular. Para as inscrições dos *odù(s)* tanto quanto para as quedas dos búzios como dos *ikin(s)* e como a ordenação do *opelê*, pode indicar o “par” ou o “ímpar” necessário para a composição do resultado importante dessa parte do procedimento.

A relação que um dos três elementos estabelece com a escrita dos *odù(s)* é a de composição do signo a partir da indicação do que traço inscreve, bem como o vínculo deles com o consulente. O que eles demonstram, ao fim e ao cabo, é instrumento do interesse do homem (por ser originada no homem e não no deus) na comunicação. O Oráculo de *Ifá*, como outros oráculos, é uma organização simbólica e social para dar respostas às demandas dos homens. Por isso essas organizações simbólicas podem assumir diversos conceitos. Por exemplo, na Europa, a sua vinculação a entes supremos será completamente dispersa. Na China, por seu turno, a vinculação não existe, por se associarem aos antepassados, às famílias e aos clãs historicamente existentes, o que lhe dá um perfil completamente laico. Já entre os árabes muçulmanos, esse perfil é não só religioso, como monoteísta, enquanto na África, no Brasil e no Caribe a religiosidade é de caráter politeísta.

É, contudo, complexo seguir a composição simbólica (estrutural) do *Ifá* para contar sua história pois, às vezes, por razões próprias do tempo - em literatura, diria por razões diacrônicas de representação do signo em dado momento - a sedimentação da informação colhida produziu alguns pontos cegos em nossa investigação. Arriscamos afirmar que isso aconteceu também, em certa medida, na pesquisa do sociólogo francês, que foi professor da Universidade de São Paulo (USP), Roger Bastide, quando não percebeu o jogo de búzios como uma derivação morfológica do sistema oracular, genericamente, e de *Ifá* especificamente. Bastide, apesar de ter composto os quatro planos que permitem estudar o funcionamento do plano oracular, como a execução do jogo de búzios, denega a importância desse procedimento para a manutenção do oráculo no Brasil.

Esse equívoco gerou um hiato no acompanhamento histórico do jogo de adivinhação. Bastide constrói uma possibilidade de teorização sociológica do candomblé, relacionando engenhosamente os quatro elementos distintivos da concepção a cada um dos ritos em planos, ilustra o plano oracular por meio dos

procedimentos para execução do *Ifá*, referenciando-o no jogo de búzios sem, contudo, ressaltar o vínculo morfológico evidente entre eles, ao contrário do que fez com a pesquisa sobre os eguns, quando sugeriu que um fim de rota para a sua pesquisa não significava o esgotamento do objeto. Observando o plano oracular, enganou-se ao sugerir o esquecimento do oráculo no país.

Tal esquecimento pairou como verdade absoluta não só sobre suas pesquisas acadêmicas, como também sobre as produzidas em campos mais abertos, como as pesquisas produzidas por sacerdotes e jovens iniciados. Esse engano talvez se tenha imposto a Bastide por um equívoco, na verdade, de ordem morfológica, conforme já indicamos. Aprofundando essa questão, observamos que o professor de sociologia estabeleceu, na sequência das quedas, uma igualdade impossível, na qual a queda dos 16 búzios abertos e a dos dezesseis búzios fechados dão no mesmo ponto e faz parecer que ambos tratam da mesma falta e/ou impossibilidade de comunicação. Desse modo se expressaria a necessidade de que o jogo recomeçasse em momento mais propício, quando isso só é verdade para a queda dos dezesseis búzios fechados (*Opìrá*). Quando todos os caurís caem abertos, a comunicação se estabelece com *Áláàfia*. Para muitos, essa figura tem a mesma representação que *Orunmilá*; ora, não é possível representar o patrono do funcionamento oracular e associar essa configuração à impossibilidade de leitura ao mesmo. Ainda que esse engano de Bastide não seja matéria clara de outros pesquisadores, como Bascom e Sales, eles indicam outro caminho: o de significar total comunicação.

Os sacerdotes entrevistados acreditam que, se Bastide se atentasse para a comparação que se produzia, talvez não afirmasse peremptoriamente que o *Ifá* havia sido esquecido no Brasil, o que foi repetido por muitos brasileiros, principalmente os que seguiam para se iniciar na Nigéria. Estes tinham que, na maioria das vezes, trazer junto com os seus *Igbá iwá* novas divindades que não eram cultuadas aqui, vinculando-se eternamente não só ao seu iniciador, mas também à terra das divindades que traziam. Os sacerdotes que utilizam o jogo de búzios contam *Eji Onilè* no lugar de *Eji Ogbé*. E isso talvez fale da necessidade de organização do culto, tratando de ouvir a terra em que se está, quando não se consegue mais distinguir quais são os antepassados da/na terra de origem, o que faz considerar que o rito de lembrança é dado no presente, com gestos mantidos e ajustados, no momento atual, em que se consulta ao oráculo.

Se a terra é vasta, cada um precisa saber de sua história nela, antes de saber

e cultivar as dos sacerdotes que fazem o culto. Talvez seja mais importante ouvir os antepassados enterrados no local onde se encontra o descendente, sentindo a terra, do que replantar infinitamente os de outro lugar, que não vieram para essas paragens pelas mesmas razões. Talvez essa seja a diferença entre a manutenção da memória por práticas ritualísticas que sofrem alterações ao longo do tempo e a memória preservada por fortes confrarias.

Há no mito de *Onilé* um apelo que pode ajudar no argumento construído por esta tese, o mito de *Onilé*, encontrado em: (PRANDI, 2001, p. 410-415):

Onilé – Onilé ganha o governo da terra
Onilé era a filha mais recatada e discreta de Olodumare.
Vivia trancada em casa do pai e quase ninguém a via.
Quase nem se sabia de sua existência.
Quando os orixás seus irmãos se reuniam no palácio do grande pai
para as grandes audiências
em que Olodumare comunicava suas decisões,
Onilé fazia um buraco no chão e se escondia,
pois sabia que as reuniões sempre terminavam em festa,
com muita música e dança ao ritmo dos atabaques.
Onilé não se sentia bem no meio dos outros.
Um dia o grande deus mandou os seus arautos avisarem:
haveria uma grande reunião no palácio
e os orixás deviam comparecer ricamente vestidos,
pois ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo
e depois haveria muita comida, música e dança.
Por todos os lugares os mensageiros gritaram essa ordem
e todos se prepararam com esmero para o grande acontecimento.
Quando chegou por fim o grande dia,
cada orixá dirigiu-se ao palácio na maior ostentação,
cada um mais belamente vestido que o outro,
pois este era o desejo de Olodumare.
Iemanjá chegou vestida com a espuma do mar,
os braços ornados de pulseira de algas marinhas,
a cabeça cingida por um diadema de corais e,
o pescoço emoldurado por uma gargatilha de madrepérola.
Oxóssi escolheu uma túnica de ramos macios,
enfeitada de plumas dos mais exóticos animais.
Ossaim vestiu-se com um manto de folhas perfumadas.
Ogum preferiu uma couraça de aço brilhante,
enfeitada com tenras folhas de palmeira.
Oxum escolheu cobrir-se de ouro,
trazendo nos cabelos as águas verdes dos rios.
As roupas de Oxumarê mostravam todas as cores,
trazendo nas mãos os pingos frescos da chuva.
Iansã escolheu para vestir-se um sibilante vento e adornou os cabelos
com raios que colheu da tempestade.
Xangô não fez por menos e cobriu-se com o trovão.
Oxalá trazia o corpo envolto em fibras alvíssimas de algodão
e a testa ostentando uma nobre pena vermelha de papagaio.
E assim por diante.
Não houve quem não usasse toda a criatividade

para apresentar-se ao grande pai com a roupa mais bonita.
Nunca se vira antes tanta ostentação, tanta beleza, tanto luxo.
Cada orixá que chegava ao palácio de Olodumare
provocava um clamor de admiração,
que se ouvia por todas as terras existentes.
Os orixás encantaram o mundo com suas vestes.
Menos Onilé.
Onilé não se preocupou em vestir-se bem.
Onilé não se interessou por nada
Onilé não se mostrou para ninguém.
Onilé recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão.
Quando todos os orixás haviam chegado,
Olodumare mandou que fossem acomodados confortavelmente,
sentados em esteiras dispostas ao redor do trono.
Ele disse então à assembleia que todos eram bem-vindos,.
Que todos os filhos haviam cumprido seu desejo
e que estavam tão bonitos que ele não saberia
escolher qual seria o mais vistoso e belo.
Tinha todas as riquezas do mundo para dar a eles,
mas nem sabia como começar a distribuição.
Olorum refletiu por um bom tempo e disse
Que seus próprios filhos tinham feito suas escolhas.
Ao escolherem o que achavam melhor da natureza,
para com aquela riqueza se apresentar perante o pai,
eles mesmos já tinham feito a divisão do mundo.
Então lemanjá ficava com o mar,
Oxum com o ouro e os rios.
A Oxóssi deu as matas e todos os seus bichos,
reservando as folhas para Ossaim.
Deu a lansã o raio e a Xangô o trovão.
Fez de Oxalá tudo o que é branco e puro,
de tudo o que é o princípio, deu-lhe a criação do homem.
Destinou a Oxumarê o arco-íris e a chuva.
A Ogum deu o ferro e tudo o que se faz com ele,
inclusive a guerra.
E assim por diante.
Confirmou Exu no cargo de mensageiro dos deuses,
pois nenhum outro era capaz de se movimentar como ele.
Mas como Exu se cobrira todo de búzios para a reunião,
e como búzio era dinheiro, Olodumare também dava a ele o patronado
dos mercados e o governo das trocas.
Olodumare deu assim a cada Orixá um pedaço do mundo,
uma parte da natureza, um governo particular.
Dividiu de acordo com o gosto de cada um.
E disse que a partir de então cada um seria o dono
e o governador daquela parte da natureza.
Assim, sempre que um humano tivesse alguma necessidade
relacionada com uma daquelas partes da natureza,
deveria pagar uma prenda ao orixá que a possuísse.
Pagaria em oferendas de comida, bebida ou outra coisa
que fosse da predileção do orixá.
Os orixás, que tudo tinham ouvido em silêncio,
começaram a comemorar, cantando e dançando de júbilo.
Era grande o alarido na corte, a festa começava.
Mas Olorum-Olodumare levantou-se pediu silêncio,

pois a divisão do mundo ainda não estava concluída.
Disse que faltava ainda a mais importante das atribuições.
Que era preciso dar a um dos filhos o governo da Terra,
o mundo no qual os humanos viviam
e onde produziam as comidas, bebidas e tudo o mais
que deveriam ofertar aos orixás.
Disse que dava a Terra a quem se vestira com a própria Terra.
Quem seria?, perguntavam-se todos.
“Onilé”, respondeu Olodumare.
“Onilé?”, todos se espantaram.
Como, se ela nem sequer viera à grande reunião?
Nenhum dos presentes a vira até então.
Nenhum sequer notara sua ausência.
“Pois Onilé está entre nós”, disse Olodumare,
e mandou que todos olhassem no fundo da cova,
onde se abrigava, vestida de terra, a discreta e recatada filha.
Ali estava Onilé, em sua roupa de terra.
Onilé, a que também foi chamada Ilé, o país, o planeta.
Olodumare disse que cada um que habitava a terra
pagasse tributo a Onilé,
pois ela era a mãe de todos, o abrigo, a casa.
A humanidade não sobreviveria sem Onilé.
Afinal, onde ficava cada uma das riquezas
que Olodomure partilhara com os filhos orixás?
“Tudo está na terra”, disse Olodumare.
“O mar e os rios, o ferro e o ouro,
os animais e as plantas, tudo”, continuou.
“Até mesmo ar e o vento, a chuva e o arco-íris,
tudo existe porque a terra existe,
assim como as coisas criadas para controlar os homens
e os outros seres vivos que habitam o planeta,
como a vida, a saúde, a doença e mesmo a morte.”
Pois então, que cada um pagasse tributo a Onilé,
foi sua sentença final de Olodumare.
Onilé, orixá da terra, receberia mais presentes que os outros.
Deveria ter oferendas dos vivos e dos mortos,
pois na terra também repousam os corpos dos que já não vivem.
Onilé, também chamada Aiê, a Terra, deveria ser propiciada sempre
para que o mundo dos humanos nunca fosse destruído.
Todos os presentes aplaudiram as palavras de Olodumare.
Todos os orixás aclamaram Onilé.
Todos os humanos propiciaram a mãe terra.
E então Olodumare retirou-se do mundo para sempre
e deixou o governo de tudo por conta de seus filhos orixás.¹¹³

Esse mito traz à vista, uma noção essencial dessa cultura, que é, como tal, um fundamento. E os fundamentos são na linguagem exercida na universidade princípios.

Por isso, se *Onilé* é orixá da terra, deve, neste caso, receber mais presentes do que os outros orixás, além de, também, receber oferendas não só dos vivos,

113 - PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Ilustrações: Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001..

como dos mortos, o que prevê que deve também ser considerada nos ritos de vinculação direta e indireta. Se *Onilé*, também chamada *Aiê*, a Terra, e a ela deve ser propiciada, isto é, cuidada, sempre para que o mundo dos humanos nunca seja destruído, é lógico pensar que a terra onde se está, onde se vive, onde se planta, onde se dança deve ser reconhecida como essa divindade, só por ser a base da vida corrente. Então, reconhecer a importância do Brasil e dos antepassados plantados aqui é um arranjo completamente razoável dentro da perspectiva iorubá ou nagô. Se isso é verdade, entender o Oráculo de *Ifá* que persistiu aqui implica considerar as formas que constituíram essa permanência. Do contrário, estaremos sempre falando de algo de fora para dentro.

2.1.6.2 – As histórias das idas e vindas entre beiras do Atlântico

Nesse ponto, a tese perseguirá as indicações de Beniste de que o jogo de búzios se consolidou no Brasil como uma das formas para a consulta ao Oráculo de *Ifá* e de que sua organização tem derivado de contatos constantes com o continente africano. Para fins de compreensão dos períodos em que se divide a história que vai do início do sequestro de homens na África, trazidos ao Brasil para o trabalho escravo, descrevemos a seguinte sequência: a) o estabelecimento de batuques como forma de expressão; b) a organização das práticas afro-brasileiras como religiões; c) o processo de iniciações dos babalaôs radicados no Brasil e/ou na África; e, d) a organização de confrarias específicas para a prática do culto à divindade *Orunmilá*.

A primeira etapa fala da chegada maciça de homens trazidos ao Brasil por interesse da metrópole colonizadora e por ação dos navios negreiros também ligados a esse mesmo interesse. Para Pierre Verger (1902-1996), fotógrafo, etnólogo e antropólogo que pesquisou a cultura africana entre o Brasil e a África, a presença dessas religiões no Novo Mundo é uma consequência do tráfico de escravos. O lastro dessa ação de ingleses, franceses, holandeses, portugueses vai, no caso do destino ao Brasil, do Senegal a Angola, passando pela contracosta africana, ou seja, por Moçambique e pela Ilha do São Lourenço (atual Madagascar). Esses homens retirados de seus povos, de suas famílias e de suas vidas sociais, conduzidos à força a navios que cortavam o oceano afora, sem esperança de retorno, destinados a terras incógnitas e obrigados ao trabalho forçado, conseguiram pela dança, pelo batuque, recompor aqui suas subjetividades, seu registro de pertencimento a um símbolo e, por meio desta reconfiguração simbólica, sua

coletividade.

Ainda segundo Verger, desde o século XVI constata-se na Bahia a presença de homens negros vindos das regiões do continente africano, com a predominância dos grupos bantu, que na África vai do Camarões até Angola, só considerando o lado Atlântico do continente. A entrada preponderante dos homens desse grupo permaneceu até o final do século XVII. É nesse período (final do século XVII), que, pelo menos, no que se refere ao destino com o estado da Bahia, a composição étnica, dos homens trazidos à força para o Brasil muda. Os navios negreiros passam a trazer majoritariamente, primeiro daometanos (*djejes*) e, depois, iorubás.

Verger separa o ingresso de africanos no país em quatro ciclos. O primeiro é o ciclo da Guiné, que se dá durante a primeira metade do século XVI, que teve essa denominação por indicar a costa oeste da África, ao norte do Equador, como a base para tal transporte. O pesquisador francês afirma que, nesse período, poucos homens foram embarcados com destino à Bahia, porque o porto ligado ao castelo de São Jorge da Mina se destinava exclusivamente ao comércio de ouro. Então, em 1600, contavam-se apenas 7.000 homens embarcados nesse porto. Nas palavras de Verger (2002):

Nesse lugar, o objeto do tráfico era o ouro. Os princípios que presidiam as trocas levaram os navegadores portugueses a trocar barras de ferro por escravos no Congo, a permutar, em seguida, com ouro tais escravos no castelo de São Jorge da Mina, realizando, assim, uma assaz brutal transmutação de ferro em ouro. (...) F. Mauro fala a respeito e assinala que: por volta de 1610-1620, para permitir à Mina o comércio de ouro em particular, comércio então em decadência, os portugueses decidiram que, a dez léguas do interior e ao longo da costa, nenhum negro seria capturado ou vendido.¹¹⁴

Ainda segundo o pesquisador francês, a necessidade de ouro para Portugal era gritante, porque, em 1580, o rei D. Sebastião havia morrido sem deixar herdeiros. Como consequência, o reino e suas possessões tinham passado às mãos da coroa espanhola e a Espanha exigia os seus impostos fossem pagos utilizando-se os mesmos metais preciosos que achava no México e no Peru e naquela época, e o Brasil era uma colônia que produzia, como recurso para a metrópole, somente cana-de-açúcar e madeira de tintura pau-brasil.

Por outro lado, as províncias dos Países Baixos haviam se rebelado contra os espanhóis e, durante a sua luta pela independência, atacavam as possessões portuguesas, consideradas, então, como sendo espanholas. Em 1637, a perda do

114 - VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos -dos séculos XVII a XIX. Tradução: Tasso Gadzanis. 4 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Castelo de São Jorge da Mina contribuiu para desordenar a economia portuguesa e provocar uma conversão total no princípio das trocas comerciais entre esse país e toda aquela região da costa africana. Assim se estabelecem as condições para o início do segundo ciclo, o de Angola e do Congo, no século XVII.

Naquela época, a predominância da importação de africanos bantos é colocada em evidência, pelo fato de haver no porto da Bahia, quando da tomada desta cidade pelos holandeses em 1624, seis navios vindos de Angola com um total de 1.440 escravos, contra um único vindo da Guiné com apenas 28 escravos.¹¹⁵

Entre 1641 e 1648, Angola permaneceu nas mãos dos holandeses, o que cortou o reabastecimento da Bahia de homens provenientes dessa região. Para Verger, essa vai ser a razão para o início do terceiro ciclo, o ciclo da Costa da Mina, pelo menos no que se refere ao estado da Bahia. Este ciclo vai até os três primeiros quartos do século XVIII. Para o estudioso, as saídas de navios dos Portos de Salvador seguiam rota diferente dos que abandonavam outros portos em direção ao continente africano, pois

O seguinte quadro mostra o movimento e suas variações entre 1681 e 1710. O número de navios carregados de tabaco, agrupados em cinco anos, eram respectivamente, para a Costa de Mina e Angola, os seguintes:

Período	Costa da Mina	Angola
1681-1685	11	5
1686-1690	32	3
1691-1695	49	6
1696-1700	60	2
1701-1705	102	1
1706-1710	114	0
Total	368	17

Em trinta anos, 368 navios carregados de tabaco foram da Bahia para a Costa da Mina, contra 17 para Angola.¹¹⁶

O que o pesquisador francês afirma com essa contabilidade é que a Bahia usou de um subterfúgio para manter o tráfico ligado aos portos que os comerciantes baianos conheciam, negociando tabaco, considerado impróprio para o comércio com a metrópole, por ser visto como de baixa qualidade ou de terceira categoria, para negociar com os holandeses - nos portos por eles dominados - em troca dos homens africanos a serem levados aos portos baianos.

115 - VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos - dos séculos XVII a XIX. Tradução: Tasso Gadzanis. 4 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

116 - Idem

Em razão da proibição feita pelos holandeses aos portugueses de fazer seu tráfico com mercadorias da Europa, Lisboa ficava fora do circuito de trocas (tabaco contra escravos), diretamente estabelecido entre a Bahia e a Costa da Mina. Daí resultou uma viva oposição de interesse entre os homens de negócio de Portugal e os da Bahia. Foram esses os primeiros germes da futura independência do Brasil.¹¹⁷

O quarto ciclo foi o da Baía do Benin, que vigorou de 1770 a 1850, incluindo aí um período do tráfico clandestino¹¹⁸, de onde veio o último grupo étnico que ingressou na Bahia, os iorubás. Foram esses fatos históricos que estabeleceram os grupos étnicos presentes na Bahia, os bantu, *dgeges* e *iorubás*. *E* indica as razões para o fato de Portugal manter o tráfico com as regiões do Congo e Angola, estabelecendo assim a presença predominante de bantos para as regiões do sudeste e sul do país.

O mesmo Verger vai informar em outro texto¹¹⁹, quando estuda a origem do sincretismo nas ocorrências de batuques que se dá por volta de 1758, quando, aos domingos, os senhores de escravos os liberavam para festejar em seus grupos, que, segundo o fotógrafo e pesquisador francês, isso se dava para aguçar as discordâncias entre os grupos diferentes ao lembrarem-se de suas rivalidades, iniciaram-se as práticas de transes públicos que culminaram no surgimento do candomblé no Brasil. Essas práticas persistem por dentro de certas organizações, pelas quais os africanos dos mais diversos grupos vão se reunir. Talvez pelos batuques de cada rito, pelas rivalidades ou imposição das instituições eclesíásticas, cada nação se vinculava a uma irmandade diferente. Assim,

A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. O Bantu de Angola formavam a “Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo”, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os Daometanos (gêges) reuniam-se em volta da devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos”, na capela do corpo santo, na Cidade Baixa. Os Nagôs, cuja maioria pertencia à nação de Ketu, formavam duas irmandades: uma das mulheres, a de “Nossa Senhora da Boa Morte”; outra reservada aos homens, a de “Nosso Senhor dos Martírios”.¹²⁰

Naturalmente, em cada Estado, as ordens assumiram características próprias e se apropriaram de parte de sacramentos específicos da Igreja Católica destinados

117 - VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos - dos séculos XVII a XIX. 4 ed. Tradução: Tasso Gadzanis. 4 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

118 - Em 1815 foram assinados tratados entre a Grã-Bretanha, Portugal e Brasil que aboliam o tráfico de homens por navios negreiros ao norte do Equador.

119 - VERGER, Pierre. Orixás na Bahia. In: CARYBÉ. **Iconografias dos deuses africanos no candomblé da Bahia** – aquarelas. São Paulo: Raízes, 1980.

120 - VERGER, Pierre. Orixás na Bahia. In: CARYBÉ. **Iconografias dos deuses africanos no candomblé da Bahia** – aquarelas. São Paulo: Raízes, 1980.

aos homens negros. Contudo, não é possível negar que ela foi o embrião da organização dos batuques ou defesas dos homens e mulheres, que assumiram os cuidados com as suas comunidades. Há muitas histórias da organização dos terreiros por se constituir. A esboçada pelo fotógrafo francês indica que, como os “batuques do século precedente permitiram aos escravos, aos libertos ou aos fugidos, assim agrupados, praticarem juntos novamente, em locais situados fora da igreja, o culto aos seus deuses africanos”. E Verger considera que nesse período, houve o surgimento da primeira casa de Axé na Bahia, provavelmente, também, do Brasil.

Entre 1808 e 1826, algumas mulheres, originárias de *Ketu* e pertencentes à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha criaram um terreiro de candomblé chamado *Iya Omi Axé Airá Intilé*. Segundo Verger (1980):

Os nomes destas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas, chamadas IyaLussô Danadana e IyaNassô Akalá (...) teriam sido as fundadoras do terreiro Axé Airá Intilé. Iyalussô Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu. A Iyanassô teria, pelo seu lado, viajado também a Ketu com sua filha e sua neta, tendo vivido em terras africanas por sete anos, quando voltou, a neta, Madalena voltava grávida e com duas crianças. Claudiana nasce no Brasil e dará a luz, aqui, a mãe Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, Oxunmiwá.¹²¹

Maria Bibiana do Espírito Santo ou, como é mais conhecida, Mãe Senhora - da qual o escritor era filho espiritual, além de outros artistas, como Carybé, Jorge Amado, Waldeloir Rego e Emanuel Araújo - é uma das mais importantes *Iyalorixás* do ciclo de mães de santo importantes da Bahia. O endereço desse terreiro se altera bastante e vai se tornar mais conhecido quando se firma no Engenho Velho, o que permite observar a coincidência com as informações prestadas por Beniste(2016).

Beniste nos informa que tal fato foi importante na consolidação do jogo de búzios no Brasil. E haveria se dado em torno das ações de Iyá Nàsó¹²², por sua vez, ligadas à fundação do Candomblé do Engenho Velho, por volta de 1820 a 1830. Essa informação serve para demonstrar que há mais histórias de idas e vindas entre Brasil e o continente africano, do que os estudos históricos têm conseguido perseguir. Para essa tese, é possível constatar a possibilidade da viagem de Iyá Nassô ter se efetivado pelo número de passaportes já emitidos no Brasil para que as pessoas fossem à África naquele período.

121 - VERGER, Pierre. Orixás na Bahia. In: CARYBÉ. **Iconografias dos deuses africanos no candomblé da Bahia** – aquarelas. São Paulo: Raízes, 1980.

122 - O dicionarista de iorubá José Beniste grafa o nome de uma das primeiras *iyalorixás* baianas dessa forma.

A terceira fase de consolidação da cultura africana se deu após o fim da Segunda Guerra Mundial e se aprofundou com o processo de luta pela independência nos países africanos que se generaliza no período pós-independência. O próprio Pierre Verger constata uma evidência das mudanças em curso. Exemplo disso é que ele próprio se iniciou no candomblé do Brasil, por volta de 1946, com Mãe Senhora, do Engenho Velho. E sete anos depois, em 1953, vai ao Benin cumprir os ritos requeridos para se iniciar-se como Babalaô.

Não conseguimos identificar uma irmandade de mulheres ou de homens voltada exclusivamente para o estudo dos riscos e a manutenção das narrativas que falassem dos processos vinculados aos fenômenos dados em uma terra com as características existentes no Brasil. Talvez, quando se fale do possível esquecimento do Oráculo de *Ifá* no Brasil, se faça, na verdade, referência à ausência dessas confrarias que tomaram para si o trabalho de manter o estudo dos babalaôs e organizar tais narrativas. Isso porque, quando os babalaôs contam que a chegada – ou retorno — de *Ifá* ao país se dá com a vinda de estudantes africanos dos mais diversos países do Golfo do Benin, referem-se, efetivamente, à chegada da organização de cultos que salvaguardam a prática organizada pelos babalaôs dessas mesmas regiões. E isso tem se confundido com a prática oracular, porque o sacerdote, obviamente, é um agente muito importante na manipulação das peças.

Foi a constatação dessa mesma aglutinação de compreensão de que *Ifá* é a sociedade/confraria de babalaôs e os procedimentos de sua execução, que exigiu que essa pesquisa desse uma maior atenção para a importância do papel do babalaô no jogo. Dito de outro modo, o que tinha sido, em grande parte da pesquisa, um obstáculo para o desenvolvimento deste trabalho, quando foi mais detidamente perscrutado foi tido como a solução para a composição do vestígio da história de *Ifá* no Brasil. Isso porque, na medida em que compreendemos que considerar a leitura o signo não quer dizer ignorar os outros agentes, conseguimos perceber que a história do *Ifá* no país passava por uma contradição antiga do oráculo, na qual a consideração de que os responsáveis pela manipulação das peças faladoras, são, em certa medida, também integrantes do sistema, observação essa que confere sentido e perspicácia para a definição estabelecida pela UNESCO para o oráculo. Essa compreensão possibilitou poder seguir os passos de quem estuda para ouvir as peças.

Quando esta tese tentou compor uma definição para *Ifá* no trecho acima, afirmamos que as palavras divinação e adivinhação não eram usadas

simultaneamente à toa. Isso se devia a uma contradição do próprio sistema, no qual, talvez, somente os egípcios tenham estabelecido fronteiras nítidas, distinguindo os tipos de oráculos segundo a preponderância, no que se referem aos papéis desempenhados pelo sacerdote e pelas peças. Isso é de grande importância, pois, se o sacerdote é mais importante que as peças, temos um oráculo do tipo profético ou mediúnico e se, ao contrário, as peças são a voz relevante, teremos um oráculo do tipo mecânico.

O que vai acontecer no Brasil, contudo, é decorrente de um fenômeno transcontinental, no qual um africanismo poderoso recobra um alinhamento do que se acostumou denominar “diáspora” à cultura africana. Dessa forma, salvavam-se dois coelhos – o sistema das peças e a confraria dos babalaôs– com uma perspectiva só: a do tradicionalismo africano, cuja defesa fará ressurgir em Cuba um tradicionalismo mais tradicional do que a prática cubana consolidada, por exigir que os aspirantes a babalaôs sejam confirmados em países africanos ou nas comunidades africanas da Nigéria.

A outra variável dessa mesma perspectiva é que um babalaô que defende a perspectiva tradicional africana, coloca-se, ainda, como leitor ou intérprete do *Ifá*, e não como um profeta. Em outras palavras, mantém-se intacta a técnica do oráculo. Trata-se de uma estratégia perspicaz, mas que só tem efeito se houver um sistema muito bem consolidado, como o do candomblé brasileiro. Nele, o babalaô já era considerado, apesar cumprir outras funções também importantes que, por alguma razão, foram indicadas como masculinas: a de execução dos sacrifícios destinados às oferendas e a condução dos batuques nas festas públicas. Não sabemos se há precedentes na África, mas no Brasil – e, talvez, em Cuba – os babalaôs atuavam – e atuam – como averiguadores do fluxo de vínculo do descendente ao seu antepassado e estabeleciam o que é necessário fazer para que essa relação se mantivesse na condição adequada ao bem viver daquele que busca o oráculo.

Ao controlar um dos princípios de restauração do fluxo de axé, o sacerdócio do babalaô não só observava, por meio do oráculo, o reconhecimento da narrativa, como também prescrevia o que fosse necessário – ou não – para o (re)ajuste do vínculo entre descendente e antepassado, ou, se preferirmos, entre fases da narrativa de um mesmo ancestral.

Talvez seja por isso que todo estudo de *Ifá* da década de 1980 para cá, em Cuba, no Brasil ou, principalmente, nos Estados Unidos se atenha à perspectiva cultural como a base do entendimento do que seja esse oráculo. Essa análise

considera os *itàn(s)*, mas não o procedimento que rememora tal narrativa, o que observamos de forma diferente, pois, ao se considerar o mito sem dar a atenção devida ao rito, promove-se a desorganização do sistema, porque o rito é *per se* gesto mnemônico. São os conjuntos de atos ritualísticos que revelam de qual tradição vem nesse ou naquele procedimento. É por meio desses atos que as narrativas assumem uma ou outra versão como a central. Alguns pesquisadores em Cuba chegam a afirmar que *Ifá* é, antes de tudo, uma filosofia e sua base são as narrativas ou *itàn(s)*. Isso retira o processo de consulta e o sistema de operação da condição de objeto de entre o babalaô e o consulente, o que pode justificar o grande número de trabalhos divulgando, difundindo e (re)interpretando os *itans* como base de sustentação das práticas dos babalaôs. Ao se normatizarem as práticas de *Ifá*, como as de condutas dos babalaôs, ficam, na verdade, excluídos todos aqueles que atuam na leitura dos códigos por outras tradições.

Nesse sentido, talvez, as confrarias de sacerdotes do Oráculo de *Ifá* tenham sido as que por último se organizaram no Brasil, considerando os planos sacerdotais do *candomblé* descritos por Bastide (1958). E, se houve uma alteração no cenário das religiões africanas no Brasil na década de 1980, ele está intrinsecamente ligado com a reivindicação de ogãs, compromissados com uma grande quantidade de terreiros, alguns conhecedores dos toques que levavam os descendentes a dançarem carregando seus antepassados, outros conhecedores de partes intrincadas dos *itàn(s)* e outros, ainda, conhecedores do que deve ser oferecido a cada caminho traçado, além do reconhecimento e da vinculação de cada sacrifício ao que se pretende com ele.

O fato de não se conhecer confrarias de babalaô dificulta, mas não impede o registro dos babalaôs que atuaram como praticantes do oráculo no país. Esse saber, aqui e em Cuba, apresenta um procedimento de guarda diverso do consolidado nos países do oeste da África. Antes de seguir, devemos fazer certa regressão. É sem discordâncias que se reconhece Mariniano Eliseu Bonfim (*Ajimúdà*), também conhecido como *Ojé L'adê*, como um babalaô importante na história do *candomblé* da Bahia. Ele viveu entre 1859 e 1943, por 84 anos. Destes, onze foram vividos na Nigéria, de onde voltou babalaô. Foram mais ou menos (57) cinquenta e sete anos de dedicação ao culto de *Orunmilá*, conforme informa Júlio Braga (BRAGA, 2017). Para esse pesquisador baiano, as leituras de Martiniano em Lagos sobre as tradições iorubás serão valiosas na organização de procedimentos de memórias e de distribuição de títulos aos participantes importantes dos terreiros, além de

possibilitar ao babalaô entrar em contato com um vasto corpo literário de tradição oral, os *ìtàn(s)* de *Ifá*. Tais leituras possibilitam que ele se familiarize com a estrutura de organização da memória dos antepassados o que, por sua vez, e que lhe permitirá, conseqüentemente, recriar os títulos de Obá de Xangô¹²³. Muitos pesquisadores e babalaôs se baseiam na informação de que Martiniano não iniciou nenhum outro babalaô que pudesse substituí-lo, como elemento para argumentarem em favor do esquecimento da prática oracular de *Ifá* no Brasil. Outro babalaô conhecido foi Felisberto Américo Sowzer (ou Benzinho Bambose), filho de Maria Júlia Andrade Sowzer, nascido em julho de 1877, em Lagos, Nigéria, onde foi criado, e neto de Rodolfo Martins de Andrade, (Bamgbosè Obitikò). Este último, veio para o Brasil com o sobrenome Sowzer (corruptela de Souza), casou-se e teve três filhas: Caetana, Irene e Regina. Foi um dos mais importantes babalaôs do Rio de Janeiro até falecer em 1940¹²⁴.

O Babalaô Felisberto Américo Sowzer, neto de Bamgbosè Obitikò, tornou-se uma das figuras de maior importância na consolidação das religiões afro-brasileiras, no Rio de Janeiro. Assim teve participação especial na constituição da Pequena África, ao transitar entre a Praça XI, Saúde, Gamboa e Santo Cristo, ao lado de nomes como João Alabá, Cipriano Abedé, Tia Ciata e outros.¹²⁵

Felisberto é descendente direto de Bamgbosè Obitikò e das histórias do Terreiro de Engenho Venho, que contam as idas e vindas de Iya Nassô a/da África e de organização do jogo de búzios na forma como funciona atualmente, como informa Olaigbo (2019):

Benzinho Bambose morreu no Rio, em 1943¹²⁶, com 66 anos de idade, tendo mais tarde seu corpo sido transferido para Salvador no mesmo cemitério onde seu avô foi enterrado na Igreja do Pelourinho. Seus descendentes, Caetana e Irene, abriram casa em Salvador; Regina de Yemonja ficou no Rio e abriu sua casa, em Santa Cruz da Serra, o Ilê Axé Iya Omi, na Baixada Fluminense em Duque de Caxias, em 1957, ficando à frente até o seu falecimento. Os Bambose possuem grande expressão e

123 - **Obá de Xangô** - Título honorífico do Candomblé criado no Axé Opó Afonjá, por Mãe Aninha, em 1936, com a ajuda de Martiniano. Esses títulos honoríficos de doze Obás de Xangô, reis ou ministros da região de Oyo, são concedidos aos amigos e protetores do Terreiro. Distribuídos da seguinte forma: **Corpo de Obás - Ministros de Xangô** Aos Obás foi entregue o destino civil do Terreiro. Doze Obás: 1) Da direita: *Obá Aré*; *Obá Kankanfô*; *Obá Odofim*; *Obá Arolu*; *Obá Telá*; *Obá Abiodun*. 2) Da esquerda: *Obá Onikoyi*; *Obá Olugbom*; *Obá Onanxokum*; *Obá Eleryim*; *Obá Aressá*; *Obá Xorum*.

124 - BARCELOS, Marcos A. Histórias da Pequena África – Benzinho de Bamgbosé. In.: Barcelos Marco A. Blog Consciência tranquila. Rio de Janeiro, 29 abr. 2014. Disponível em: <https://www.conscienciatranquila.com/single-post/2014/04/29/HIST%C3%93RIAS-DA-PEQUENA-%C3%81FRICA-Benzinho-de-Bamgbos%C3%A9>. Acesso em: 06 fev. 2019.

125 - Idem

126 - Apesar de o historiador apresentar a data de 1943, mantenho a de 1940 como sendo a mais consistente.

sobretudo reconhecimento em razão de seus descendentes serem muito atuantes no meio religioso com a distinção de serem iniciados dentro deste ãse poderosíssimo, realizando suas obrigações, de preferência entre si. Sendo a família biológica do Candomblé, de maior número de integrantes, transformaram o importante título Yorubá, em uma denominação marcante representativa de rica linhagem familiar, a Família dos Bamgbose.¹²⁷

Em 1905, foi publicada matéria na Gazeta de Notícias, assinada pelo jornalista João do Rio, que reforçou a importância da atuação da família Bamgdosé na cidade. O jornalista carioca refere-se a Felisberto pelo apelido de “Benzinho”, e o descreve como “um terrível feiticeiro”, cujo avô, “o ilustre Bamboché”, era descendente de “uma dinastia bem relacionada com as potências ocultas”. Felisberto transmitiu o conhecimento para seus filhos, que o repassaram para o sobrinho, Waldir Sowzer¹²⁸, babalaô herdeiro desse *igba odù*.

Com uma história dessas, como ainda ecoa a ideia de esquecimento? Há na tradição de *Ifá*, que vigora no Brasil, também trazida da África, continente, com o qual o contato nunca se esgotou para as comunidades de terreiro da Bahia e do Rio de Janeiro, uma preferência pelo uso dos búzios. E a família *Bamgdosé*, que compõe essa organização de quedas em que os *odù(s)* podem ser convidados a falar por meio dos búzios, o *Bamgdosé Obíticó*, o primeiro a chegar ao Brasil.

Obviamente, com base nesse mergulho à história do candomblé requisitado pela banca de qualificação desta tese e sugerida pelas brincadeiras do professor José Beniste, quando, em algumas das muitas conversas que tivemos, inquiria esta pesquisadora, dizendo “você quer conhecer a história pura de *Ifá*? Eu não sei. Isso tem que ser perguntado aos africanos”. Isso porque, ele não se considerava babalaô, pelo fato de só saber jogar búzios. Por isso, se precavia, afirmando: “eu não sou babalaô, sei só jogar búzios. Assim, eu só sei contar essa história dentro de outra. Só sei a história de *Ifá* dentro da história do candomblé. Ai você vê se conta a história de *ifá* no Brasil ou não”. E conta. Em tudo isso, podemos afirmar que o que se reivindica para reconhecimento da prática de *Ifá*, denunciada como esquecida no Brasil, é a importância das confrarias de babalaôs, a preponderância do culto de Orunmilá sobre os demais ritos e a de Odudua sobre Oxalá. Isso foge do tema,

127 - OLAIGBO, Odé. Bamgbose – uma família de muita sabedoria, conhecimento e tradição no candomblé. **Blog Candomblé – o mundo dos orixás**. 23 ago. 2011. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/08/23/bamgbose-uma-familia-de-muita-sabedoria-conhecimento-e-tradicao-no-candomble/>. Acesso em 06 fev. 2019.

128 - CASTILLO, Lisa Earl. Xangô e *Ifá* na trajetória de Bamboxé Obítiko e seus descendentes. In: RAMOS, Cleidiana et al. **Blog Flor de dendê**. Salvador, 27 dez. 2017. Disponível em: <http://flordedende.com.br/especial-xango-e-ifa-na-trajetoria-de-bamboxe-obitiko-e-seus-descendentes/>. Acesso em: 06 fev. 2019.

portanto; diremos somente que uma religião politeísta não é um lugar apaziguado em relação às disputas por hegemonia. Há disputa pela síntese de cada tempo e dos significados produzidos por cada uma das culturas, tanto entre os vitoriosos quanto entre os considerados submetidos. Dessa forma, o politeísmo não é uma categoria decorativa de indicação de multiplicidade amorfa. Ela se dá pelo registro de pontos de tensões e de encontros de forças diferentes se indispondo uma com a outra na composição de sentido ao tempo presente. Por isso, é necessário considerar que as relações que vão se estabelecendo, na medida em que uma mudança, principalmente, de reconhecimento de uma ou outra figura que se produz por engajamentos.

Se a proposta de relação for hierarquizada de forma normatizadora, se nela não houver uma disposição de escuta para a certeza do outro, para a experiência – que seja a ritualística – do outro, para a versão da história do outro, o discurso que defende essa relação hierarquizada nega o outro, mesmo apresentando uma diversidade categorizada – ou ilustrativa – cai no vazio e erige daí, novamente, uma noção de verdade que busca normatizar as visões, os processos e os corpos, dando solução assertiva para um problema inscrito em conjuntura provavelmente diferente, a de vida do descendente.

O passado não se insere no presente, trazendo inteiramente o seu centro significativo, nem o sentido é meramente um sinônimo para o conceito relacionado a imagem significante. O sentido é feito, se for possível, relacionando o que é trazido do passado com as impressões e percepções do presente. Ele é um resultado, por isso bem próximo dos que os babalaôs, dedicados à leitura das peças, designam de interpretação. Ele exige o ato de leitura não só das peças, como delas inseridas no presente. E uma leitura complexa, gera um sentido denso. Exposto na construção do sentido com inclusão dos corpos que manuseiam peças e inscrevem códigos é fundamental para a transição de uma experiência a outra. É necessário abrir o presente, vê-lo o mais inteiramente possível, senti-lo por meio das impressões dos homens imersos absolutamente em seus signos, diante das narrativas que considerem o mundo subjetivo destes homens do/no presente. Caso isso não ocorra, a sua inclusão na perspectiva simbólica – lembrada – não se efetivará por uma vinculação motivada por respostas às demandas de sua vida corrente, mas sim por uma lógica arbitrária, prescritiva e que (re) institui o aleamento.

Nesse sentido, não podemos seguir, sem dizer que desconsiderar a história do Terreiro do “Engenho Venho”, criado nos idos de 1820, passando pela do

“*Gantois*” e indo ao “*Axé Opô Afonjá*”, que ainda batuca no coração da religiosidade de axé no Brasil, é negar a forma como a experiência de vinculação entre descendentes, antepassados e ancestrais se consolidou por aqui. Ao mesmo tempo que é uma afirmação de uma incapacidade que dizem ser as nossas, de movimentar nossa cultura, movendo o signo do que somos, de cantar a nós mesmos e ao lugar aonde essas manifestações e encantamentos se dão. Em última instância, é negar a nossa capacidade de ouvir a nossa terra. Ninguém pode ouvi-la, senão nós. Nem europeu nem africano; nem português, inglês, beninense, cubano e nem nigeriano. Se ainda não ouvimos o seu canto, coloquemos o pé na terra, a cabeça na terra, o ouvido na terra. Nessa posição, desenhemos nela. Esse traço será o nosso signo.

Esse será o nosso signo, independentemente de o *Ifá* não ter sido esquecido no Brasil. Como esta tese demonstra, os seus vínculos com a África nunca foram desfeitos, já que se pode observar em várias casas de terreiro o trânsito de pessoas, símbolos e ritos entre as terras de um e do outro lado do Atlântico. Houve, nas décadas de 1970, 1980 e 1990, uma valorização da consulta praticada por babalaôs iniciados por outros babalaôs africanos de origem nigeriana, beninense ou cubana.

Sabe-se que babalaôs estrangeiros vieram viver no Brasil, e que a maioria veio para completar seus estudos no país desde o fortalecimento das relações diplomáticas por meio de ações de intercâmbios entre países da América do Sul e outros do continente africano. O motivo sempre foi nítido: persistem fortes laços culturais. Há aqui uma quantidade importante de angolanos, de beninenses, nigerianos e, de ganeenses, que influenciam a divulgação de uma cultura oracular no Brasil. Eles foram distribuídos por todo o país. E, no Rio de Janeiro, as presenças mais sentidas são as dos beninenses, cubanos e nigerianos.

Os beninenses estão presentes no país. E, ao mesmo tempo que se pode afirmar que deve ser o contato mais longo entre os países com os quais o Brasil troca esse tipo de símbolo, não é fácil riscar no chão a recente história de entrada dessa tradição oracular no país. Encontramos durante a pesquisa um ou outro babalaô disperso, que não sabe ou não quer contar a história. O fato é que a tradição do oráculo beninense – ou *Fá* – persiste entre os praticantes e sacerdotes que fazem consulta ao *Ifá*, geralmente, *babalorixás* ou *iyalorixás* provenientes da nação *dgeges* dão preferências a serem iniciados em *Ifá* por africanos vindos dessa região da África. E, por mais que os componentes dessa nação falem pouco sobre a sua história e tenham se integrado bem às tradições nagôs, de *Ketu*, eles se movimentam no sentido de reivindicar a história de sua tradição e de sua língua

litúrgica, o *fongbé*.

Por sua vez, os cubanos têm uma história mais consistente, considerando a nossa dificuldade em dialogar com a própria América do Sul. Esse país da América Central divide conosco uma tradição de composição do povo e das tradições simbólicas bem semelhante. No período do tráfico de homens do continente africano para o trabalho escravo, os ciclos, de acordo com a historiadora cubana Carmen Barcia, foram parecidos com os indicados pelo fotógrafo franco-brasileiro Pierre Verger. As formas como o culto ao antepassado se desenhou lá, com a *santería*, *regla de ocha* e *ifá creollo*, e, aqui, com a umbanda, o candomblé e os ritos próprios de cada sacerdócio e nação e o jogo de búzios permitem uma compreensão desse fenômeno, por meio do signo – dos *odù(s)* – das narrativas, das interpretações e das oferendas, o que nos aproxima muito.

No Brasil, inclusive, encontra-se uma tradição de *Ifá* cubano. É corrente reconhecer que essa tradição entrou de forma definitiva no país, ou seja, com a iniciação de babalorixás e ogãs brasileiros – inclusive com a iniciação da primeira *apetebi*¹²⁹ -, com a chegada ao país de Rafael Zamora – ou Zamoura – Diaz, em 1991. Segundo Capone (2011):

Zamora, um ex-jornalista da TV cubana, tinha vindo ao Brasil em 1991 com o projeto de fazer um documentário sobre as “religiões africanas” em Cuba e no Brasil. Casado com uma jornalista carioca, Zamora estabeleceu-se no Rio e organizou, em 1992, a primeira cerimônia de awo fakan e de kofá, seguindo a tradição cubana de Ifá. Entre os membros deste primeiro grupo de iniciados estava Adilson Antônio Martins, sua esposa, Lúcia Petrocelli Martins (que se tornou a primeira *apetebi* brasileira segundo a tradição cubana) e Alberto Chamarelli Filho.¹³⁰

Como informa Stefania Capone (2011), Rafael era camarógrafo (jornalista responsável pela captura de imagens) de uma TV pública em Cuba. E alguns entrevistados em Havana afirmaram que ele chegou a acompanhar Fidel Castro em muitas de suas viagens, mas foi na capital do país, que conheceu Solange Bastos, uma repórter da extinta TV Manchete, por quem se apaixonou e a acompanhou no seu retorno ao Brasil. Em Havana Velha, parte antiga da cidade onde vivia, Rafael deixava mãe, ex-esposa e um filho. Rafael chega a trazer seu filho ao Brasil, que, vai embora quando o pai é morto. Rafaelito hoje é babalaô nos Estados Unidos.

129 - Apetebi

130 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114.. Acesso em: 23 de dez.embro de 2018.

Segundo Adilson Martins (2012), pesquisador e babalaô fluminense, Zamora teria sido iniciado no culto de Orunmilá pelas mãos de Rafael “Pipo” Hernandez, *Omó Odù Obeká*, quando tinha nove anos de idade, recebendo o nome de *Ifá Bii*” *Awo Orunmilá Omó Odu Agundakete*. Este se mostrou um informante importante, já que ele próprio fora iniciado por Zamora.

Foi Martins também quem forneceu mais duas informações importantes. Primeiramente, em seu livro (Martins, 2012)

(...) 1992, no dia 20 de março, no Sítio Saint Germain, localizado na Rua Rodrigues Campelo, 42, em Campo Grande, Rio de Janeiro, Zamora reunia um grupo de iniciados constituído de sete pessoas, dentre as quais apenas uma de sexo feminino, que viria a ser a primeira apetebí consagrada em terras brasileiras.¹³¹

Essa pessoa do sexo feminino à qual o texto se refere é Lucia Petrocelli Martins com nome de *Omó Obatalá* e *Omó Odu Ogbeyonu*, é a esposa do pesquisador.

A segunda informação de grande relevância que Martins forneceu é que um dos sete componentes desse grupo, Alberto Chamarelli Filho, *Omó Xangó/Awafakan omó Odu Osarete*, chegou a ir a Cuba em companhia de Zamora para ser confirmado na *Regla* cubana, o que permitiu, no retorno ao país, ser conhecido como babalaô *Ifálade Omó Xangó Omó Odu Odisá*, o que confirma a presença em solo brasileiro dessa tradição *creolla* do *Ifálfá* cubano.

Rafael Zamora Diaz, que foi fundador e presidente da Sociedade de Ifá e Cultura Afro-cubana no Brasil, nasceu em Cuba em 1959 e foi morto em 21 de fevereiro de 2011, no Cosme Velho, bairro da capital do estado do Rio de Janeiro, deixando uma tradição de *Ifá* plantada no país. Isso porque, apesar de Adilson Martins ser iniciado por babalaô africano, como muitos outros, o Babalaô Alberto Chamarelli Filho, *Omó Shangô Àláàfin Oyo*, *Awó Ni Òrúnmilá Ifá Ladê*, *Omó Odu Odisá Odiso*, segue atuante com o seu Grupo de Ifá em São Conrado, bairro da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro como, ainda, indica Capone (2011):

Em agosto de 1992, Rafael Zamora (Awó ni Orunmilá Ifá Biyi Omó Odù Ogunda Keté) iniciou em Cuba o primeiro babalao brasileiro, Alberto Chamarelli Filho. Anos depois, Adilson Antônio Martins completou sua iniciação em Ifá com um babalawo nigeriano, Adisa Arogunda de Adekunle, recebendo o nome ritual de Babalawo Ifáleke Awó ni Orúnmilá Omó Odu Ogbe-Bara¹⁶. Hoje, vários babalao cubanos moram no Rio de Janeiro e têm criado ramos (famílias religiosas de Ifá segundo a tradição cubana)

131 - MARTINS, Adilson. **As Mil vVerdades de Ifá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

nesta cidade.¹³²

Quanto aos nigerianos, há indícios de que o Brasil tenha passado a ser uma rota importante de retomada de contato com a diáspora africana dispersa nas três partes do continente americano. Isso é mantido, principalmente, pelo fluxo de estudantes proveniente da Nigéria. O contexto histórico, situa-se em 1970 o início se dá com o aumento das relações diplomáticas daquele país com o Brasil. A Nigéria se tornou independente em 1º de outubro de 1960, passando a ser a República Federal da Nigéria. É uma república constitucional federal que compreende 36 estados e cuja capital do país desde 1991, Abuja, foi fundada em 1980. Outra cidade importante da Nigéria, Lagos, que foi a capital até 1991, é maior cidade do país e segunda do continente africano, ficando atrás somente do Cairo, no Egito. Em 2009, a população nigeriana era de 140 milhões de pessoas. Ou seja, um país com uma população importante e com uma rede de vínculos históricos com muitos países.

Logo depois da independência, irrompeu uma guerra civil no país com uma quantidade de mortos sem precedentes, mas os historiadores ainda devem uma história mais atenta às forças políticas que instigaram esse acontecimento. De acordo com Capone (2011):

A Guerra Civil da Nigéria, também conhecida como Guerra de Biafra, foi um conflito de origem étnica, religiosa e política causado pela ação separatista de uma região o sudeste da Nigéria do resto do país. Iniciada em 6 de Julho de 1967, a guerra chegou ao fim em 13 de Janeiro de 1970, com a derrota da República de Biafra e um saldo de mais de 2 milhões de mortos.¹³³

Segundo historiadores, a Guerra de Biafra está presente na memória de todos os segmentos da sociedade nigeriana. A poesia, a música e as artes plásticas também são influenciadas até hoje pela guerra. Finda a guerra, em 1970, a Nigéria estabeleceu as suas relações exteriores com muitos países, inclusive com o Brasil. É uma diplomacia feita em nome do petróleo, um dos principais produtos dentre os exportados pelo país africano.

132 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*. **Revista Pós Ciências Sociais**. v. 8, n. 16, , 2011. Disponível em localização: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114. Acesso visitado em: 23 de dezembro de 2018.

133 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*. **Revista Pós Ciências Sociais**, . v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114.. Acesso em: 23 de dez.embro de 2018.

Antes mesmo desse período, jovens que participavam da luta pela independência saíam do país, procurando se esconder ou se capacitar para melhor servir ao país. No Brasil, a Nigéria vai favorecer a troca de contato com as comunidades tradicionais, estimulando e promovendo visitas de brasileiros a Nigéria, além de cursos de línguas, principalmente, o iorubá. É novamente Capone que nos ajuda a aprofundar a pesquisa histórica:

Em 1959, a primeira cadeira de ensino do yorubá na Bahia foi criada no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Esta cadeira foi ocupada por Ebenezer Latunde Lashebikan, um professor vindo especialmente da Nigéria. Como previsto, muitos membros do candomblé compareceram a esse curso, que desde 1965 começou a ser oferecido regularmente no CEAO. Em 1974, foi assinado um acordo entre o governo brasileiro, a Universidade Federal da Bahia e a prefeitura de Salvador, para lançar um programa de cooperação cultural entre o Brasil e vários países africanos, que visava, entre outras coisas, o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros.¹³⁴

Capone corrobora com o que conta Abimbola: que, esse novo contato com a África, materializada pelo ingresso dos estudantes, dá-se pelo interesse na língua iorubá. O acordo de cooperação cultural entre o Brasil e os países africanos facilitou a vinda ao Brasil de vários nigerianos, como estudantes, ou, também, como professores de língua iorubá. Foi o caso, em 1976, de *Olabiyi Babalola Yai*, “un lecturer” no Departamento de Letras africanas da Universidade de Ifé, que esteve no Brasil [...] como professor de língua yorubá na Bahia” (ABIMBOLA, 1976b, p. 619)¹³⁵.

O que é constatado por Abimbola foi percebido também nesta Universidade, por meio do curso “Falas do mundo”, uma pequena experiência cadastrada aos projetos de extensão da UNIRIO, vinculada ao processo de consolidação desta tese, já avaliados nos relatórios pertinentes. Por meio desse projeto de curso de idioma, percebemos que os iniciados no candomblé dão grande importância aos cursos da língua iorubá. E isso já se dava, em função de uma demanda reprimida de contato com o idioma litúrgico dessas comunidades, de forma organizada e por estudiosos da área, o que efetivamente configurava-se como um problema sociológico, definido por Abimbola como um “problema linguístico” (ABIMBOLA, 1976b, p. 634).

Assim, os cursos de iorubá se multiplicaram, como conta Capone (2011):

Os cursos de língua yorubá rapidamente se multiplicaram, marcando

134 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, . v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114,. Acesso em: 23 de dez.embro de 2018.

135 - ABIMBOLA, Wande. *Ifa divination poetry*. Nok Publishers, New York, 1977.

presença em várias cidades brasileiras, especialmente São Paulo e o Rio de Janeiro. Em 1977, a Universidade de São Paulo (USP) e o Centro de Estudos Africanos organizaram o primeiro curso de língua e cultura yorubás, no departamento de Ciências Sociais. Durante dez anos, mais de seiscentos alunos, na maioria pais e mães-de-santo de candomblé, frequentaram esse curso.¹³⁶

Enquanto oficialmente ensinavam iorubá, esses estudantes nigerianos começaram a dar aulas sobre os rituais dos orixás. Já na década de 1970, um grupo de estudantes nigerianos radicados no Rio de Janeiro, liderados por Benji Kayode Kamolafe, então estudante de medicina, iniciava, segundo Adilson Martins, a primeira turma de babalaôs de tradição nigeriana. Em (MARTINS, 2012) esta também indicado que outra turma de iniciados foi formada por Kayode e Richard Yinka Alabi Ajagunan, em 1978.

Capone, seguindo o seu caminho de entrelaçamento com a vinda de estudantes nigerianos ao Brasil e a participação destes em curso de iorubá, também fornece informações sobre isso, ao afirmar que,

O primeiro Curso de Cultura Afro-Brasileira foi organizado no Rio de Janeiro em 1976 por Ornato José da Silva, um babalorixá e autor de livros sobre o candomblé. Ele trabalhou em conjunto com um jovem nigeriano, Benjamin Durojaiye Ainde Kayodé Komolafe (**Benji Kayodé**), que, na época, era estudante de medicina na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Kayodé se apresentava como um awó recém chegado da Nigéria. Este primeiro “curso de base para a formação de seminaristas [sic] nos cultos afro-brasileiros” foi realizado na Congregação Espiritualista Umbandista do Brasil (CEUB). Entre a primeira leva de alunos, estavam duas grandes figuras que contribuíram com a difusão deste tipo de cursos no Rio de Janeiro: Ruth Moreira da Silva e José Beniste. Foi também em 1976 que a Sociedade Teológica Yorubá de Cultura Afro-Brasileira foi fundada, sob a direção de Eduardo Fonseca Jr. Jornalista de profissão. Fonseca organizou a primeira Semana de Cultura Afro-Brasileira nesse mesmo ano, contando com a presença do embaixador da Nigéria, Olajide Alo, que, em seu discurso de encerramento, enfatizou a importância de tais iniciativas para o desenvolvimento das relações entre a África e o Brasil.¹³⁷

Depois dos cursos dados em São Paulo, alguns estudantes mantiveram um trânsito entre o Brasil e a Nigéria, dentre estes, Baba King ou Siriku Salami, que vai para São Paulo, conforme indicado no site do centro de divulgação:

O *Bàbálórìsà Adesíná Síkírù Sàlámi*, o Babá King, filho de uma importante linhagem real, nasceu na cidade de *Abéòkúta*, no Estado de *Ògún*, na

136 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114. Acesso em: 23 dez.2018.

137 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114. Acesso em: 23 dez.2018.

Nigéria. Sacerdote iorubá há décadas, reside no Brasil desde 1983. Formado em Administração de Empresas, Babá King concluiu o Mestrado em 1993 e o Doutorado em 1999, ambos em Sociologia, pela Universidade de São Paulo. No Brasil, Babá King fundou em 1988 o Centro Cultural Oduduwa, o Oduduwa Templo dos Orixás e a Editora Oduduwa.¹³⁸

Para o sociólogo paulista Reginaldo Prandi (1998), isso vai acontecer junto com uma africanização da cultura brasileira pela valorização do candomblé da Bahia.

Parcela importante da legitimidade social de elementos dessa cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da “raiz”, terá sido gestada pela nova estética da classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo dos anos 60 e 70, que adotou os artistas e intelectuais baianos, inclusive, e propagou-se pela mídia eletrônica, chegou a todas as classes sociais; com especialidade publicização na música popular (Prandi, 1997a). Chegou também aos pobres, ainda que não tenham vivido o desejo de retorno a rebeldia que nos anos 60 rumou para Salvador, atracou no Porto da Barra, subiu a ladeira do Gantois no bairro da Federação, encontrou o caminho de São Gonçalo do Retiro e se embrenhou pelas sendas do Matatu de Brotas, em busca das veneráveis mães-de-santo e seus feitiços. Desejo que se alastrou também entre umbandistas, que com esforço buscavam até então apagar justamente essa origem não-branca de sua religião, essa Bahia, essa África.¹³⁹

Talvez a alegoria do sociólogo não seja precisa, porque a necessidade de se reconhecer como pertencente a algo singular pode fazer jovens olharem para os seus velhos e quererem saber o que eles sabem, ver o que eles viram. E, na impossibilidade disso, só ouvir as histórias dessas pessoas já lhes permite observar a recomposição dos pactos com o significado de ser. Dizendo de outro modo, só se pode buscar, em termos de significados, um signo, esse elemento de matéria movente, que, às vezes, é um ato, em outras, uma dança, em alguns casos, ainda uma pessoa e, em muitas vezes, uma história, se ele houver existido para alguém. É necessário esquadrihar essa equação em que a pessoa – esse ente humano e social – conta.

A história de Baba King, ou *Síkírù Sàlámi*, apesar de ser expoente das ações voltadas para *Ifá nigeriano* e trazer consigo seus cultos e ancestrais direto da tradição de sua origem, está restrita ao tempo de vida do sacerdote como estudante de doutorado na USP e praticante de Ifá no país. Ele não partilha da tradição dos antepassados brasileiros e isso o mantém em São Paulo. Talvez, esse pequeno trocadilho seja uma expressão pela qual se possa, também, olhar a análise de Prandi.

138 - Idem

139 - PRANDI, Reginaldo. Referências das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. Horizontes Antropológicos, ano 4, n. 8, p. 151-167, 1998.

A tradição brasileira de Ifá, mais vinculada à nigeriana, existente no Rio de Janeiro, talvez esteja mais ligada ao babalaô Benji Kayode Kamolafe e, antes dele, à linhagem dos Bamgdosé, o que implica na amplificação da visão do que seja ifá, observando sua morfologia por uma lente mais aberta, que considere o uso do *òpelé* e do jogos de búzios conjugados.

Em 14 de janeiro de 1978, Benji Kayodé e Richard Yinka Alabi Ajagunna, outro estudante nigeriano da Escola de Medicina do Rio de Janeiro, realizaram a cerimônia de encerramento do primeiro curso de adivinhação africana, outorgando o título de omo Ifá (“filho de Ifá”) a seus alunos. Tornar-se omo Ifá equivale a ter recebido a “mão de Orunmilá” (*awo fakan*), primeiro grau no processo de iniciação do novo babalaô, quando um homem descobre o *odù* que guia sua vida material e religiosa. No final da década de 1970, outro babalorixá, Torodê de Ogum, começou a organizar cursos de língua yorubá e mitologia dos orixás na sua casa de culto, o Ilé Axé Ogun Torodê, no Rio de Janeiro. Após ser confirmado como omo Ifá em 1978, Torodê prosseguiu sua iniciação para tornar-se babalaô, realizando cerimônias anuais com os nigerianos. Após vários anos de estudo, Torodê recebeu de Kayodé o título de babalaô e, a partir de 1984, começou a ensinar ele mesmo a prática adivinatória de Ifá, assim como a cultura e os rituais yorubás. Em seu próprio terreiro, ele organizava um ou dois grupos de estudo por ano, com cerca de quarenta a cinquenta pessoas, geralmente iniciados interessados nas tradições africanas, mas a iniciação no *candomblé* não constituía um fator decisivo para ser aceito no curso, pois, de acordo com o próprio Torodê, era possível ser um sacerdote de Ifá sem ser iniciado no culto dos orixás.¹⁴⁰

Essa história remonta à tradição dos sacerdotes de Ifá no Brasil, e ela envolve alguns nomes, seja o Baba King, Benjí Kayodé ou, ainda, Agenor Miranda da Rocha, africano vindo de Angola. Todos contribuíram com uma parte nessa história. Há uma valorização da história dos ancestrais em detrimento daquela dos antepassados plantados no Brasil. E isso estabelece uma contradição de nexos para o culto em si, já que compreender que há, nessa terra molhada, antepassados plantados, que ligam os descendentes aos ancestrais africanos é a própria razão dele existir aqui. Negar isso é não compreender que os antepassados são elos, que precisam ser reconhecidos para que a história – e narrativa – alcance a possibilidade de ser novamente ato no corpo do descendente. Se os cultos aos antepassados forem mantidos, a ancestralidade é conhecida; se forem rompidos por ingressos constantes de cultos novos, a terra que sustenta o descendente e a história que ela conta serão desconsideradas. Os antepassados são a ligação entre os que vivem hoje e os que viveram em tempo imemorial. Formam um lugar de consistência simbólica onde o adjetivo que segue a palavra tradição passa a ter grande

140 - CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos *orishas*. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114. Acesso em: 23 dez.2018.

significado. Assim, aquele que não sabe quem foi sua mãe, não pode prestar homenagem ao seu avô, ao avô do seu avô, nem conhecer a história deles. As histórias do pai, da mãe, dos tios é a conexão entre a vida do neto e a história do avô, encaixa uma na outra e lhes dão nexos.

Pode-se considerar o tema observando que, desde quando o candomblé se consolidou no Brasil, em torno de 1820/30, no terreiro de Engenho Velho, em Salvador, essa religião vem se (re)equipando de discursos (tecnologias) para melhor entender, divulgar e manter aqui a religião de culto aos antepassados. Talvez, por isso, tenha se dado a vinda do primeiro Bamgdosé ao país, e a ida de muitos praticantes iniciados no candomblé a África com a finalidade de se iniciar lá sob orientação das casas daqui —e, por fim, a vinda de estudantes ao país. Estes, que ao perceber a existência de um público interessado em melhorar sua fluência no iorubá, língua de culto para a grande maioria dos iniciados nas religiões africanas, vislumbram uma oportunidade de prosperidade na divulgação da religião natal. Nesse caso, a população de iniciados é sempre o público preferido, o que indica que, para a consulta ser um evento de memória, é demandado ao consulente conhecimentos prévios que, no Brasil, são adquiridos na convivência com as religiões de matriz africana.

2.1.7 - As confrarias de Babalaôs e a constituição de repertório de Ifá da Nigéria

O que de fato esse movimento traz à tona é a importância do babalaô como sacerdote do *Ifá*, como foi frisado acima. Se ele é mais importante que os outros sacerdócios ou não, a questão não é tema desta tese. Contudo, este estudo não abriria totalmente o leque de possibilidades de definição do que seja esse oráculo, se não considerasse a importância dessa figura, sobre a qual recai a responsabilidade de apontar o caminho e divulgar ao consulente o que ouviu sair da boca das sementes. O babalaô é figura fundamental no oráculo, isso é indiscutível. E, como principal agente do evento oral, sob o qual manipula, inscreve, proclama as narrativas e as interpreta. É sabido que ele não lê o sistema submetido a transe, nem difunde os *itàn(s)* por meio de qualquer mediunidade. A sua leitura se assenta em conhecimento adquirido por estudo alargando o conceito de vidência e associando-a à construção de significados. Por isso, espera-se que um bom sacerdote de *Ifá* seja um homem viajado. Ele também é uma figura ligada a confrarias, onde troca com os seus pares conhecimento, aprimorando-se. É em

torno do reconhecimento dos caminhos traçados para as narrativas que o seu conhecimento é considerado, como nos informa mestre Itaoman:

Nos antigos tempos, todos os sacerdotes de Orixá Orunmilá eram saudados pelo termo genérico de Ol'Ôunmilá/Aquele que tem Orunmilá. Já aqueles que o povo reconhecia como ligados à Divinação sagrada, eram saudados como Baba Onifa/O pai que tem Ifá e este termo aplicava-se não só aos sacerdotes, mas também aos devotos não sacerdotais graduados no culto, como os Akisa/aqueles que recita o Orixá, os quais aprendiam a Kifá/Recitar Ifá e que, sem se tornarem sacerdotes, ao recitarem os Esé Itân Ifá/Versos dos Contos de Ifá, divulgavam e popularizavam o culto, além de irem assim ensinando ao povo quais eram as regras da Divinação Sagrada.¹⁴¹

Além disso, ele informa que as confrarias de sacerdotes ao culto a *Orunmilá* guardavam uma série de cargos com graus hierárquicos bem definidos, dessa forma, eram, ao mesmo tempo, *Baba Onifá*, os *Iharéfá*, títulos importantes para o sacerdócio. Além dos que abrangem um imbricado ordenado de distribuição de tarefas pela titulação, circunscrevendo os funcionários encarregados dos assuntos deste orixá, no *Ijôyê Oni*/Palácio do Rei, como, inclusive, abrangia também aos *Otù*, aqueles funcionários responsáveis por executar os sacrifícios. Tanto quanto os *Ôloyare*, responsáveis pelas ordens menores em *Ilê Ifé*, além dos funcionários encarregados dos cuidados devidos aos mais de cinquenta *Orígi*/motículos consagrados a *Ifá* em *Ilê Ifé*, o que deixa a mostra a valorização da função como instrumento de titulação e, por que não considerar, de significação do fazer.

Contudo, o exercício das funções específicas eram guardadas, reservadas ao sacerdote ligado ao orixá *Orunmilá*, ao *Baba li áwo*, ou seja, ao Pai (*baba*), que tem (*li*), o segredo (*áwo*). Isso porque, para o Mestre Itaoman,

Isto porque as funções de um verdadeiro Babaláwo não se restringiam à Divinação Sagrada nem ao culto organizado do orixá *Orunmilá*: ele tinha que ter conhecimentos especializados sobre os cultos de todos os outros *Imolê* e, nessa faixa, atuava tanto no atendimento aos devotos desses *Imolê*, quanto no aconselhamento e assessoramento aos sacerdotes dos outros *Imolê*. [...] E também porque, fosse qual fosse a devoção de um *iYorubá*, antes de tudo mais, seu primeiro dever era para consigo próprio, ou seja, o dever de bem consumir os seus *Iwâ*/destino, [aquele] que havia sido livremente escolhido por sua *Orí Ôrun*/cabeça no Além, antes de seu nascimento, ou seja, antes de se tornar um *Ara áiyé*/corpo da vida com a sua correspondente *Orí Inú*/cabeça individual nesta *Áiyé*/vida. E nisso só um babaláwo podia ajudá-lo, guiá-lo, socorrê-lo.¹⁴²

São grandes as responsabilidades de um babalaô, e essas, às vezes, perpassavam linhagens e grupos, unindo-os, por sua condição de adivinho e em

141 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêlê ifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

142 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêlê ifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

respeito ao papel que cumpria de manutenção de conversa entre os descendentes e seus parentes idos. Na África, o babalaô começava o seu aprendizado, de acordo com o Mestre Itaoman, aos sete anos de idade e nunca mais terminava, tendo como uma de suas funções repassar o segredo a outro babalaô. Por isso só é possível considerar uma rema de babalaô como existente se o antigo conseguiu repassar o seu conhecimento a outro sacerdote antes de sua morte. “Ensinar tornava-se uma forma de continuar aprendendo com a experiência de seus ancestrais”, considera o mestre Itaoman.

Nessa tradição, um garoto iorubá que fosse vinculado à família de um *Ôjúgbona*/Mestre de Ensino, passava a ser conhecido como um *Omo áwo*/filho do segredo e deveria obedecer ao mestre como obedeceria ao próprio pai. Com o avançar do aprendizado, podia acompanhar seu mestre em suas saídas públicas com função designada por rito específico, que alterava o nome de sua função por modificar o seu lugar na hierarquia desse aprendizado. O aprendiz passava então a ser *Akopó*/aquele que carrega a bolsa, indicando a sua nova função de carregar a bolsa (*apo*), que guardava os *abira*/conjuntos de objetos usados na consulta.

Como *akopó*, o menino em crescimento era submetido a uma disciplina curricular intensa onde se testava, antes de tudo, a sua capacidade de memorização. Além da observação visual e auditiva das práticas de seu Mestre. Associado a isso, o *akopó* praticava a identificação e a memorização das dezesseis figuras gráficas básicas, chamadas *Ôna Ifá*, para depois aprender a memorizar as duzentas e cinquenta e seis figuras das combinações possíveis de serem feitas.¹⁴³

Era quando, o *akopó* começava a usar o *òpelé*, o rosário de *Ifá*. Por meio do manejo desse instrumento, aprendia a combinar entre as dezesseis figuras básicas desse oráculo, entre as *Ôna Ifá* -, para que pudesse entender o papel e a importância dos duplos. Depois, aprendia a ordem de precedências hierárquicas entre esses 256 *omo odù(s)*, o que o ajudaria a escolher entre respostas alternativas a uma pergunta específica. Em seguida, o aprendizado era voltado para a memorização dos *êsé itàn Ifá*/versos dos contos de *Ifá*. Para se tornar babalaô, o *akopó* deveria memorizar ao menos quatro versos para cada uma das 256 figuras. Só com isso memorizado, então poderia passar a outra fase de seu aprendizado, a de execução do *Adimú*/sacrifícios propiciatórios. E, só depois disso, então aprenderia sobre *Ogun*/medicina natural, sobre *ájé*/feitiços, sobre *Ipésé*/magias retaliatórias e sobre a fabricação de *awuré*/amuletos. Se o *akopó* passasse por todas essas fases receberia do *Oluowó*, grau acima da posição do seu mestre nas

143 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá*, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá. São Paulo: Ícone, 1995.

confrarias de babalaôs, a sua mão do segredo/*owó áwo*. Em um ritual que, incluía ser mergulhado na lama, o aprendiz se transformava em babalaô e poderia, a partir daí, praticar o *Ifá*, ao menos para si mesmo, e deveria visitar o seu mestre a cada dezesseis dias. Essa confraria se marca por uma dedicação profunda ao estudo de tudo o que envolve o sistema de *Ifá*. E, como o próprio babalaô é uma figura fundamental do evento oral/consulta, ele precisava ser educado em disciplina adequada às responsabilidades de lidar com a vida dos membros das comunidades; e, até, com as vidas de estranhos.

O babalaô consagrado nunca deixa de estudar. Por isso, pode acumular uma sequência de titulações que o motiva a estar sempre em dia, com os seus estudos específicos e gerais. Conhecer povos diferentes, idiomas, novas culturas, observar vários ritos, conviver com as divindades, são gestos que possibilitam ao babalaô exercitar melhor a função que desempenha. Os babalaôs entrevistados indicam dezesseis lugares/títulos. Normalmente, há confusão das posições e até dos nomes, de acordo com o babalaô que informa. Talvez isso se deva a alguma particularidade – ou mudança de nome – quando se muda a região do culto ou derivação da linhagem ou, ainda, se o babalaô prestou culto anterior a alguma outra divindade.

Mesmo nos livros consultados, como Costa (1995), também conhecido como *Mestres Itaoman*, ou (Martins, 2012) as discrepâncias de nomes e de posições não estão resolvidas. Contudo, existe ao menos um consenso de que o posto de *Aràbà* é o cargo mais elevado nessa confraria. Bernardo Maulpoil escreveu um tópico dedicado ao estudo do termo, no qual esclarece que: “O primeiro babalaô que consultou *Fá* em *Ifé* chamava-se, segundo se diz, *Alabá* ou *Arabá*. A lenda acrescenta que ele recebeu diretamente de *Olodumare* o conhecimento de *Fá*.”. Contudo, a sequência apresentada abaixo é derivada da escuta de vários sacerdotes e corresponde ao que nos pareceu mais consistente. A lista está disposta em dois escalões, o primeiro vai do número um ao oito; e o segundo do nono ao décimo sexto. Como mostra a imagem abaixo, o babalaô senta na esteira para onde leva o *Opón*, onde lerá os códigos, predizendo as narrativas.

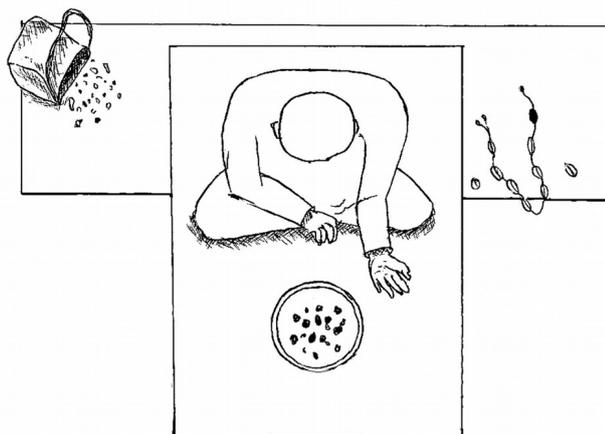


Imagem 10

Na sequência a lista do primeiro escalão de títulos a um sacerdote de *Ifá* que é formado por:

1 - ARÀBÀ - É o título mais importante dentro do culto de *Ifá*. Em qualquer cidade, para que um babalaô se torne um *Aràbà* ele será arguido por todos os que são sabidamente mais graduados que ele conhecidos no local. Esses questionamentos podem durar dias. Somente quando todos os babalaôs participantes estiverem completamente satisfeitos com as respostas a data da cerimônia de titulação pode ser marcada. Para essa escolha, levam-se em conta três critérios:

- Conhecimento inquestionável;
- Conduta ilibada;
- Apoio unânime

2 – AKÓDÁ - Babalaô *Àgbàlágbà* (pessoa idosa) preparado para substituir o *Aràbà* em caso de morte, que ocupa imediatamente esse cargo, mantendo os rituais mesmo no período de luto.

3 – ASÈDÁ - Babalaô *Àgbàlágbà*, o terceiro na hierarquia, preparado para substituir o *Akódá*.

4 – AGBONGBON - Babalaô especialista em *oriki*, considerado a memória da família, capaz de recitar o conhecimento contido nos versos de *Ifá* durante dias e noites.

5 – ERINMI - Babalaô com conhecimento inquestionável sobre os rituais

secretos no *Ile Ifá*.

6 – AGIRI - Babalaô experiente, com profundo conhecimento sobre *odù(s)*.

7 – AWISE - Babalaô *Awise* fala em nome da família autorizado pelo *Aràbà*, sendo assim deve ser um babalaô bastante experiente.

8 – ALAKEJI - Esse título só pode ser usado por um babalaô muito experiente; ele substitui o *Aràbà* do *egbé Ifá* em todas as situações, com exceção das iniciações.

Acima apresentados os cargos de primeiro escalão para um babalaô, seguem abaixo os que representam o segundo escalão no *Egbé Ifá*.

9 – ALARA - Babalaô experiente especialista na relação com os iniciados e iniciações em geral.

10 – OKUNMERI - Babalaô especialista nas cerimônias internas.

11 – AGUNSIN - Babalaô experiente que acompanha o primeiro escalão em rituais ou festejos externos, responsável pelo deslocamento dos membros do *Egbe Ifá*.

12 – ARANISAN - Babalaô experiente que orienta cerimônia diante de *Osun*, no ritual de *itefa*.

13 – AMUKINRO - Babalaô experiente que orienta os iniciados dentro do *Ile Ifá* em cerimônias, nas quais as consultas são feitas exclusivamente por meio dos *ikin(s)*.

14 – KAWOLEHIN - Babalaô experiente que orienta os iniciados em rituais e festejos internos e externos.

15 – OLUWÔ - Babalaô que tem autorização para iniciar outros babalaôs. O *Oluwo* é o sacerdote que tem a responsabilidade sobre as cerimônias de *itefa* e *ítélodú*, como:

-Consultar *Ifá* com *opele* ou *ikin*.

-Submeter-se a *ebó* ou *etutu*.

Participar de iniciações ou festejos referentes ao culto de *Orunmila* e *orixás*.

-Fazer iniciações e consultas.

16 – OJUGBONA - É o Babalaô que participa da iniciação e que tem a função de treinar, mas não tem o poder de autorizar o novo *awo* a fazer iniciações ou consultas.

Apesar da confusão dos nomes entre as confrarias dos babalaô e a do culto a *Orunmilá*, duas informações são partilhadas comumente entre os babalaôs, a de que

os *awoni* são cargos destinados aos filhos de *Ilê Ifé* e que os *Oluwo* e *Ojugbona* são os mais próximos dos que querem se iniciar e/ou fazer suas consultas.

As confrarias, mesmo quando se organizam para compartilhar melhor o conhecimento, dedicam-se ao que consideram ser Orunmilá. Ao mesmo tempo patrono dos jogos e dos sacerdotes, essa divindade representa também sistema de comunicação. Para alguns sacerdotes e pesquisadores, Orunmilá é a consciência cósmica e, para outros, é melhor considerado como a própria cultura dos iorubás. Por isso, observam-no como uma entidade conjunta, que combina, o próprio *Orunmilá*; as sociedades dos Babalaôs e o que as mantêm coesas que, desde a década de 1990, a partir de estudos publicados nos EUA, como em (FATUNMBI, 1991), quando se vem designando o que seja o oráculo de modo geral como sendo: “essa sabedoria” partilhada pelos babalaôs, composta por *Èlâ*; e, o jogo de *Ifá*, propriamente dito.

Para alguns babalaôs, Orunmilá tem relação de parentesco com a palmeira, com suas folhas, com os cachos e com a própria semente. É por elas que consegue ter notícias do que ocorre nos quatro pontos do mundo, por isso existe uma lenda de que as melhores sementes são aquelas com quatro olhos, exatamente, para poder ver em cada um dos pontos cardeais. Waldeloir Rego, em catálogo/livro das esculturas de Carybé, mantidas em exposição no Museu Afro, da UFBA, define essa divindade da seguinte forma: “Ifá ou Orunmilá é o deus da adivinhação. Suas vestes são brancas e ele usa o *opelé* para responder às perguntas no jogo das adivinhas. Leva sempre consigo um saco contendo cocos de dendê. Seu dia é quinta feira”¹⁴⁴.

Para a nação *fon*, a divindade do oráculo é outra, Dan, que, em iorubá, é Oxumaré, a cobra que circunscreve o mundo e o universo, transformando-o em uma unidade, exatamente, como faz o ouroboros. Ela morde o rabo e designa a circunscrição das transformações entre o céu e a terra. Ambos estão, assim, vinculados às transformações relacionadas com o tempo, ao decurso da vida em um dos nove planos, e podendo interligá-los, o fazem contando as histórias de antepassados aos descendentes e destes àqueles. Sendo a palmeira ou a serpente, a divindade oracular atravessa a terra, sabendo das transformações que se dão com a semente, quando esta foi semeada. Essa presença no ato de brotar da semente guarda semelhança com o do fabrico das cabeças. E é essa presença que Ihe dá o lugar de patrono no jogo oracular. E esse conhecimento é o seu segredo.

Em segundo lugar, os *fon* definem *Èlâ* como sendo a sua parte imaterial, de

144 - REGO, Waldeloir. Xxxxx. Inin.: CARYBÉarybé.: Mural dos Orixás. Salvador: Banco da Bahia de Investimento, 1979.

caráter intersubjetivo, de organização do aprendizado e da memória entre os babalaôs. A definição do que seja esse elemento não é muito clara nem para os próprios babalaôs de tradição nigeriana, visto que se posta como um paradoxo, já que a divinação – aqui não do jogo, mas da relação de aprendizado – seria como uma suposta “espiritualização” da relação na confraria de babalaôs. Esse dado é contraditório com a ideia de uma organização que existe para garantir a manutenção, a guarda, a difusão dos conhecimentos existentes nos *itàn(s)* – versos de *Ifá* – e que são difundidos por ensinamentos.

E, em terceiro lugar, *Ifá* seria a manifestação de certa materialidade de Orunmilá, que tem certa densidade e faz parte da consulta ao oráculo: os signos, seus versos, lendas, cantigas, provérbios, interpretação. O próprio Maupoil o define como a comunicação de *Mavu-Lissá* – o deus supremo dos *fon*. Quando reflete sobre o que seja *Ifá*, afirma:

Nesse sentido, pode-se dizer que *Fá* (*Ifá*), o conhecimento de nosso destino, é uma manifestação da indulgência ou da piedade de *Mavu*: é a sua “palavra”. Dir-se-á mesmo que *Fá* é superior a *Mavu* e *Lissa*, já que sem *Fá* eles seriam mudos. [...] Nesse sentido todos os voduns estão sob o seu controle. Concebe-se a importância política de que se reveste semelhante potência.¹⁴⁵

Esse conjunto de textos está disposto de forma a poder ser compreendido pelo homem. *Orunmilá* é o guardião divino e sua confraria composta por aqueles que têm contato direto com a divindade e que podem se socorrer com ele para que a interpretação se dê de forma mais ajustada ao que, de fato, os signos indicam. Isso porque o sistema, no final das contas, é só uma parte do conhecimento usado no evento oral que se constitui na consulta ao oráculo, contudo não esgota os recursos empregados.

Conforme temos tentado colocar em evidência, o evento oral do qual o *ifá* participa é constituído, ao mesmo tempo, pela imersão comunicativa estabelecida entre sacerdote e consulente e na leitura de objetos, que marcam possibilidades de inscrição de signos, nas quais o consulente também precisa ser versado. O babalaô, por mais que seja conhecedor do oráculo, não pode impor ao consulente, seja esse iniciado no candomblé ou não, a sua visão como a única, sob pena de normatizar um jogo de “possibilidades”. Por esse aspecto do evento oracular, a memória, o conhecimento, a participação do consulente no evento também importam. E é mais ativo o consulente mais integralmente formado/iniciado/descendente da cultura.

145 - MAUPOIL, Bernard. Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São paulo: Editora da universidade de São Paulo Paulo, 2017. pg.: 89

Assim, um membro da comunidade tradicional defende melhor a sua história frente à leitura do sacerdote. Isso é imprescindível para o cumprimento do papel não do culto ao patrono do jogo, não para as irmandades de sacerdotes, mas para o funcionamento do sistema simbólico, acionado pelas sequências do oráculo. Se o babalaô é importante no processo oracular, as peças que o compõem são os fundamentos e sua leitura a combinação de rotas possíveis em um caminho para o momento em que se lê. Esse elemento é que dá intensidade e, no mesmo ato, temporalidade ao que é interpretado pelo babalaô e aceito pelo consulente.

Impõe-se aqui uma descrição de cada uma dessas sequências, tema abordado no próximo item.

3 Descrição do seja oráculo

3. 1 - As sementes – as três cores de uma cultura e o código do futuro.

Uma árvore sozinha não compõe uma floresta.
Provérbio iorubá

A vida dos mortos está na memória dos vivos.
Cícero

Por mais que tenha sido abordado no tópico anterior a importância do jogo de búzios e do *òpelé* na diversificação da morfologia do oráculo de *Ifá*, não constitui objetivo desta tese observá-los mais profundamente, como o componente que sugere as marcas inscritas no pó de *ìyerósun*. O estudo aqui se dedica a análise dos *ikin(s)* ou as sementes da palmeira do dendê ou, simplesmente, os coquinhos de dendê como sendo o instrumento de anúncio de tais traços. E, como toda semente começa na sua árvore, observemos algumas características das palmeiras, de modo geral, e da *Elaeis guineensis*, a palmeira do dendê ou dendezeiro, de modo específico.

A palmeira, de modo simbólico, é considerada como parte do jogo, seja como pai, elemento que lhe dá substância e até mesmo filho de Orunmilá. Essa figura que dá altura para ver o que está longe é a melhor metáfora dessa junção que encontramos. Na floresta, a palmeira costuma ser uma árvore que se estira rumo ao céu, alcançando uma altura importante em relação às outras. Tanto é que, do alto dela, é possível ver o mundo, as pessoas e o futuro antes que se aproximem. Antes que ele se efetive. Se há um povo que pode falar sobre palmeiras, são os brasileiros. Fomos por muito tempo conhecidos como terra de Pindorama, que quer

dizer “Terra das Palmeiras”.

Alguns dicionários botânicos definem palmeira como plantas da classe das monocotiledôneas pertencentes à ordem Arecales (antiga Palmae) grande família das palmáceas, pertencentes à família das Arecaceae (Palmae); e de flores(monocotiledôneas), ou seja, as flores são unissexuadas. Em monografia apresentada, na Universidade de Lavras, José Barbosa Sodré delimita a história de existência da palmeira:

Desde remotos tempos as grandes civilizações orientais como as do mediterrâneo contavam com as palmeiras como elementos característicos de sua paisagem e habitat, surgindo daí muitas alusões históricas e lendas da presença da palmeira. Entre os assírios, estas plantas constituíam-se no símbolo mais representativo da vida eterna quando a palmeira era plantada junto a um riacho. Os povos da antiguidade encontravam também nestas plantas suas qualidades nutritivas, servindo de base de alimentação para os habitantes do norte da África e sudoeste da Ásia, enquanto que, ainda eram utilizadas como matéria prima para construções. As palmeiras estenderam amplamente do Eufrates até o Nilo, onde foram representadas com freqüência nos monumentos assírios e egípcios. No antigo e novo testamento, referência sobre palmeiras são freqüentes. Os árabes, à medida que estendiam seus domínios territoriais, difundiam o cultivo das palmeiras para proporcionar sombra e produzir alimentos. Expedições botânicas chegaram à América e Oceania, tomando conhecimento de novas plantas, entendendo-as e introduzindo-as na Europa. A boa climatização dessas espécies nas regiões temperadas acabou por generalizar seu emprego nas composições de jardins.¹⁴⁶

Das quatro mil espécies diferentes, muitas estão completamente aclimatadas às regiões tropicais da América do Sul. As palmeiras apresentam características morfológicas próprias, em especial o caule, que é lenhoso e cilíndrico, coroado por um penacho de folhas. Por ter tronco diferente do caule de outras árvores, o da palmeira (bem como de algumas dicotiledôneas, como o mamoeiro) recebe denominação própria: estipe ou espique. Na maior parte das espécies, é reto e esguio, mas pode ser curto e dilatado ou ainda fino e trepador, capaz de enredar-se em árvores e alcançar uma centena de metros. Sua estrutura lembra a da haste do milho, ou seja, tem casca endurecida, formada por fortes fibras, que envolve um cerne de tecido branco e esponjoso, que lembra o palmito. Outra característica dos troncos das palmeiras é a que não apresentam crescimento lateral, isto é, não se ramificam em galhos. Suas folhas, de lâmina partida, em forma de leque, pena ou palma da mão variam muito em tamanho. Vão de poucos centímetros a mais de 12 m de comprimento.

146 - SODRÉ, José Barbosa. Morfologia das Palmeiras – como identificação e uso paisagístico. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em....) - Monografia defendida em 2005, Universidade Federal de Lavras,. Minas Gerais Lavras, 2005. Brasil.

As raízes das palmeiras são do tipo fasciculada, não se distinguindo uma raiz principal, exercendo, como em qualquer outra planta, funções essenciais de fixação, absorção e nutrição. Várias espécies adultas apresentam pequenas raízes aéreas que podem ser vistas na base do tronco e não precisam ser cobertas pelo substrato. Alguns babalaôs, quando questionados sobre as palmeiras, responderam que se tratava de uma árvore que não se arranca facilmente, porque possui raiz muito forte, capaz de penetrar 5 ou 10 metros no interior do solo, o que lhe confere estabilidade. Ela busca água até encontrá-la, o que lhe proporciona um acesso permanente aos nutrientes ali dissolvidos.

Para esses mesmos sacerdotes, o tronco e as raízes conferem às palmeiras características importantes que serão reconhecidas simbolicamente, já que por essas características, as palmeiras são plantas capazes de enfrentar ventanias que, comumente, derrubam grande número de árvores. Um vento de 50 km por hora pode quebrar e arrancar uma árvore do chão, enquanto uma palmeira pode resistir a ventos de até 150 km por hora. Isso porque o seu tronco permite que se curve até o chão, mas, quando a ventania passa, a planta volta à posição anterior. A palmeira é uma planta que se dobra, mostrando grande flexibilidade, o que decorre pela disposição em espiral de suas fibras lenhosas, que não a tornam somente flexível, como também lhe proporcionam uma força incomum.

Nesses mesmos dicionários, observamos informações que indicam que as folhas das palmeiras apresentam características próprias, exibindo, assim, tamanhos, formas e texturas variadas. A morfologia das folhas das palmeiras são marcadas predominantemente por bainha, pecíolo, raque e lâmina, sendo a bainha a parte alargada do pecíolo que serve para sua fixação ao estipe da palmeira. O pecíolo serve de ligação entre a bainha e a lâmina que, em certas espécies, são recobertas por espinhos. Por seu turno a raque, que é o prolongamento do pecíolo, pode avançar ou não para dentro da folha da palmeira, como ocorre nas folhas pinadas e em algumas palmadas. Por fim, a lâmina ou limbo constitui a parte expandida ou folha propriamente dita, e quase sempre na cor verde.

Poucas plantas são mais valiosas para o homem do que as palmeiras. O tronco ou o estipe é comumente empregado em construções rústicas, como viga para pontilhões e para jangadas, caibros e ripas. Se for escavado por dentro, pode resultar em canoa ou calha. E, fundamentalmente, quase todos os estipes têm broto terminal, ou palmito, que é usado como alimento. E as suas folhas também têm importância para diversos tipos de usos. Elas podem ser utilizadas para cobertura de

choupanas e, se desmanchadas, podem ser úteis para a confecção de vassouras e utensílios trançados, como esteiras, cestos, chapéus. Além disso, podem fornecer fibras com inúmeras aplicações. As da carnaúba (*Copernicia cerifera*) produzem cera, de utilidade básica para a indústria de graxas e produção de sabões, de vernizes, de tintas e outros produtos.

Quando chega a idade adulta, as palmeiras florescem, contudo existe uma variação muito grande entre as espécies no tocante à maturidade de cada uma. As inflorescências das palmeiras mais comuns apresentam comprimento da ordem do centímetro, mas em algumas espécies são de excepcional desenvolvimento, como no *talipote* da Índia (*Corypha umbraculifera*), que sustenta uma quantidade de flores próxima dos sessenta milhões. As inflorescências da palmeira, via de regra, não são chamativas, pois suas flores, quase sempre são discretas, com algumas exceções. As flores das palmáceas nascem em espigas ou cachos, protegidas por uma bráctea de consistência coriácea. No dendezeiro, encontram-se inflorescências masculinas e femininas numa mesma planta, mas suas flores se abrem em momentos dessincronizados, isto é, não coincidente, de forma que a convivência dos sexos não prejudique a polinização cruzada (que se dá entre plantas diferentes).

O fruto também varia segundo as espécies: pode ter o tamanho de uma ervilha ou volume maior que o de uma bola de futebol, como no caso do coco. Pode ainda ser macio, como a tâmara, ou ter envoltório duro como madeira. Os frutos de muitas palmeiras valem pela polpa comestível, crua ou preparada em doces, ou ainda pelo líquido que contêm, excelente refrigerante, como no caso do coco-da-baía (*Cocos nucifera*). A drupa, que é o tipo mais comum de fruto entre as palmeiras, consiste numa fina camada externa, chamada pericarpo, uma parte carnosa de espessura variável, conhecida como mesocarpo, e uma rígida camada interna, denominada endocarpo. A maior parte da semente é formada por um endosperma conhecido como albúmen, contido no endocarpo. O embrião está imerso no endosperma, normalmente em um extremo, conforme se vê na figura a seguir:

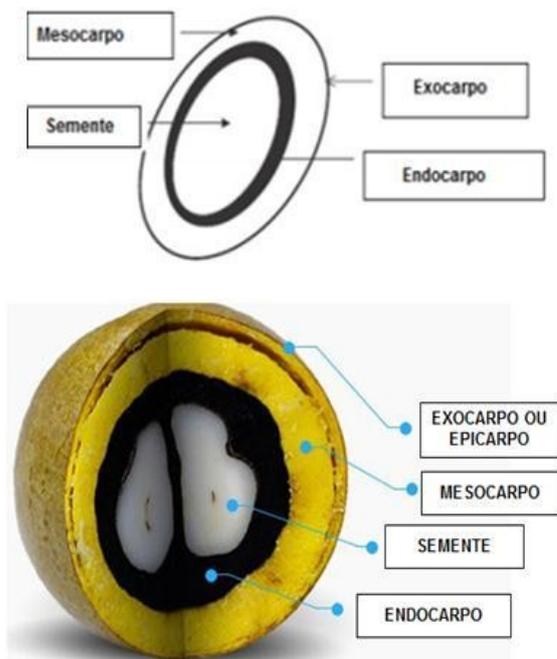


Imagem 11

De modo específico, a palmeira que interessa neste trabalho é a do dendezeiro. Alguns estudiosos costumam dizer que o “*elaeis*” é um gênero de apenas duas espécies, sendo uma espécie delas mais frequente na América do Sul, o Caiuê (*Elaeis oleifera*)¹⁴⁷; e, a outra espécie, a africana, palma de dendê ou ao dendezeiro – verdadeiro -, a *Elaeis guineensis*, que alguns pesquisadores e sacerdotes adicionam mais um termo qualificador, que designa uma variedade, *idolátrica*, sendo esta última objeto de nossa observação. A *Elaeis Guineensis*, o nome do gênero, “*elaeis*”, vem do grego e significa óleo. Apesar de o nome específico *guineensis* parecer indicar a Guiné como lugar de origem, sabe-se que esse tipo de palmeira é comum do Senegal até Angola. Além do nome em grego, a palmeira que dá o caroço de dendê é conhecida, como já disse, por dendezeiro, Palma da Guiné, *Demdém* (Angola), e Coqueiro de Dendê, sendo sua semente conhecida como caroço de dendê, apesar do óleo de dendê ser extraído efetivamente do mesocarpo do fruto/semente. No Brasil, o dendezeiro foi, provavelmente, introduzido pelos homens trazidos do continente africano para o trabalho forçado, a partir do século XVI, já que, na época, era fato corrente o embarque e o transporte de sementes nos navios negreiros. Algumas dessas sementes deram origem aos primeiros dendezeiros do litoral da Bahia, onde a planta se ajustou devidamente ao clima tropical úmido do litoral da região sul desse estado.

147 - *Elaeis oleifera* é uma espécie de palmeira comumente chamada de dendê americano. É nativa das América do Sul e Central, ocorrendo de Honduras ao norte do Brasil.

Esse gênero é composto por plantas que alcançam os 15 metros de altura, quando adultas, mantém ciclos perenes e longos. Todas essas características são importantes e traduzidas nos símbolos da cultura das comunidades de terreiro. Tanto quanto sua importância na economia dos vários países africanos e na do Brasil também é traduzida em elementos simbólicos de representação por similaridade. Da palmeira de dendê tudo se aproveita. Dos seus coquinhos são extraídos o azeite de dendê, o óleo de *palmiste* – da parte branca da semente– e a vidência do futuro, ao serem usados no Oráculo de *Ifá*.



Imagem 12

Conforme já explicado, a parte amarela ou o mesocarpo é usada para fazer o dendê e do albúmen ou endosperma, a parte branca, se obtém o óleo de *palmiste*. A semente efetiva é algo muito pequeno, imerso no endosperma. A visão que a figura proporciona é também extremamente simbólica, pois dá a ver a base das três cores fundamentais para classificação das divindades na cultura afro-brasileira. Assim, o dendê guarda as cores *pupo* (vermelha), *dudu* (preta) e *funfun* (branca).

O modo de ver essas cores na cultura nagô/iorubá permite considerar que os *funfun*(s), ou de cor branca, ficam à direita e são figuras de poder gerador masculino ou de primeira classe de poder, o *Iwâ*/poder da existência que, para nossa leitura, é representado aqui pelo centro do caroço, pelo endosperma, a parte branca do caroço, onde está imersa a semente. Talvez por isso sejam definidos como não gerados, mas geradores. Definem as divindades com essas características como os Orixás da Brancura.

Por sua vez, o endocarpo tratado é o *ikin* usado no jogo. São os *dudu*, ou os de cor preta, estão à esquerda; têm relação a ver com o poder gestante feminino, que corresponde à terceira classe de poder, a designada como *Âbá*/poder da essência. É importante aqui associar a noção de essência, a qual os sacerdotes, normalmente, se referem com o de substância. Essas forças também são definidas

como não geradoras, mas responsáveis por outro tipo de força, a de característica gestante, sendo conhecido pelo nominativo de *Ebora*. Note-se que os dois tipos de forças, geradoras e gestantes, estão dentro do caroço. A junção de um com o outro exige o aparecimento da força designada como constituinte da segunda classe de poder, o *Asè/poder de realização*, representado pela polpa do dendê e sua cor *pupol* vermelha. É como se a parte de fora do caroço carregasse o vigor das divindades, a força de que precisam para realizar a sua missão de se transformarem em nova árvore.

A polpa tem uma função importante para a lógica do pensamento aqui em estudo, que consiste em unir as duas partes do todo. A semente informa a capacidade da força de realização que envolve o ser completamente e se alimenta aos poucos por trocas porosas da reserva que leva consigo. Ao fim dessa reserva, e expostos às condições necessárias da germinação, a semente sai da dormência e brota.

A semente também parece fundamentar a lógica da noção de que as duas partes não podem se conectar sem uma terceira, como fica evidente.

Na adivinhação Sagrada de Ifá, o termo *ikin* era a designação especial para o *ekuro*/caroço do *eyin*/fruto da *Awpe*/Palmeira oleaginosa, conhecida no Brasil como Dendezeiro ou Dendê. (...). Em sua aparência física, um *ikin* é um caroço de dendê de forma ovoide, escuro pelo uso, casca duríssima, com mais ou menos 25 mm de comprimento. Em conjunto de 16, eles formam o que era conhecido por *Owó Ifá/Mão de Ifá* e da qual um *babalaô* deveria ter pelo menos dois conjuntos, recebendo a 1 *Owó Ifá* quando de sua liberação por seu *Ôjugbona/Mestre de ensino* e a outra quando atingisse o “status” de *Êlegán*, mas ambas poderiam ser também herdadas de seu pai, uma vez que tais aptidões poderiam vir por via patrilinear.¹⁴⁸

Assim, o coquinho limpo da parte usada para fazer dendê se chama *ekuro*; só depois de submetido a rituais de sacralização ele será usado como *ikin(s)* e poderá participar do oráculo. O *ekuro* se transforma em *ikin* por atos ritualísticos – sociológicos/semiológicos – de aquisição de sacralidade e, portanto, de nova simbologia. Ele deixa de ter só função na natureza, passando a ter função também comunicativa, portanto, semiológica.

148 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá*. São Paulo: Ícone, 1995.



Imagem 13

O rito de transformação do ekuro em ikin não é nosso objeto, mas pode ser categorizado como ato importante de categorização de um elemento natural em social, porque depois desse rito o ikin passa a ter uma certa capacidade comunicativa, base do processo oracular.

É uma transformação metafórica por similaridade, ou seja, todas as características da raiz, do tronco, da forma como floresce, do barco/cacho/espiga de onde surgem os frutos e, principalmente, do fruto e da semente estão unidas neste elemento de comunicação oracular. Isso porque a semente é a síntese do segredo, a saber, a que diz se a árvore vingará ou não. Tanto é que, para fazê-la sair da dormência e germinar, os agrônomos retiram a parte da polpa.

Observar essa inversão do lugar da força de junção é interessante, pois é sempre mais fácil imaginá-la vindo de um dos dois agentes da junção, e não de um terceiro, ainda mais quando esse terceiro está em um extremo –no caso do caroço, de fora. O mesocarpo, a polpa do dendê envolve toda a semente, mantendo-a pressionada. Contudo essa não é a única forma de o axé manter o *iwá* e o *abá* unidos. Voltaremos a esse ponto quando for analisada a composição dos gráficos dos *odú* (s).

Resta dizer que o caroço de dendê unifica, na terra, as duas expressões, de corpo e de mundo, com seus duplos, alcançando uma distensão maior, açambarcando a noção de vidas presentes e histórias de antepassados. Assim, o *Aiyê* e o *Orun*, o *ara aiyê* e o *ara orun* podem se conectar pela vibração dos *ikin*(s). Se há algo que pode se ajustar à atração da pessoa, que faz a consulta, e a narrativa, que lhe pertence, por herança, é esse caroço.

Alguns babalaôs contam histórias sobre as características dos *ikin(s)*. As dos quatro olhos são sempre as preferidas.

Mas todos os Òlúwo afirmavam que a condição necessária para que um simples caroço fosse, primeiramente, passível de tornar-se em Ikin, era que possuísse 4 ojú/olhos ou orifícios naturais, o que só seria verdadeiro em relação aos frutos da palmeira oleaginosa chamada Awpé Ifá pelos Yorubá, reconhecida por Daziél como “*Elaeis Guineensis idolátrica*”, e, por isso mesmo considerada sagrada para o òrixá Òrunmilá, não sendo os seus frutos jamais utilizados na culinária Yorubá: eram considerados ekuro àijè/caroços não comestíveis.¹⁴⁹

José Beniste, em uma das entrevistas, disse que os *ikin(s)* tinham quatro olhos, para que, quando dois estivessem descansando, os outros dois estivessem atentos ao mundo. Diferentemente, outro babalaô disse que os quatro olhos são necessários para que o caroço possa ver nas quatro direções cardeais. Entendemos as duas como um compósito de uma mesma simbologia: a do tempo e a do espaço. Como informa Mestre Itaoman na citação acima, um babalaô para atuar como o oráculo deve guardar portar consigo duas mãos de caroços de dendê. Cada mão – *Owó Ifá* – contém dezesseis *ikin(s)* e mais um, o vigia do jogo. Apenas uma mão de *ikin(s)* é usada por vez. Ao adivinhar com o *opón* – tabuleiro – os caroços são usados para definir qual traço será grafado em um gesto chamado *Lukin* (*Lu* = bater + *ikin* = caroços), assim, bater/manusear os caroços consagrados:

Os *ikin* repousavam todos na mão esquerda fechada do babalaô. Com um gesto rápido, ele deveria juntar as duas mãos, abrindo a esquerda e fechando sobre ela a mão direita, tentando com está´, num só ato, agarrar o máximo de *ikin* que fosse possível. (...) O número Par ou Ímpar que restasse na mão esquerda do Babaláwo determinava a marcação a ser feita o *Iyérosun* do *Ôpón*:

- Se fosse Par, riscava-se UM TRAÇO vertical (I);

- Se fosse Ímpar, riscava-se DOIS TRAÇOS verticais (II).

Assim 4 (quatro) *Lukin* forneceria os Traços de Ofú (I) e/ou Òsa (II) para formar a Òna Ifá de um Odù básico; 8 (oito) *lukin* dariam a Òna Ifá dupla de um Odù mejì ou Omo Odú.¹⁵⁰

Para a semente germinar, são necessárias certas condições, dentre as quais a disponibilização de água, temperatura adequada da terra e velocidade do impacto do vento na terra em que a semente fora semeada. Comparativamente, com esses gestos de uma mão para a outra, o babalaô garantia que os *ikin(s)* lhe contassem o segredo ouvido no alto da palmeira, vindo de cada um dos cantos da terra. É desse manuseio em série dos *ikin(s)* que surgiam as formas básicas e duplas dos *odù(s)* e

149 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

150 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

os seus *Ôna Ifá*/caminhos de *Ifá*, ou seja, os signos gráficos, que o babalaô deveria identificar, e relacionar com os versos de *Ifá*, além de interpretar o significado. Assim, o segredo do *ikin* estaria aberto e sua promessa de futuro exposta. Ao desenhar o *odù* no pó de *iyerósun*, a partir das indicações de par ou ímpar dadas pelas sementes restantes na mão do babalaô, o branco da semente era riscado no branco pó aspergido no tabuleiro, no *Opón*.

3.2 - O *iyerósun* – o pó que abre o código da semente ao oráculo.

É nessa metáfora por similaridade que o *iyerósun* assume o lugar do endosperma da semente e deixa exposto ao babalaô o que acontece no mundo das divindades brancas. Para alguns, principalmente os sacerdotes, mostra o *Olorun*. Aberta a semente, com seu pó metafóricamente aspergido num plano do mundo, o *opón* pode ser inscrito, ajuntado e lido pelo babalaô, que aqui não atua só como sacerdote, mas também se faz tradutor das falas do interior da semente.

A imagem 14, abaixo, indica riscos sendo feitos no pó contido na bandeja do sacerdote.



Da mesma forma que a carne – o mesocarpo – a polpa, a parte carnuda do caroço, é devorada pela vida, transformando-se e gerando óleo, o *odù* que o *ikin* possibilita conhecer é efêmero, “volatiliza-se”, pois é desenhado em um pó, demonstrando falta de pretensão de ser eterno, pois o objetivo é de conhecer as histórias que ligam as vidas humanas, tendo como referência a vida em curso, é que faz do uso de materiais aparentemente frágeis, a força simbólica desse sistema. Se o *opón* é a semente aberta, o pó, talvez, fosse figurativo das características do endosperma expondo a efemeridade dessas informações no mundo dos homens. Ao mesmo tempo, a semente, o *iyerósun*, em sua característica própria, acrescenta informações que não podem ser negligenciadas. Dessa forma o *iyerósun*, por exemplo, deve ser branco, pois tudo o que se trata aqui, conduz ao espaço das divindades *funfuns* desse sistema. Ele deve apresentar propriedades medicinais. E, principalmente, ele deve conter elementos dos três reinos, a saber: reino mineral,

vegetal e animal.

Se o endosperma do caroço de dendê é o representante do *Iwá*, o *iyerósun* é sua expressão na caracterização do grafo do *odù*. Conforme já exposto, é como se a semente fosse aberta e deixasse a ver o que sua parte branca guarda, aspergida no *opón*. Assim, o *Iyerosun* aceita as indicações de Par ou Ímpar, inscrevendo-se entre o baixo e o alto-relevo dos grãos do pó fino, separados pelo movimento do dedo que se afunda e se arrasta, impondo o traço do *odú*, por meio da grafia do *ofú* (I) ou do *ôsa* (II), determinado o ideograma final. Esse ato é a metáfora guardada no *Ifá* do *derb al raml* ou do oráculo na areia dos árabes. É lembrança de que partiram de um mesmo esforço, uma mesma memória muscular remanescente no gesto de riscar no pó o traço do mundo e da vida em curso. Ao olhar para os grafos desenhados nesse pó contido no *opón*, é como se víssemos uma semente aberta desvelar o seu segredo.

Ao aceitar o baixo-relevo da inscrição, o *iyerósun* também se conecta com toda a simbologia do sistema por cessão da própria substância compósita para fixação, mesmo que temporária, da existência simbólica contida no grafo do *odù*. O ouroboros ganha forma. É a apreensão do natural em uma rede de origem metafórica que, por sobreposições repetidas, leva a uma intrincada sociologia da comunicação.

O termo Yorubá – iyé Yéri Osún – designava o pó branco que o Babaláwo usava para aspergir sobre o Opón para nele tefá, de Te – apertar + Ifá -, apertar Ifá, gesto de marcar os Ojú Ôpón/Olhos de tabuleiros, que eram marcas dos traços simples (Ofú) ou duplo (Ôsa) que formavam o Ôna Idá dos Odú.¹⁵¹

Mestre Itaoman, como muitos estudiosos, apóia-se nas partes que formam a palavra para perscrutar o seu significado.: *Íyé* (pó) + *Yéri* (pó de cupim) + *Osún* (árvore de *Osún*). Ou seja, na transformação do pó que é obtido pela ação de cupins na casca branca da árvore *Osún* (*Pterocapus Osún*), o que acrescenta à transformação a ação animal.

Essa árvore, *Pterocapus osún*, distribui-se da Nigéria a Angola (Cabinda) e conserva uma característica intrigante, que é conter uma casca externa branca e um miolo vermelho, que é utilizado como tinta na indústria têxtil. No Brasil, outras árvores foram testadas, como o próprio dendezeiro, a gameleira branca e o bambu. A tradição que se firmou aqui foi do uso da *pemba* que, segundo alguns sacerdotes, foi trazida pelos bantos, que já a utilizavam em seus ritos religiosos na África. Para

151 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá*, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá. São Paulo: Ícone, 1995.

esses, a palavra *pemba* significaria cal em *kimbundo*, e existe um termo muito próximo, o “*mpemba*”, que quer dizer giz em *kikongo*, duas línguas angolanas, portanto, de origem bantu.

A *pemba* pode ser composta por materiais que risquem. Um termo que concorre com a *pemba*, no Brasil, é o *Efun*, que junta significação do ato de riscar o corpo cerimonialmente com outro, o de cal. O *Efun* pode ser encontrado ou ser designado como pertencente ao reino mineral: é um tipo de argila, pó retirado de calcário, também chamada de tabatinga. É utilizado na feitura de santo, pois serve para pintar o corpo do neófito, chamada de *efum fum* (pó branco). O *Efun* vegetal é um pó retirado de frutos como o *obi*, o *orobo*, o *aridan*, o *pichurin*, a noz-moscada e folhas sagradas. A junção desses dois tipos de *efun(s)* já constituiria uma mistura de *pemba*, que recebe o nome de *Atin*. Pode-se encontrar *pembas* contendo o *Efun* animal, que é um pó produzido por ossos triturados e cartilagens dos animais utilizados em sacrifícios aos orixás.

A manipulação ritualística dá a esse pó um efeito de encantado e encantador pelo fato de sua fabricação constituir um dos grandes mistérios dessa prática oracular. Além disso constitui o elemento que acrescenta ou confere importância mágica (de axé) ao *opón*.

3.3 - O *opón* – a semente aberta ao oráculo

O *opón* qualifica o oráculo como abâcomo, já que o uso desse instrumento é comum para todos os tipos de oráculo. É nele, por meio do pó de *iyerosun*, que os ideogramas são inscritos. Por isso, pode-se imaginar que, por ser plano, o *opón* guarde referência direta e exclusiva às características de fixidez e de estabilidade, normalmente, associadas à terra. E, desse ponto de vista, toda estabilidade força ao estado fixo e às percepções ligadas ao baixo-ventre, normalmente, consideradas com o campo semântico mais ajustado a esse lugar, seriam as suas por excelência. Talvez seja exatamente isso, mas em um aspecto simbólico. E, se fosse assim, nos remeteria a outra dificuldade, a de estabelecer um significado único para o que isso representa. Isso porque a terra se move. Ela é, segundo a noção da perspectiva que levamos em consideração aqui, figura gestante de tudo no mundo. Símbolo de atração, de absorção, de mediação e, por que não, de encaixe. Só, aparentemente, é imóvel. A noção de terra está integrada a um sistema dinâmico. E essa contradição exige que olhemos com um olhar mais atento, para enxergar o que o sistema expressa a partir das relações estabelecidas entre os objetos e as

seqüências de procedimentos do sistema.

Não é fácil observar o processo de comunicação em ato aberto de significação, de elucidação do código, como num evento oral ao qual babalaô e consulente se expõem, no ato da consulta. E, se existe um objeto que deixa a ver as coisas, os processos, é o *opón*, em seu lugar de bandeja, de tabuleiro e, por isso, ele se abre e deixa a ver. O *opón* é que serve como espaço de apresentação e/ou de cessão do que se tem ao outro. Não é fácil ver o dinâmico se formar, antes mesmo de ter ganhado sua visualidade. As concepções vindas das lógicas culturais, nas quais fomos escolarizados, levam-nos a buscar noções de fixação e rigidez que não se equipara à de terra existente na cultura iorubá, em que significa lugar móvel e movente.

Contudo, se fosse simples, não existiriam babalaôs, conhecedores das simbologias do *opón*, usando-o de formas diferentes. Como pode ser um lugar de encontro, um ponto de interseção entre o tempo e o espaço pelo qual o indivíduo pode integrar-se, por seu interesse, ao cosmo, o *opón* é o centro de ligação entre as metáforas da semente e do *Ìyerósun*, de um lado; e, do outro, dos *odù(s)* e das narrativas. É desse lugar de leitura que surgem as interpretações do babalaô que consulta o *Ifá* por meio de peças soltas, como as sementes e os búzios. É nele (no *opón*) que se revela a visão do que se processa no interior da semente e, por similaridade, no *orí* do consulente. Então, o *opón* dinamiza as noções de espaço, tempo, sociedade e pessoas, criando um lugar simbólico de inter-relações.

O *opón* reúne o núcleo branco da semente, o seu endosperma, a sua parte geradora, branca, *funfun* e tudo o que isso significa de individualidade para esta cultura, com o universo cosmológico dos mitos e narrativas originais e a espacialidade do mundo. É do *opón*, no final das contas, a metáfora que dá título a esta tese, o oráculo do risco da semente. É nele, transformado em uma semente aberta, que se risca e, por conseguinte, se pode ler o signo e cantar a narrativa de cada um.

Ele é o ponto de encaixe das conotações dessa cultura e, na forma, como em certa medida, indicava o filósofo da linguagem Tzvetan Todorov, pois, ao colocar em exposição o centro da semente, que contém o *odù* da própria planta em estado de vir a ser, por comparação, pode apontar os caminhos de outros que se cruzam na bandeja de leitura do babalaô. Por isso, os caroços ou búzios, como representantes singulares de histórias que trazem, podem ser referências de outros, como os consulentes, os descendentes e/ou os iniciados. Talvez as caracterizações de lugar

de sustentação – de apoio – e de ajuste simbólico sejam mais eficientes para o que é analisado aqui. De qualquer forma, podemos ponderar que o que dá sustentação ou apoio a algo não é sempre fixo.

Até porque a noção de terra fixa, amparo e base, no sistema divinatório de *Ifá*, é sustentada pela esteira, na qual o *opón* é posto e onde também se acomoda o babalaô, para o ato da consulta. A esteira é um plano importante na delimitação do espaço simbólico, e cumpre a mesma função, nesse aspecto, a mesa com pano branco, na qual é amparada a peneira tramada de palha do jogo de búzios. Há um a expressão em iorubá que se refere ao transporte do *opón* e seu pouso na esteira que exprime um pouco dessas funções divididas com o *opón* :

Mo fi èse re te orí eni bayí
mo gbé o ka orí eni
*ki o le gbé ka li orí eni tit lai.*¹⁵²

Na tradução do Mestre Itaoman, abaixo, a expressão é resultado de uma conversa entre o babalaô e o *opón*, e, nela, a esteira é a base na qual o babalaô e o *opón* se acomodam. Ela é o vínculo com a terra concreta. O que deixa o *opón* liberado para outras conexões, àquelas, para as quais a noção de base plana não é dispensável, contanto que não esteja, também, vinculado algum tipo de fixidez. O *opón* guardaria já uma ideia que o código do I Ching leva para o *odù*, a noção de que se pode escolher entre dois tipos de traços: aqueles que sugerem uma escolha entre “isso ou aquilo”, indicado pelo traço cortado por um espaço no meio e, outro, que dá opção de escolha indicado pelo “isso e aquilo”. O uso dos conectivos, no qual o “e” ou “ou”, são os elementos que marcam as distinções de completude e, portanto, de complexidade.

No caso, o *opón* contém o isto, o isso, o aquilo e o que ainda não se conseguiu categorizar. Manter esse preâmbulo no campo de visão, como indicações de traços importantes desse objeto, pode ajudar na delimitação de que ele é, antes de tudo, um “entre” que, neste tópico, buscaremos categorizar. O “entre” é lugar fronteiro entre o conhecido e o desconhecido, por isso, na medida em que se quer alastrar conhecimento sobre o espaço estranho, é necessário estabelecer os pilares que os decodifique.

Ainda assim, como é um objeto, sua definição é orientada por essas características que lhe são inerentes, ou seja,

O termo Yorubá – *Opón Ifá* – designava o tabuleiro de madeira lavrada no

152 - Tradução do mestre Itaoman: “Eu carrego você para sentar na esteira; assim, você pode me carregar para sentar na esteira, para sempre.”

qual, com o *Ìyerosún* sobre ele aspergido, o *Babaláwo* registrava os traços simples e duplos que formaria o grafismo das *Ôna Ifá* dos *Odù*. Suas dimensões, qualidades de material e entalhes decorativos, eram variados. Às vezes constituindo-se em verdadeiras obras de arte da Cultura Africana.¹⁵³



imagem 15 - *ôpon Ifá*.

Esse objeto é peça fundamental não só para a lógica da adivinhação, como também para a compreensão da cultura iorubá. É a base de configuração de código, de registro, mesmo ideogramático, a relação de conjunto de mitos com os ritos que esclarecem suas significações possíveis, sejam elas de ordem cotidiana, ou sejam elas profundas.

Como indicava Bastide, a estrutura do mundo nagô é quaternária e seus pilares também o são. O *opón* é instrumento de um dos quatro sacerdócios categorizados pelo pesquisador francês, para quem, em (BASTIDE, 2001), esse sacerdócio corresponderia a uma estrutura quádrupla do mundo, composta pelos deuses, homens, mortos e natureza. Sabe-se que essa estrutura vai se desdobrando em extensão ou em subdivisões com a expectativa de melhor entender as relações dos homens com a natureza e entre eles. O *opón* também é assentado em um espaço de quatro lados, como a esteira, e pode ser esculpido em qualquer uma das formas geométricas importantes para a cultura em que é usado.

A noção de terra, nessa perspectiva, expande-se horizontalmente pelo número quatro. Pode ter surgido a partir dos pontos cardeais, das limitações impostas pelas paredes que erigem uma casa, das bases das noções que permitem a uma linhagem persistir ao longo do tempo na memória dos seus descendentes.

153 - COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

Ainda, pode ter surgido a partir das noções contidas nos quatro elementos: terra, fogo, água e ar, em suas possíveis inter-relações. Se ela se junta com ela mesma, é um referente, então, dessa tal fixidez, que é só apenas uma dentre outras características. Ao se juntar, pois, une-se com o fogo; assim ela o retém e adquire nova característica. Juntando-se com a água, nesse caso, transformando-se em lama, o que, também, lhe acrescenta nova característica. E, por fim, se for envolvida pelo ar, estabiliza-se em uma união fértil, que possibilita outras transformações. E de forma conotativa, isso está dito no sistema, exatamente, quando, nele, essas configurações se defrontam no *opón*.

Em artigo, o professor de antropologia da Universidade de Brasília (UnB), Klaas Woortmann, demonstra que estudar um aspecto particular da cultura iorubá permite alcançar, pela análise de sua estrutura simbólica – no caso, na relação quaternária, seu significado profundo. Isso porque, para o antropólogo, “aparentemente, tanto os mitos da Criação quanto os mitos pertinentes à prática divinatória pertencem a um mesmo paradigma.” De outra forma:

O homem adquire seu “destino” através de certas práticas rituais dirigidas a Ifá. Sendo um rito, o processo divinatório ele é um constante pôr-em-vigor da ordem cosmológica, de uma visão de mundo sempre recriada – uma ordem de probabilidade. A estrutura matemática e simbólica da geomancia de Ifá trazem consigo um cotidiano pôr-em-ação dos axiomas centrais da cultura yorubá.¹⁵⁴

Consideramos, diferentemente do pesquisador citado, que a ordem que se apresenta por intermédio de *Ifá* é de possibilidades infinitas. É por isso que elas se constituem em versões, que podem vingar ou não, dependendo da aceitação do consulente da necessidade de arriar a oferenda, constatação que não impede de concordarmos com ele no ponto em que o rito da adivinhação é um constante pôr-em-vigor, pôr-em-ação.

Quando insistem na infinitude desse operação, é a possibilidade interpretativa das narrativas – ou suas configurações conotativas possíveis - dada por certo babalaô a determinado consulente, em uma consulta ao oráculo. O centro movente da ação significativa não é matemática, proposta pela probabilidade. E sim a possibilidade. Parecem iguais, porém são, em termos de nexos de mundo, bem diferentes. A semelhança nos permite acompanhar o raciocínio do pesquisador da UNB. A concepção do mundo que se expressa, por meio da linguagem do *Ifá*, estabelece o ponto fundamental no raciocínio de Woortmann, que o organiza.

154 - WOORTMANN, K. . Cosmologia e geomancia. Anuário Antropológico, v. 2, n. 1, p. 11-84, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>. Acesso em: 06 fev. 2019.

O ponto de referência para determinação das direções básicas é para os Yorubás, assim, como para muitos outros povos, o movimento do Sol, ao contrário do que ocorre em nossa cultura onde, após a adoção da bússola, o ponto cardeal básico passou a ser o Norte. Segundo observou Dennet, o Leste é chamado de Ila Òrun, o local onde “aquele que se levanta aparece”; o oeste é “onde o sol se põe”; o Norte é “à direita do Leste” e o Sul é o “quarto canto”. Conforme Dos Santos, os quatro pontos do universo são: Iyò Orun, o nascente; Iwò Orun, o poente; Otún Ààiyé, a direita do mundo e Oòsi Ààiyè, a esquerda do mundo. Os pontos fundamentais são então, Leste e Oeste.¹⁵⁵

São esses pontos fundamentais que orientam a leitura do *opón*. Contudo, não só nos pontos, como também o movimento de leste a oeste, (ou da direita para a esquerda), conforme escrevem os árabes. É no sentido anti-horário que a leitura do *opón* se processa. A própria inscrição do *odù*, no *opón*, também segue essa orientação, que conecta a noção de espaço a de tempo no oráculo. O *opón* é o ponto de ligação entre a realidade concreta trazida pelo consulente e a simbólica interpretada pelo sacerdote. No movimento reverso, o que o babalaô devolve àquele que consulta o oráculo é um discurso simbólico que exige esforço de interpretação. Em outras palavras, um esforço de ajuste do simbólico ao mundo, à vida que se processa efetivamente.

O *opón* guarda outras tramas de significações. Tanto que, embora muitas sejam relacionadas com a noção de espaço, esse instrumento consegue, contudo, não ser referente só das ideias de terra, de mundo ou de *aiyé*, em que se vive, atravessando-as. Nesse aspecto, a visão do antropólogo detecta uma noção derivada da cosmologia nagô-iorubá, em que toda a existência se processa em dois planos simultâneos: o do *Aiyé*, o mundo físico, e o do *òrun*, o mundo extrafísico, trazendo à tona outra forma de expansão espacial do *opón*, a vertical. Em sua análise, o pesquisador traz a visão de Juana Elbein para a superfície de seu texto a fim de considerar que:

O Òrun é uma realidade abstrata, e, portanto, não é concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo real. O Òrun é um mundo paralelo ao mundo real que existe com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc. Possui um duplo espiritual abstrato no òrun. No òrun habitam, pois, todas as sortes de entidades sobrenaturais.¹⁵⁶

O paralelismo é um elemento de comparação, de equiparação e não de oposição, como é sugerido em partes do texto de Woortmann. É só por via da

155 - WOORTMANN, K. . Cosmologia e geomancia. Anuário Antropológico, v. 2, n. 1, p. 11-84, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>. Acesso em: 06 fev. 2019.

156 - SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Tradução: Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

comparação que a observação pode ter uma compreensão semiológica, de que o lugar em que vivemos (*ilè*) é menor do que a realidade do mundo (*Aiyè*) do qual o *Òrun* é paralelo. E é esse espaço paralelo que se descortina pelo *Ôpon*, ampliando as possibilidades de compreensão da realidade. Se o *Ôpón* se constitui, temporariamente, no momento em que é pousado na esteira com o babalaô, nesse espaço paralelo, é por essa e com essa condição que deixa a ver as partes “abstratas” das existências possíveis no espaço concreto e ocorridas no paralelo, às quais o *Ôpón* se equiparou. E, por ser vasto e complexo, é que a própria cultura iorubá o dimensiona em uma quantidade também diversa múltipla de espaços.

O próprio Woortmann informa que:

O *òrun*, conforme ensinam os *babaláwo* (sacerdote de *lfá*), é composto de nove espaços, ou compartimentos, que são, na realidade, dois conjuntos de quatro espaços cada, um dos conjuntos acima da terra e o outro abaixo, mais um espaço intermediário, que coincide com o espaço terra. Todo o *Òrun* está ligado ao *Aiyé*, por um pilar, o *opón órun* ou *aiyé*. Este pilar é representado também por uma árvore ou por uma corrente.¹⁵⁷

Assim, podemos dizer que se estabelece uma (re)união com tensão entre os nove planos e o eixo, já que os planos são diferentes entre si, um em cada estágio do eixo horizontal, dispostos paralelamente, por isso mesmo, acessíveis uns aos outros somente, pelo entrecruzamento do eixo vertical, o que possibilita o seguinte grafismo, indicado na imagem abaixo:

Esboço do plano dos espaços dinamizados pelo oráculo
Bandeja ou *opón* e suas partes verticais constitutivas.

157 - WOORTMANN, K. . Cosmologia e geomancia. Anuário Antropológico, v. 2, n. 1, p. 11-84, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>. Acesso em: 06 fev. 2019.

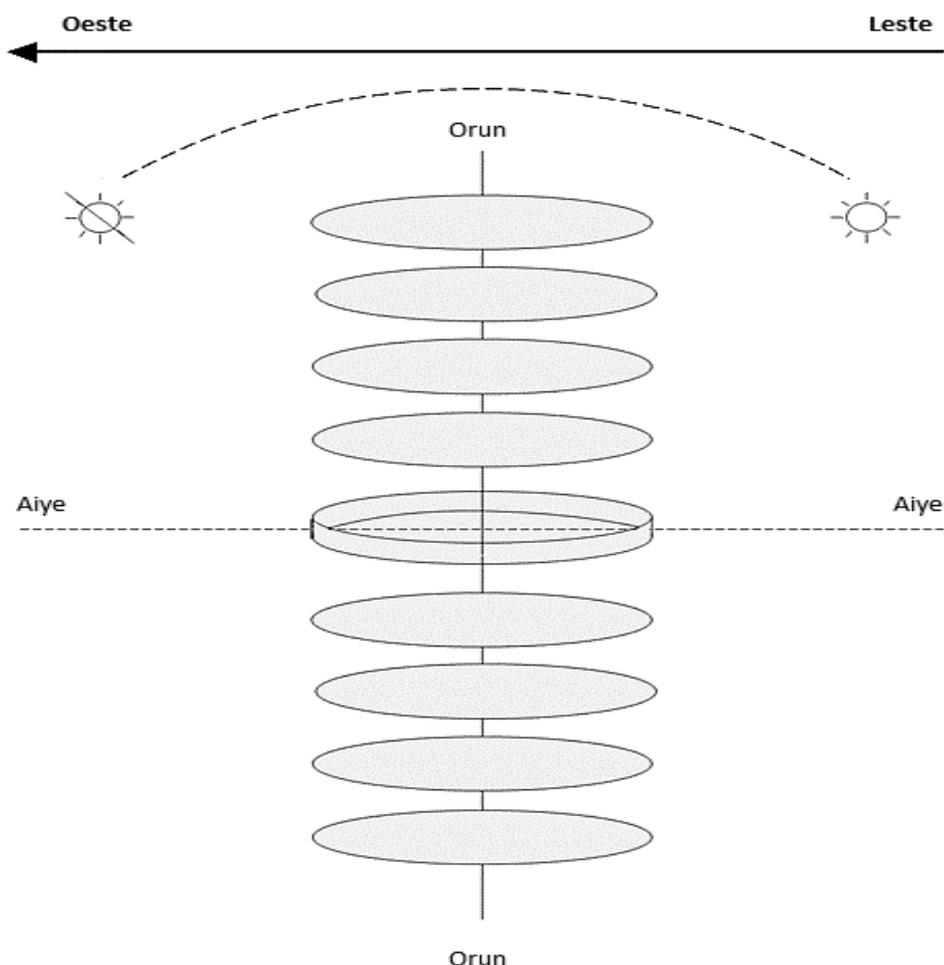


Imagem 16.

Ao transitar por essas secções de espaços, os *odù(s)* dão notícias de histórias de outros tempos, pois conectam todos os seres vinculados a um mesmo código, o que nos permite observar, ainda, que só é possível conhecer aspectos da vida ou do destino, na cultura iorubá, pela tensão entre esses dois universos. As metades geram um terceiro lugar, o entrecruzamento do mundo e do *òrun*, o ponto de encontro do *òrun* e do *aiyè*, o que lhes confere complementaridade, pela equação de que as suas contradições não são antagônicas, tampouco não se isolam, a ponto de serem excludentes. Antes, trata-se de metades que interagem uma com a outra, em tensão constante, o que gera, por sua vez, transformações constantes. Antes, são diferenças que cooperam entre si, para o alargamento das possibilidades de entendimento do mundo.

Assim, quanto maior a compreensão de uma das metades, ampliam-se as condições de atuar na outra. Quando se observam as disposições como oposições,

separam-se as forças – eminentemente, simbólicas - que têm por função explicar, nessa cultura, multiplicidades de ações humanas, que só podem ser compreendidas se vistas à luz de uma certa atração entre elas, permitindo assim que se dê atenção ao que é potente. Em uma semiologia por similaridade, o dinamismo do sistema se explica pela relação entre as partes, a força que as une ou separa. Dessa forma, pode ser mais eficiente observar o que ocorre no *opón*, considerando a lei (de atração) dos contrários, em que vigora uma lógica de complementaridade entre os diferentes, fechando o leque de possibilidades, pela consideração efetiva da conjuntura de onde surge a indagação, de onde surge a pergunta, de onde surge a consulta.

Não sabemos exatamente como a matemática pode responder a isso mas, para a literatura, a representação da diferença se faz melhor pela soma, pelo acréscimo de possibilidades, do que por equações de subtração. A eficiência diminui bastante quando se importa uma lógica maniqueísta e dicotômica de oposições antagônicas binárias para análise do sistema de *Ifá*. O que há quando isso ocorre é a importação de lógica de outro sistema simbólico e/ou de rememoração, pelo qual a ação do descendente, que é imprevista, pode ser considerada na execução da vidência. Por exemplo, observando as figuras míticas Oxalá e Odudua, o antropólogo da UNB, expõe que:

(...) O Ìgbá Odù significa uma união de contrários, uma complementaridade de opostos. E, por unir os opostos, significa também o *todo*. As duas metades, o òrun e o àiyè, devem se manter unidas porque o Ìgbá Odù contém todos os sinais de Ifá. (...) A complementariedade entre opostos, e entre o domínio dos humanos e o dos deuses, expressa-se de diferentes formas, indicando que um não pode existir sem o outro (como ademais não tem existência isolada nenhum termo de uma oposição lógica).¹⁵⁸

É nesse ponto de reunião em tensão que o tabuleiro de *Ifá* fala e expõe melhor os vínculos do *odù* com as narrativas. O *opón* é o espaço onde as forças de atração e repulsão melhor se colocam. Pode ser visto como o referente africano para o encontro tensionado das forças, *yin* e *yang*, chinesas. Podemos vê-lo também como o lugar simbólico onde se dá a ampliação visual do interior aberto da semente, da cabeça do indivíduo singular, com toda a promessa de seu *orí*, inscrita no código do *odù*, riscado no *Ìyerósun*. Analisar o *Opón* é vê-lo como um mapa de composição de forças em que a coletividade se encontra com a individualidade.

158 - WOORTMANN, K. Cosmologia e geomancia. Anuário Antropológico, v. 2, n. 1, p. 11-84, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>. Acesso em: 06 fev. 2019.

Quando o *Opón* traça as características da pessoa, indica-as associando a pontos na bandeja de leitura, como a imagem abaixo sugere:

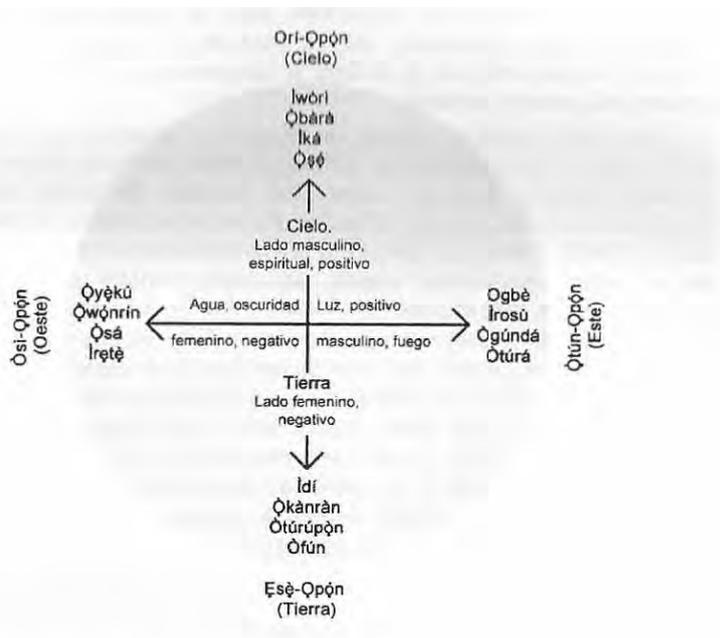


Imagem 17 – os omo odú distribuídos pelos Opón, segundo a presença dos quatro elementos (fogo, ar, terra e água) nos quadrantes.

A imagem acima ordena a existência de uma imagem do *opón*, pela qual os babalaôs operam sua combinação sígnica final. Depois de usado para inscrição dos *odù(s)*, o *opón* não abandona nenhuma das fases seguintes de construção da resposta a ser dada ao consulente, mesmo que não esteja em evidência, ele é base onde o jogo de predição se assenta.

O *opón* que era a expressão simbólica da semente aberta é agora do mundo no qual a vida se dá e será, para melhor entender a pergunta, expressão da cabeça do indivíduo também aberta, expondo o que a pessoa é existencialmente.

Entre esses planos e eixos, a lógica de expansão que essa cultura considera é, ao mesmo tempo, acumulativa e expansiva, podendo ser mais bem entendida como uma curva determinada pela matemática como espiralada, que aumenta da base para a borda, atravessando os cantos do espaço. E essa expansão alcança tanto os planos horizontais quanto todo o eixo vertical, indo da força mais contida até a mais dilatada. Assim, além dos nove espaços existentes abaixo e acima, dentre os quais se inclui o próprio *opón* como representante do mundo – *Aiyè/Orún*, ou seja, das realidades concretas e simbólicas— é também o intermediário da comunicação. A expansão espiral se difunde pelos quatro cantos do mundo, sobrepondo figuras

geométricas importantes para a cultura iorubá, como o círculo, o quadrado e o triângulo.

Para alguns babalaôs, as figuras dos triângulos guardam vários tipos de significações, pois estão entre as figuras-chave por meio das quais se pode observar a cultura nagô/iorubá. Consideraremos alguns significados importantes para este estudo. Essa figura é, ao mesmo tempo, representante dos três reinos considerados por essa cultura, a saber, o animal, o vegetal e o mineral; representa também a relação significativa entre a matéria, o espírito e a junção dos dois anteriores, que resulta na vida, na via, no caminho, no destino, termos de grande importância para o Ifá.

E, ainda, apoiados na imagem da semente, o triângulo também serve como referência para as três cores guardadas no caroço de dendê, o vermelho, o preto e o branco. Serão, no *opón*, sempre desenhados em dois, um triângulo sobre o outro. E o dois é um número que, nessa cultura, gera sempre um terceiro, a força de atração entre os que se juntam. Triângulo sobre triângulo esboça certa composição de pontos de encontro, que se desdobram em traços, retas, ângulos, que indicam caminhos.

Para esses mesmos sacerdotes, o círculo é a circunscrição – envolvimento em um único tensionado—dos contrários, ou seja, do céu e da terra, do universal e do individual, do genérico e do singular. Dentro do círculo estaria o significado restrito dessas noções e, fora dele, o ampliado. A expansão espiral deve ser uma derivação dessa figura já que, na curva espiral, um círculo vai se sobrepondo ao outro por movimento em determinado ângulo, que se afasta do centro. Como o triângulo, o ciclo, que a curva espiral inscreve no círculo é, também, de sobreposição, o que gera uma significação polissêmica.

Eles também são os que consideram o quadrado como a figura sinalizadora dos pontos cardeais da terra conjugados aos quatro elementos, (ar, terra, água e fogo), que simbolizam os quadrantes que vão indicar a composição e a localização dos *odù(s)* no *opón* e, por conseguinte, seu melhor *èse*. Nesse caso, os quadrados são múltiplos de quatro. São os resultados da movimentação pelos nove espaços das orientais cardeais e das figuras dos elementos básicos. Assim, cada quadrante dos eixos cruzados no centro do *opón* será dividido por quatro. A posição de onde se pode localizar cada *odù* se realiza por meio da composição ideogramática desse signo.

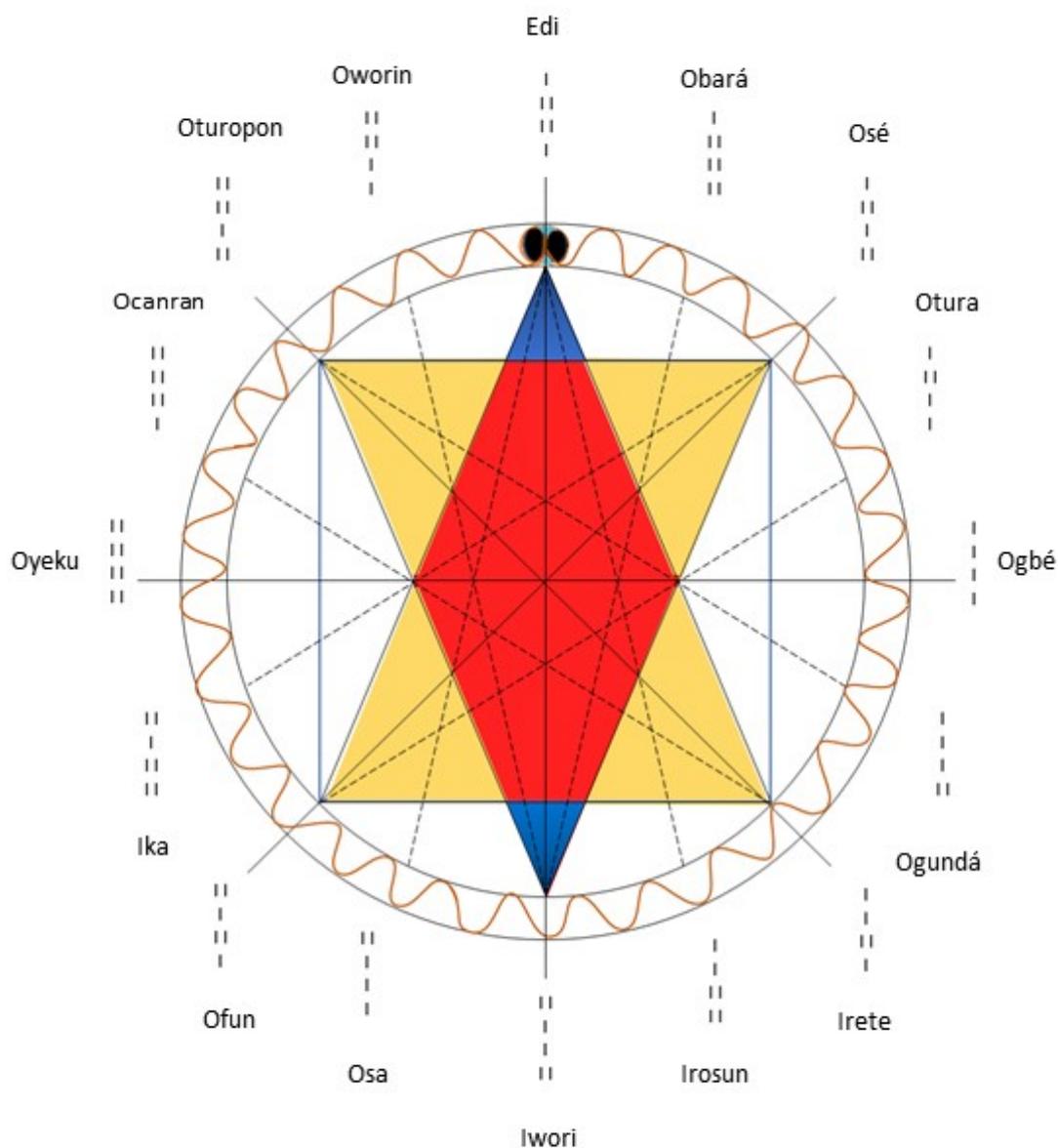


Imagem 18 - Mapa dos odú(s) num mapa do opón, cada odù composto segue o pertencimento dos dois primeiros traços, da vertical.

Por essas características, a relação do que é essa perspectiva cultural considera, de um lado, o destino, posto em jogo pela narrativa; e, do outro, o caráter, posto em jogo pela força que a personalidade relacionada ao consulente ou ao seu antepassado articula. Na figura acima, ilustramos o que está em operação no *Opón*, circunscrevendo as figuras geométricas (círculo – do próprio *Opón*; quadrado e dois triângulos sobrepostos). Para os que leem o oráculo a partir do *Opón*, é nesse espaço que as associações entre destino e caráter se processam em um campo de

atração entre partes dos *odù(s)*. Cada encontro entre as linhas que saem de uma ou outra metade do ideograma se encontram com outras, estabelecendo o vínculo entre as duas partes do código, que as conformam em um signo de *Ifá*. Nessa ilustração o ideograma, que representa o odu *Ogbe* estaria ao leste; *Oyeku* estaria a oeste; *Iwori* a sul e *Edi* a norte. O ângulo do vértice do triângulo, influencia de modo diferente os encontros de linhas e as criações dos triângulos já que, a depender do grau do ângulo, as linhas terão uma quantidade ou outra de encontros linhas, e de modo independente desse grau, serão criados oito triângulos no mapa.

Nesse mapa do *opón* produzido para tese, considera-se cada quadrante para um elemento, e a composição ideográfica segue essa ordenação. Assim, o primeiro quadrante é do elemento ar, sendo que o *ogbé* está no ponto leste e o *edi* no norte; o segundo quadrante é da terra, com o *odù oyeku* no oeste; o terceiro quadrante é da água, com o *iwori*, no sul; e no quarto quadrante está o fogo. Fogo e terra se opõem, assim como ar e água.

Woortmann (2016) também considera a dimensão quádrupla da cultura iorubá e sua vinculação com a bandeja de *Ifá*, quando considera que a estrutura “quádrupla” se multiplica quatro vezes, chegando a um universo de dezesseis é (...) o “conjunto universal”, a ordem total representada pelos 16 *Orisà* e pelos 16 sinais do *odù(s)* de *Ifá*.”., em (WOORTMANN, 2016). Sabe-se que os *odù(s)* continuam se expandindo nessa lógica ao infinito, quando afirmam que 16 X 16 é um número infinito, isto é, quando insistem na infinidade que essa operação produz, apesar de aceitarem o número 256 como indicação do resultado matemático.

Se o *opón* é um dos lugares de entrecruzamento, como o cemitério, a floresta, um encontro de vias, as fronteiras, ele é também o local onde reside Exu. Talvez a função mais forte de Exu no sistema oracular seja o de mensageiro, mas essa não é a única. Cabe lembrarmos aqui, que o Oráculo de *Ifá*, de modo específico, mas também todos os oráculos de modo geral, em que a solicitação da investigação parte do homem e que não prescinde de profecias ou mediunidade, é um espaço de articulação da linguagem e de produção de conhecimento por meio da leitura e da interpretação das peças em composição de uma mensagem. Parte do interesse do homem, e não das divindades.

Por ativar esse sistema, o homem deve, depois de decifrada a mensagem, ceder oferenda. É uma forma de restauração da força que dispôs em movimento. É, contudo, diferente o Exu que cobra as oferendas daquele que traz as mensagens. O que situa o espaço no qual a narrativa se inicia, é outro, distinto dos anteriores. Isso

porque Exu não é uma singularidade, ele é sempre um elemento do coletivo, é uma expressão do genérico. Sua forma singular é aparente e momentânea. Ele não é completamente contido por nenhuma singularidade. Ele se move em falanges.

Analisaremos a importância de Exu para o oráculo mais detidamente em outro tópico. Importa, a esta altura, contudo, dar relevo para a sua força motriz. E ele se distribui pelo *opón* tanto no eixo horizontal, indo de leste para oeste, até o primeiro ancestral que se pode identificar; e indo de cima para baixo, transitando pelos nove espaços. É nessa relação dinâmica que se compõe a vidência do oráculo.

3.4 - Os *odù(s)* – o código da semente desenhado no *Ìyeròsun* contido no *Opón*.

Signo é uma unidade do plano da manifestação, constituída pela função semiótica, isto é, pela relação de pressuposição recíproca (ou de solidariedade), que se estabelece entre grandezas do plano da expressão (do significante) e do plano do conteúdo (do significado), no momento do ato da linguagem.

Dicionário de Semiótica¹⁵⁹

O *odù*, em certa medida, se ajusta com a ideia de signo corrente e é parte do que se busca com o evento de consulta ao oráculo. Isso porque conhecer o próprio signo, para a cultura nagô/iorubá, implica em assumir a relação das narrativas em que esses códigos vão se desdobrar e ação de quem as solicitam. Esses atos, por sua vez, são compreendidos como uma rotina de rituais e condutas específicas. No contexto do Oráculo de ifá, os *odù(s)* são grafos, do tipo ideogramático, mais especificamente são um octograma, por ser compostos de oito partes, feitos no *iyeróun*, contido no *Opón*, como resultado da manipulação das sementes pelo babalaô. Sua grafia é produzida da direita para a esquerda. Há algumas histórias que falam sobre o surgimento do oráculo a partir dos *odù(s)*, Reginaldo Prandi, em (PRANDI, 2001), traz uma importante.

Ounmilá 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, Alará.
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,

159 - GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. Dicionário de Semiótica. São Paulo: Contexto, 2008.

mandou chamar todos os seus filhos.
Vieram os sete primeiros filhos de Orunmilá.
Eles prestaram homenagens,
ofereceram sacrifícios,
prostaram-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 demonstras respeito ao teu pai?”
Perguntou Orunmilá.
Olouó respondeu que seu pai tinha sandálias de precioso material
mas que ele também as tinha;
que o pai usava roupas dos mais finos tecidos,
mas que ele também usava;
que seu pai tinha cetro e tinha coroa e que ele os tinha também.
Que um homem que usa 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, 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 procuram no Orum
e lhe pediram para retornar ao Aiê
Orunmilá entregou então a seus filhos
dezesesseis nozes de dendê e dissemelhante
“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 era assim chamados Ocanrã, Ejiocô, Ogunda, Irosun, Oxé, Obará, Odi,
Ejjobê, Osá, Ofun, Ouorim, Ejila-xeborá, Ica, Oturopon, ofuncanrã e irete.
Estes são os nomes dos odus.
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 fartura,

um fala das guerras, outro das perdas,
um fala da amizade, outro da traição,
uma 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.¹⁶⁰

A narrativa acima reproduzida compõe um trabalho de compilação de mitos dentre os praticados pelas comunidades tradicionais de terreiro, realizado pelo pesquisador paulista e, mesmo que os nomes e as ordens estejam diferentes das que usaremos aqui, a história serve para demonstrar que esse mito é uma informação corrente entre os praticantes brasileiros que afirma que *odù(s)* em interação um com o outro nos procedimentos do oráculo são usados como elemento de mediação entre as necessidades humanas e as soluções possíveis reveladas por esse método de interpretação.

Esse mito confirma o *odù* como elemento de leitura, que se constitui pelo ato de trazer ao consulente o caminho/destino/história ou narrativa de sua vida. Ele guarda grande porosidade, como um fator de estabelecimento de relações. O mais comum é o caso dos dezesseis *odù(s)* principais, como já dissemos, se relacionarem tanto com o *odù* igual, como com os quinze diferentes, estabelecendo um campo de significação complementar e polissêmico desse oráculo. Isso nos permite dizer, que, em outras medidas, ele não é um signo nos termos conhecidos, mas é um sinal com dobras. O *odù* é um signo denso. É também entendido como a base do sistema de ifá. Segundo Mestre Itaoman o termo *odù*, do iorubá, recebe, por sua importância, no Oráculo de Ifá, três significados. Para ele, num primeiro aspecto, a palavra designava um recipiente cilíndrico de madeira, cujo conteúdo físico deveria ter relação e representar os 3 (três) componentes básicos da existência das pessoas, dos bichos e das coisas: a) *Iwá* – que, segundo o Mestre Itaoman, significa Existência; b) *Abá* – que, para ele, significa Essência; e c) *Axé* – o que designa como realização. Esse conjunto se trata de um dos elementos mais respeitado no

160 - PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

culto de Ifá e que é guardado pelo Babalaô. No segundo aspecto, o termo designa o conjunto de quatro ou oito riscos gráficos, simples ou duplos, verticais consecutivos, inscritos da direita para esquerda e de cima para baixo, estabelecido como resultante da manipulação dos caroços de dendês ou *ikins*; e, ao serem marcados no pó, aspergidos no *opón Ifá*, corresponderiam aos *Onã Ifá* – caminhos de Ifá. E, em um terceiro aspecto, *odù* designa a narrativa que os ideogramas encontrados pela manipulação dos coquinhos exporiam ao babalaô, permitindo ao sacerdote o reconhecimento do destino do consulente.

As definições do Mestre, acima citadas, estabelecem elementos para circunscrição da densidade desse código, dimensionando-o pelas funções exercidas. Na verdade, todas as três definições respondem para certas características dos signos de Ifá e apontam para a sua função de conector, de tensor das relações ou de aglutinador pelas afinidades. Com isso, a definição de sua especificidade se dá por sua incumbência no sistema.

Analisaremos neste tópico a primeira e a segunda definições. A terceira definição será estudada em tópico específico.

Assim, a primeira definição para o que seja *odù* esclarece uma perspectiva de binarismo complexo da cultura nagô no Brasil, que consiste em entender que tudo no mundo pode ser figurado em uma parte desse mundo, sendo que essa figura progenitora ainda guarda influencia (atração) sobre a porção individualizada. A individualização é influenciada por essa relação de atração com elemento mais amplo em termo de origem ou de pertencimento. As partes componentes do *odù*, *Ìwà*, *Aba* e *Axé* descrevem a relação entre essas duas partes e insere a representação do elemento de força de atração. Juana Elbein dos Santos, para quem o símbolo só adquire significado pleno em um contexto ou em uma situação, indica, em (SANTOS: 86), a forma triangular, como a que reflete melhor o nexu “de potência de realização” tão caro ao sistema nagô, afirmando que *a lama, matéria-prima, e os três elementos-signos que simbolizam os três sangues – o branco, o vermelho e o preto – contidos no Igbá-dú estão representando igualmente a complementaridade dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo o que existe.*

O *Ìwá*, a existência, também traduzido como caráter, poderia ser considerada como a inscrição de como a pessoa observada leva a sua vida, seu temperamento para resolver as questões, o jeito que age diante das coisas; o *Àbá*, essência de cada ser ou a substancialidade que a define e dá expressão, forma que cada ser

vindo de um reino adquire; e, o **Àse** é a capacidade de ajuste dos dois elementos anteriores, um ao outro, garantindo a realização do destino. A reunião desses elementos potentes dimensiona materialmente o *odù* em complexos compostos de algum tipo de multiplicidade e formam o *igbá odù*. Muitos babalaôs tendem a dar mais atenção ao *Ìwá* como algo espiritual e portanto mais elevado e importante que o *Ábá*, o que não é inteiramente amparado pela cultura. A forma pela qual se expressa o cerne da substância é importante para maior conexão entre as duas vias e para melhorar a capacidade de realização de sua função no mundo. Entendemos que a lógica da cultura se assenta no entendimento de que esses três elementos devem ser tratados como categorias imbricadas.

Apresento dois exemplos no entendimento do que sejam esses elementos na cultura nagô. O primeiro, no filme *Besouro*, dirigido por João Daniel Tikhomiroff e lançado em 2009, na cena em que o mestre Alípio, personagem que ensina capoeira a Besouro, lhe pergunta: quem o ensinou a andar Besouro? E depois de o aprendiz experimentar uma resposta, o mestre esclarece à criança que quem lhe ensinou a andar foram suas pernas. Para o mestre de capoeira andar é a função das pernas e ela só pode fazê-lo se começar a fazer. É a capacidade da existência de se mostrar, quando a essência – substância/corpo – é exigida. Nessa lógica, a existência e essência não entram em uma contradição maniqueísta típica dos modelos europeus.

O segundo exemplo está relacionado ao mito disponibilizado quando tratamos da importância de *Onilé*, a terra em que se vive para o culto nagô. Lá, cada divindade recebe uma parte do mundo para habitar, nesse caso, a sua divindade, sua existência estará relacionada, imbricada, com a vida sobre a qual adquire responsabilidade, seus dilemas e afetos serão relacionados à necessidade de melhor cumprir essa função. Por isso quando se colhe uma erva, não se quer só a forma da planta, mas sua energia, seu axé, para tanto, é preciso garantir que não se perca a sua existência, e isso só é possível reconhecendo-a, ou seja, cantando-lhe as músicas ou os *oríkìs* que relembram a sua história, a sua importância, e a contém na forma/parte retirada do contexto ou do conjunto de ervas.

Se esses elementos forem observados separadamente, como entes independentes um do outro, o que não são, por motivo de buscas por caracterizações mais detidas, seria importante, ao menos, transcrever a relação de um e do outro em uma equação, considerando que quanto mais relacionados, mais vinculados, mais ajustados, mais integrados o *ìwá* e o *ábá*, melhor o seu axé. E quando estão desajustados a coletividade busca entender e manipular elementos da

mesma substância para que se possa compensar o axé e ajudar na realização da função daquele ser. Na leitura oracular, esse ajuste se dá pela verificação do componente “existência”.

O termo *Ìwá* tem sido nessa tríade o mais disputado por ter significado difuso quando transportado para culturas de binômios antagônicos e de tensão maniqueísta. A decisão é sempre de separar o *Ìwá* do *Àbá* e observá-lo como sinônimo do que seja espírito em uma significação como a dada pelas tradições monoteístas, nas quais o corpo é empecilho. Quando ambos importam igualmente para a realização da função individual que vai se ajuntar a outros tipos de realizações específicos cuidando de toda comunidade. Vernant, em (Vernant, 2001), observando os estudos de Meyerson sobre psicologia social, indica um aspecto que nos permite posicionar essa relação na abordagem que esta tese persegue. Assim, para Vernant, o significante e o significado formam uma unidade indissolúvel. Ou seja, para ele,

Significante e significado são relativos um ao outro: o significado torna-se significante, como o abstrato torna-se concreto na medida em que o pensamento se eleva a um grau superior de abstração. Melhor do que significante e significado, seria, talvez, preciso falar em camadas de significação que o pensamento atravessa, mas permanecem ligadas umas às outras. (...). Por meio dos diferentes planos sobre os quais o pensamento opera, discernimos uma espécie de oscilação dialética do significante e do significado. Assim, não existe signo puro, significação pura. Estamos sempre tratando de complexos significativos.¹⁶¹

De certa forma, para ele, não existe uma ideia que determina todo o quadrado semiológico e essa ausência é o que exige que se observe a relação, evitando solidificá-la em uma absorção da forma pelo conteúdo ou deste por aquela, garantindo o valor, em tensão, que um empresta – ou tira – do outro.

É algo comum as indagações da antropóloga argentina, Juana Elbein do Santos, quando retrata os três símbolos em pela forma: *Ìwà* + *Àse* + *Àbá* em uma equação simples, na qual os sinais de adição enfatizam a ideia de relação, de encontro dinâmico.

Ìwá setas em ambas as direções **Àse** setas em ambas as direções **Àbá**

Essa equação sugere que o *Àse* se dá pelo equilíbrio entre as forças de atração e repulsão dos outros dois componentes. Ele é o elemento que permite a maior ou a menor coesão entre as diversas partes que se combinam, formando o *odù* completo.

Dessa forma, o sistema mantém certa lógica de relação do individualizado

161 - VERNANT, Jean Pierre. Entre Mito e Política. Tradução de Cristina Muracho, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

com sua origem, com o seu antecessor, vinculando cada *odù* a um tipo de ancestralidade. Segundo a perspectiva da noção que sustenta o sistema oracular de Ifá, certo *Iwà* vinculado, por sua vez, a determinado *Aba*, pode gerar um grau determinado de *Asè*, que pode ser suficiente para que a pessoa encontre o seu caminho.

O segundo sentido a ser observado para o termo *odù* é a composição gráfica resultante do manuseio das sementes e o desdobramento das relações subsequentes. Para isso, lançaremos mão do significado de *odù* apresentado pelo pesquisador José Beniste em seu Dicionário de Yoruba – Português, que é definido como:

Odù, s. Conjunto de signos do sistema de Ifá que revela histórias em forma de poemas, que servem de instruções diante de uma consulta. Os 16 principais são os seguintes: 1 - Éjì Ogbè; 2 - Òyèku Méji; 3 - Ìwòrì Méji; 4 - Òdí Méji; 5 - Ìròsun Mèji; 6 - Òwònrín Méji; 7 - Òbàra Méji; 8 - Òkàran Méji; 9 - Ògúndá Méji; 10 - Òsá Mèji; 11 - Ìká Méji; 12 - Òtúrúpòn Méji; 13 - Òtùrwá Méji; 14 - Ìretè Méji; 15 - Òsé Méji; Òfún Méji.

Em uma sequência diferente da narrativa colhida por Prandi, no livro publicado em 2001, a que nos apresenta Beniste, o *odù Ogbè* já assume a dianteira dos dezesseis principais – também chamados de mestres - e o *òkàran*, que era o primeiro na versão de Prandi, passa a ocupar a oitava posição. Cabe ainda dizer que cada nome fala de um signo, com um caminho, que se refere a uma narrativa em um contexto real vivido pelo último antecedente a viver tal enredo. É importante dizer também que o termo *meji* estabelece que o *odù* é composto por um ideograma duplo de igual composição.

Como muitas definições estabelecidas sobre essas figuras da divinação do oráculo de Ifá, alguns nomes ou, pelo menos, a escrita do nome e a sequência de distribuição dos *odù* não são, exatamente, consensuais e dependem do procedimento tradicional ao qual o pesquisador está vinculado. Nesses termos, seguiremos, por enquanto, com a ordenação oferecida pelo dicionarista do idioma iorubá, quando buscaremos entender como o ideograma de cada *odù* é estabelecido, voltando a pensar sobre a ordem dos 16 *odù méji*.

O primeiro ponto é que o ideograma do *odù* é inscrito no tabuleiro de Ifá, restando-nos indagar se eles são constituídos como elementos gráficos de valor altamente significativo para o oráculo. É pela inscrição do *odù* no *Opón* que esse código adquire a visualidade, vinculando o ato de manipulação das sementes com a proclamação das narrativas. É interessa-nos analisá-lo por esse aspecto mais

detidamente, porque o grau de interação que mantém com outros tipos de oráculos geomânticos, medido por esses ideogramas, é muito parecido. Há correspondências entre os ideogramas traçados, no caso de *Ifá*, e os resultantes, das outras práticas. Dessa forma, há correlação por meio dos signos entre as geomancias árabe, europeia e os oráculos africanos, o que inclui sejam eles de o *Ifá*, da Nigéria; o *Fá*, do Benin, o *Afá*, de *Gana* ou o *Sikidy* de Madagascar.

Foi essa correspondência entre os traços das práticas que nos permitiu compor as rotas de história do *Ifá* explicitadas em tópico anterior. É por esse signo, ideograma, sinal, código, carácter ou *odù*, o seu nome em iorubá - que se pode, também, desfiar uma análise formal da significação estabelecida no *opón* do oráculo. O *odù* pode ser considerado como um dos dois planos relacionados em equação comunicativa, o que o caracteriza como elemento significante desta semiose. Esses ideogramas constituem um sistema composto por dezesseis *odù(s)* *meji*, que podem ser relacionados entre eles, cada um com seu igual e com os outros quinze diferentes, gerando um total de 256 signos possíveis. Esse número, para os mais velhos no culto afro-brasileiro, representa também um número infinito, pois trata de uma infinidade de histórias de vida e modos diversos de contá-las.

Podemos ponderar, com isso, que, do mesmo modo que a semente é a síntese da possibilidade de existência da árvore e é elemento fundamental para que a árvore exista e -para que se complete o ciclo, *odù* é síntese da manipulação da semente. Para que o *odù* surja, o *ikin* expõe, a cada momento em que é jogado pelo babalaô, uma parte do segredo que guarda, o que torna possível constatar que o *ikin* é a promessa de conhecimento dos signos para vários grupos do Golfo do Benin, de Cuba e do Brasil.

Para tanto, alguns babalaôs defendem que o *ikin* entra em consonância com o consulente e, na indicação de par ou ímpar, apresenta um ideograma que é o signo do consulente. Esse ideograma riscado no pó de *iyerósun*, aspergido no *opón*, é o *odù*. O *odù* é assim a síntese de todos os procedimentos anteriores. É para detectá-lo que os atos são processados. Esse *odù* não é um todo indiviso. Antes, é um signo composto de partes menores. Cada risco derivado do par ou ímpar informado pela semente compõe um traço dos quatro necessários para formar uma metade do ideograma, *omo odù*. E cada uma desses traços traz informação, em função da quantidade de riscos e da posição que ocupa no desenho do ideograma. Assim, a forma estabilizada para cada *omo odù* é composta por quatro riscos. Ao se juntarem dois *omo odù*, obtém-se um *odù* completo, que pode receber o adjetivo

“*meji*”, quando ambos *omo odù* forem iguais ou, se forem diferentes, um nome que considere a composição específica de cada uma das partes. A forma de aquisição da inscrição dos *odù(s)* e as partes componentes de sua metade possibilitam compreender o papel que cumprem no jogo oracular.

3.4.1 – Composição do ideograma, do “*odù*”

Vale lembrar que o *odù* é inscrito no *opón* pelo procedimento seguinte: o babalaô manipula as sementes de uma mão para outra, as que restarem na mão esquerda do sacerdote serão contabilizadas para o jogo, indicando determinado risco. Se for um número par, risca-se um traço, (|), que se chama *Ofú*. Esse traço único é composto por uma única marca de cima para baixo. Em outro lance, se sobrar um número ímpar de sementes na mão esquerda do babalaô, riscam-se dois traços, (| |), de nome *Ôsa*, composto por duas marcas, produzidas da mesma forma, como a anterior, ou seja, da direita para esquerda e de cima para baixo:

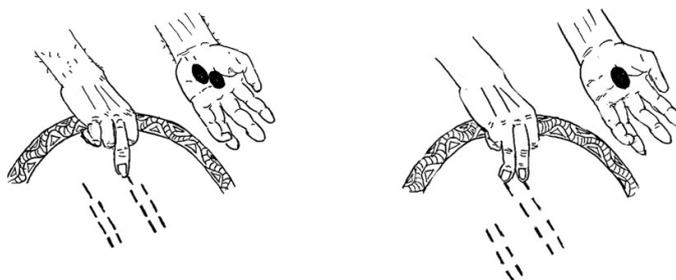


Imagem 20

Para muitos teóricos e sacerdotes, esses ideogramas são resultados da combinação em diferentes graus dos elementos fundamentais da natureza. É da dosagem desse ou daquele elemento em determinada posição do ideograma que garante a cada signo sua distinção. Um pesquisador de religião, de modo geral, e do *Fá*, da República Federal do Benin, de modo específico, Réemy T. Hounwanou, em (HOUNWANOU, 1984), indica que:

L'addition, la combinaison et la fusion de ces quatres elements son dans differentes proportions et manières et son représentées par divers signes. Dans chacun de ces signes, nous trouverons ces éléments de differentes sortes, soit dans leurs dispositions, soit dans leurs nombres, en plus ou en moins. Ce qui fera que chaque signe, de par le nombre d'éléments qu'il

comporte ou de leur disposition, aura un caractère particulier, une valeur propre et un état permanent.¹⁶²

Alguns pesquisadores, como o francês citado acima, defendem que o primeiro dos *odù*, o conhecido como *Ogbé*, entre os iorubás, e *gbé*, entre os *fons*, tem uma composição especial. Segundo Hounwanou e para esse mesmo teórico, é o signo que dá origem e razão a todo oráculo, porque ele institui, o que ele denomina como “via”.

Ogbé é composto pelos seguintes traços, que podem representar os elementos indicados, como nas posições assumidas abaixo:

(|)- fogo

(|)- ar

(|)- água

(|)- terra

Por certo, o fogo no primeiro traço, em um quarto do ideograma, será preponderante na definição da importância desse caractere. Como esses riscos estão relacionados, além de serem seus agentes, apontam para as situações instáveis a serem corrigidas para restauração do equilíbrio. Para Hounwanou, é por esse primeiro código – ou primeira metade - as relações procedentes no sistema oracular de Ifá se instituem:

De l'addition arithmétique des éléments en cause et de leur fusion naîtra la vie. Elle sera le point de départ de toutes les autres combinaisons qui donneront naissance à toutes sortes de créatures, voire même toutes formes de vie. La première fusion simple: feu, air, eau et terre, donnera le premier signe, symbole de la première forme de vie, de la création. Ce signe est appelé "Ogbé". Il a pour symbole quatre traits disposés verticalement, les uns au dessous des autres et consiste donc à représenter par un trait chacun des quatre éléments dont la fusion donne la vie. C'est le premier signe géomancique.¹⁶³

162 - HOUNWANOU, Rémy T. **Le Fa, une géomancie divinatoire du Golfo do Benin** (pratique e technique). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1984.

Tradução livre: A adição, a combinação e a fusão desses quatro elementos estão em diferentes proporções e formas e são representados por vários signos. Em cada um desses signos, encontraremos esses elementos de diferentes tipos, em suas disposições ou em seus números, em maior ou menor grau. Aquilo que fará com que esse signo, pelo número de elementos que o compõem ou por sua disposição, tenha um caráter particular, um valor próprio e um estado permanente.

163 - HOUNWANOU, Rémy T. **Le Fa, une géomancie divinatoire du Golfo do Benin** (pratique e technique). Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1984.

Tradução livre :Da adição aritmética dos elementos em questão e de sua fusão nascerá vida. Será o ponto de partida para todas as outras combinações que darão origem a todos os tipos de criaturas, ou mesmo a todas as formas de “via”. A primeira fusão simples: fogo, ar, água e terra, dará o primeiro sinal, símbolo da primeira forma de “via”, da criação. Este sinal é chamado "Ogbé". Seu símbolo são quatro traços dispostos verticalmente, um abaixo do outro, e consiste, portanto, de representar por uma linha cada um dos quatro elementos cuja fusão dá “via”. Este é o primeiro signo geomântico

Pode-se questionar a tradução do *Ogbé* como “via”, como um excessivo ajuste do Oráculo de *Ifá* (ou *Fá*) à geomancia europeia. Os babalaôs brasileiros, cubanos, beninenses e nigerianos traduzem todos os signos como os caminhos possíveis. Isso significa que a diferença não está exatamente entre as palavras “via” versus “caminho”, mas em considerar um único ideograma como a via ou que cada um dos *odù(s)* refere-se a um caminho para o consulente. Dito de outro modo, o que os *odù(s)* apresentam são caminhos de leitura das narrativas. Por isso, é melhor que eles sejam vistos em conjunção.

De qualquer forma, essa não é a única distinção entre a geomancia europeia e o Oráculo de *Ifá*. Já consideramos em outro tópico que, enquanto aquela técnica de predição do futuro se estrutura sobre um signo simples e, no geral, em oposição antagônica ao seu par, o signo de *Ifá* é duplo e sua relação com os demais signos é de complementaridade.

Assim, o código que representa o signo “Via”, na geomancia europeia, como indicado abaixo, é sempre escrito por grafos compostos por sinais simples e a representação do *Ogbé* é:

Via	<i>Ogbé</i>
*	
*	
*	
*	

O *ogbé*, como apresentado acima é composto de dois conjuntos de quatro riscos iguais. O mesmo conjunto de traços para os dois omo *odù(s)* como *meji*. E quando os omo *odù(s)* são compostos por conjuntos de traços de iguais composições, são identificados como “*meji*”. Segundo Hounwanou:

Dans les Dou-Mêdji, les deux signes son identiques. Le signe en se doublant ainsi, se multiplie par lui-même. Sa puissance étant ainsi portée à son carré se trouve au maximum. Le terme "Mêdji" empruté à la langue nago l'explique bien, puisqu'il veut dire deux (sous-entendu deux fois).¹⁶⁴

Nesses termos, o *odù* acima é um *Ogbé Meji*. A ideia de duplicidade é inerente à composição desse signo. Suas articulações por unidades menores ganham relevância significativa, após a manipulação. A característica de ser duplo estabelece que se compõe por duas partes que mantêm certa individualidade/estabilidade. O *Ogbé* indicado acima, por exemplo, é composto de

164 - Hounwanou (1984, p.): Nos Dou-Mêji, os dois sinais são idênticos. O sinal, duplicando-se assim, multiplica-se. Seu poder sendo assim transportado para o seu quadrado está no máximo. O termo "Mêji" emprestado da língua Nago explica bem, já que significa dois (subentendendo-se duas vezes)

duas linhas verticais, uma com quatro partes à direita e outra linha de igual quantidade e caráter de traços à esquerda. Cada linha/metade traz informações básicas do *odù*.

O signo duplo pode ser, contudo, composto por linhas, de traços organizados de forma diferentes. Assim, em uma sequência de quatro jogadas, obtém-se um lado do *odù* e com oito jogadas o *odù* completo. Portanto, ele pode ser composto por lados diferentes, recebendo um nome composto de acordo com as duas partes que o constituem, conforme se pode ver no quadro abaixo:

Tabela de composição dos *odù*.

Composição do Omó <i>odù</i>					Nome do Odu
Qualidade do traço	Nome do traço/ Quantidade do traço	Tipo do risco		Nome do traço/ Quantidade do traço	Qualidade e do traço
PAR	OFÚ Uma marca	Osé I	oyeku II	ÔSA Duas marcas	IMPAR
IMPAR	ÔSA Duas marcas	II	II	ÔSA Duas marcas	IMPAR
PAR	OFÚ Uma marca	I	II	ÔSA Duas marcas	IMPAR
IMPAR	ÔSA Duas marcas	II	II	ÔSA Duas marcas	IMPAR

Tabela 12

Na composição do ideograma acima, importa observar o fato de toda grafia dos ideogramas seguir essa lógica basilar. Assim, o *omo odù Oyeku* corresponde a quatro traços de *Ôsa* (II). Enquanto a parte **Osé**, grafada primeiro, é composta por grafos alternados de *ofú* (I) riscados nos lugares 1 e 3 e de *Ôsa* (II) riscados nas posições 2 e 4. O conjunto dos riscos compõe cada uma das duas partes e essas metades, juntas, formam um *odù* completo. Note-se também que, apesar de os traços relacionados a **Oyeku** se encontrarem à direita, depois dos de **Osé**, ele é lido antes. Assim, o nome do *odù* composto por partes diferentes, no exemplo dado, é **Oyeku-Osé**, porque a leitura se processa da direita para a esquerda, em um sentido

inverso ao qual estamos acostumados.

Ao deparar com o significativo riscado de um *odù* completo ou mesmo em suas partes simples, percebe-se a repetição dos elementos básicos, o *Ofú* (I) e o *Ôsa* (II). Há opiniões diferentes sobre a origem desses grafos. Alguns defendem que as marcas se originam a partir de princípios, como o de singularidade, representado pelo (I), ou do oposto, representado pelo (II), o que garante um caráter genérico. Essa dualidade, que insere tensão no sistema, pode ser muito importante para o consulente, pois o oráculo responde às indagações postas por uma única pessoa, ou seja, uma figura individualizada. Contudo não se podem ignorar as forças genéricas que atuam na vida nem em um sistema simbólico, o que obriga aos babalaôs a afirmarem que o oráculo apresenta a verdade mais profunda do mundo naquele momento. Bastide (1981) já havia sugerido que era “preciso procurar a chave da realidade individual no conjunto das relações, que ligam os homens aos diversos princípios constitutivos do Cosmo e ao conjunto das relações sociais (incluídas aí, evidentemente, aquelas que esse homem nutre com os Mortos)”. Talvez essa chave seja importante no estabelecimento da organização desses princípios singulares e genéricos na representação gráfica.

Posição do risco	LEITURA DO RISCO	
	<i>Osé</i>	<i>Oyeku</i>
1	I	II
2	II	II
3	I	II
4	II	II
Nome	<i>Oyeku-Osé</i>	

Tabela 12

Na figura acima, a linha/metade à direita é composta por traços que compõem o *Oyeku* e a outra linha/metade à esquerda é composta por uma organização de traços que caracterizam o omo *odù Osé*. Essa duplicidade define o nome do ideograma como sendo “*Oyeku-Osé*”. O nome marca outra característica peculiar do *odù*, que é dado sempre da direita para esquerda, o que lembra a forma como é inscrito no pó contido no *opón* também, da direita para a esquerda e de cima para baixo. Esses movimentos resultarão em um ideograma de baixo-relevo inscrito no pó constante na bandeja, mas o significado será composto ao se levar em considerações outras informações. Importa aqui considerar que, quando as duas

linhas que garantem duplicidades para os signos forem iguais, o nome se mantém e se adiciona a palavra *meji*, que quer dizer dois, mas no Oráculo de Ifá tem significado de duplo. Quando as linhas forem de formações diferentes, o nome será resultado do nome da linha/metade/parte *Omo odù*, da direita, na frente e o da esquerda atrás. Isso garante a preponderância do lado direito sobre o esquerdo.

As sementes explicam como os *odù(s)* surgem na hora da consulta, mas não existe um signo criado para esse momento. Independentemente do que ocorra na manipulação das sementes, sua casualidade resultará em um signo registrado no oráculo. Para alguns babalaôs cubanos, diferentemente do que o pesquisador francês aponta, as características dos elementos fundamentais da natureza são mantidas nos dois primeiros traços do signo, ou seja, na parte de cima do *odù*.

A construção de cada lado do signo maneiras, demonstramos que se consolidou como a mais consistente. Se um *odù* completo é resultado de duas sequências verticais com quatro traços cada. Cada sequência será composta por quatro riscos que guardam por sua vez informações importantes para o jogo. Parece que os dois primeiros riscos, podem ser a base de composição dos outros dois, como indicado abaixo:

	Duas primeiras partes verticais do Odu			
Elemento	Fogo	Ar	Terra	Água
1º Risco				
2º Risco				

Tabela 14 – abaixo conjunto sequencial

Assim, se o primeiro risco for composto por traço simples e o segundo também, o elemento indicado é o fogo. Já no caso do primeiro risco ser composto por traço simples e o segundo por composto, o elemento é o ar. Por outro lado, se o primeiro e o segundo riscos forem compostos por traços duplos, o elemento é terra. E, por último, se o primeiro risco for composto por traço duplo e o segundo por traço simples, o elemento é água. A relação de cada uma dessa metade com a outra produz omo *odù(s)*. Dito de outra forma, para formar uma metade do *odù* são necessários quatro riscos; assim, cada conjunto de dois riscos se relaciona com outro conjunto que também conta com dois traços. Eles vão se relacionar com o que lhe é semelhante e com os outros três distintos, formando os 16 traços fundamentais

dos *odù* simples ou omó *odù(s)*. Na tabela, pode-se observar os resultados possíveis:

No	Elemento	Quarta parte do <i>Odù</i>		Quarta parte do <i>Odù</i>	Elemento	No
1	Fogo	I I		5	Fogo	I I
2	Ar	I II		6	Ar	I II
3	Terra	II II		7	Terra	II II
4	Água	II I		8	Água	II I

Assim, pode-se observar a composição, o nome e as características de cada código. Ao reunir os dois primeiros riscos com seu igual e com os outros três diferentes, temos as dezesseis partes dos *odù(s)*, como visto abaixo, que segue:

Relação entre cada um dos números	Risco simples do <i>Odù</i>	Nome da parte do <i>odu</i>	Elemento
1 com 5	I I I I	<i>Ogbé</i>	Fogo puro
2 com 6	I II I II	<i>Osé</i>	Ar puro
3 com 7	II II II II	<i>Oyeku</i>	Terra puro
4 com 8	II	<i>Ofun</i>	Água puro

	I II I		
1 com 6	I I I II	<i>Ogunda</i>	Fogo e ar
1 com 7	I I II II	<i>Irosun</i>	Fogo e terra
1 com 8	I I II I	<i>Irete</i>	Fogo e água
2 com 5	I II I I	<i>Otura</i>	Ar e fogo
2 com 7	I II II II	<i>Obara</i>	Ar e terra
2 com 8	I II II I	<i>Edi</i>	Ar e água
3 com 5	II II I I	<i>Owonrin</i>	Terra e fogo
3 com 6	II	<i>Oturupon</i>	Terra e ar

	<p style="text-align: center;">II I II</p>		
3 com 8	<p style="text-align: center;">II II II I</p>	<i>Okaran</i>	Terra e água
4 com 5	<p style="text-align: center;">II I I I</p>	<i>Osa</i>	Água e fogo
4 com 6	<p style="text-align: center;">II I I II</p>	<i>Iwori</i>	Água e ar
4 com 7	<p style="text-align: center;">II I II II</p>	<i>Ika</i>	Água e terra

Essa composição demonstra o rigor matemático do ajuste de cada um dos dezesseis *odù(s)*. Nesse processo, se cada *omó odù* tiver como duplo um conjunto de quatro traços iguais à própria composição, aparecerão os *odù meji*, também qualificados como os *odù(s)* mestres, porque deles derivam os outros duzentos e quarenta *odù(s)*.

Conforme já disse acima, são dezesseis *odù(s) meji*, ou seja, nos quais as duas partes do duplo são iguais, e 240 os *omo odù(s)*, compostos por metades diferentes. Para que esses *odù(s)* articulem informações no Oráculo de *Ifá*, eles são organizados em determinada ordem, que muda de uma prática de *Ifá* para outra. No Brasil, os praticantes e consulentes convivem com, pelo menos, três ordenações diferentes: a cubana, a nigeriana e a beninense. Apresentaremos a ordenação nagô/iorubá por servir de base de comparação.

Os dezesseis *odù(s) Meji* são considerados os primeiros e os mais importantes do oráculo. Eles vão de um a dezesseis e há vários mitos que se

associam com essa ou aquela posição seguindo a ordenação exposta na tabela abaixo:

1 Ogbe Meji Ejiogbe	2 Oyeku Meji* Ejioyeku	3 Iwori Meji Ejiwori	4 Edi Meji Ejiodi
I I I I I I I I	II II II II II II II II	II II I I I I II II	I I II II II II I I
5 Obara Meji Ejiobara	6 Okaran Meji Ejiokaran	7 Irosun Meji Ejiirosun	8 Owonrin Meji Ejiowonrin
I I II II II II II II	II II II II II II I I	I I I I II II II II	II II II II I I I I
9 Ogunda Meji Ejiogunda	10 Osa Meji Ejiosa	11 Irete Meji Ejiirete	12 Otura Meji Ejiotura
I I I I I I II II	II II I I I I I I	I I I I II II I I	I I II II I I I I
13 Oturupon Meji Ejioturupon	14 Ika Meji Ejiika	15 Ose Meji Ejiose	16 Ofun Meji Ejiofun
II II II II I I II II	II II I I II II II II	I I II II I I II II	II II I I II II I I

Tabela 15

Todo signo, no Oráculo de *Ifá*, tem uma ordem, um ideograma e um nome. Melhor dizendo, a parte gráfica do *odù* é composta por ordenação, composição de traços e nome, porque o signo é composto ainda de uma parte narrativa, que será desenvolvida mais detalhadamente no próximo tópico. Uma das diferenças importantes no uso de um instrumento identificador do signo ou outro aparece na fase de ordenação dos *odù(s) mejis*, o que desaguará na ordenação final das outras duzentos e quarenta figuras oraculares. O que isso quer dizer? Simplesmente que, ao posicionar um *odù meji* em um lugar dentre os dezesseis, haverá alteração da posição de todos os outros derivados desse *odù*. Isso não está relacionado somente à regência das ferramentas mas, também, ligando a ordenação que cada nação adotou para a organização dos *odù(s)*. Os riscos são os mesmos, mas sua ordem altera, o que difunde sua localização no tabuleiro. Duas configurações de correspondências são importantes aqui. A primeira que equaciona os vínculos dos *odù(s)* quando a operação é feita com os búzios e, de outro modo, quando são usados os *ikin(s)*, considerando suas diferenças. A tabela abaixo cede tais correspondências, assim:

Tabela de ordenação entre os odù(s) dos búzios		
<i>Ordem</i>	<i>Jogo de búzios ou Meridiloun</i>	<i>Ifá</i>
1	<i>Okaran</i>	<i>Ogbe</i>
2	<i>Oturupon</i>	<i>Oyeku</i>
3	<i>Éta Ogunda</i>	<i>Iwori</i>
4	<i>Irosun</i>	<i>Eddi</i>
5	<i>Ose</i>	<i>Obara</i>
6	<i>Obara</i>	<i>Okaran</i>
7	<i>Odi</i>	<i>Irosun</i>
8	<i>Eji Onilé</i>	<i>Oworin</i>
9	<i>Osa</i>	<i>Ogunda</i>
10	<i>Ofun</i>	<i>Osa</i>
11	<i>Owonrin</i>	<i>Irete</i>
12	<i>Èjilá Seborá</i>	<i>Otura</i>
13	<i>Eji Olóngbon</i>	<i>Oturupon</i>
14	<i>Ika</i>	<i>Ika</i>
15	<i>Ogbègúndá</i>	<i>Ose</i>
16	<i>Alaafia</i>	<i>Ofún</i>

Tabela 16

É importante lembrar que a ordenação dos *odù(s)* a partir do jogo de búzios é muito comum. Desse modo, muitos babalaôs que operam o oráculo com o *òpelé* ou com os *ikin(s)* fazem a conversão para que os seus consulentes possam acompanhar a leitura.

Em segundo lugar, outra diferenciação dos *odù(s)* é registrada pelas tradições do Benin, de Cuba e da Nigéria, quando os babalaôs de cada uma delas usam o mesmo instrumento, a manipulação dos *ikin(s)*. Segue abaixo a tabela de ordenação dos *odù(s)* segundo as tradições de Ifá mais atuantes no país.

Tabela de ordem dos odù(s) segundos as tradições atuantes no Brasil			
Ordem	Ifé	Benin	Cuba
1	<i>Ogbe</i>	<i>Ogbe</i>	<i>Ogbe</i>
2	<i>Oyeku</i>	<i>Oyeku</i>	<i>Oyeku</i>
3	<i>Iwori</i>	<i>Iwori</i>	<i>Iwori</i>
4	<i>Eddi</i>	<i>Eddi</i>	<i>Eddi</i>
5	<i>Obara</i>	<i>Obara</i>	<i>Irosun</i>
6	<i>Okaran</i>	<i>Okaran</i>	<i>Oworin</i>
7	<i>Irosun</i>	<i>Irosun</i>	<i>Obara</i>
8	<i>Oworin</i>	<i>Oworin</i>	<i>Okaran</i>
9	<i>Ogunda</i>	<i>Ogunda</i>	<i>Ogunda</i>
10	<i>Osa</i>	<i>Osa</i>	<i>Osa</i>
11	<i>Otura</i>	<i>Ika</i>	<i>Ika</i>
12	<i>Irete</i>	<i>Otura</i>	<i>Oturopon</i>
13	<i>Ika</i>	<i>Oturupon</i>	<i>Otura</i>
14	<i>Oturopon</i>	<i>Irete</i>	<i>Irete</i>
15	<i>Ose</i>	<i>Ose</i>	<i>Ose</i>
16	<i>Ofún</i>	<i>Ofún</i>	<i>Ofún</i>

Tabela 17

Se a tabela for dividida em quatro partes poderá se notar que, os odù(s) da primeira parte não sofrem alteração de suas posições, indicando pontos de estabilidade para a interação das diferentes tradições. O *odù ogbé* e *ofun* se mantêm na mesma posição independente da tradição de ifá a qual o sacerdote pertence, quando utilizam o *opelé* ou o *ikin*. Os quatro primeiros *odù(s)* também se mantêm. Além dessas, a nona e a décima posições permanecem constantes. Todas as outras sofrem alterações ao se migrar de uma tradição para outra.

Para ordenar outros duzentos e quarenta *odù(s)* compostos será seguida a ordenação nigeriana, na tabela indicada como de Ifé. É nessa grande ordenação

que também se processa no *opón*, na hora da leitura dos códigos. Então, essa ordenação é o fenômeno complementar, mas completamente imbricado, ao da inscrição do ideograma. Todos os dezesseis *odù(s)* duplos ou *mejis* se relacionam com os outros quinze e com eles próprios, gerando, então, os 256 ideogramas compostos. A ordenação dos *odù* comumente varia, ao passo que a relação do nome com o ideograma é constante.

A tabela abaixo identifica a associação em dois eixos, um vertical, outro horizontal, dos *odù(s)* derivados dos maiores ou dos “*mejis*”.

E Ifá pode responder a tudo, desde que o sacerdote esteja disposto a estudá-lo para conseguir compreender. ¹⁶⁵

3.4.2 – Distribuição dos Odù(s) e a configuração do mapa de leitura

Os 16 signos dos Odu em suas possíveis relações di											
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
		Ogbe	Oyeku	Iworin	Edi	Obara	Okanran	Irosun	Owonrin	Ogunda	Osa
1	Ogbe	Ogbe Ogbe	Oyeku Ogbe	Iworin Ogbe	Edi Ogbe	Obara Ogbe	Okanran Ogbe	Irosun Ogbe	Owonrin Ogbe	Ogunda Ogbe	Osa Ogbe
2	Oyeku	Ogbe Oyeku	Oyeku Oyeku	Iworin Oyeku	Edi Oyeku	Obara Oyeku	Okanran Oyeku	Irosun Oyeku	Owonrin Oyeku	Ogunda Oyeku	Osa Oyeku
3	Iworin	Ogbe Iworin	Oyeku Iworin	Iworin Iworin	Edi Iworin	Obara Iworin	Okanran Iworin	Irosun Iworin	Owonrin Iworin	Ogunda Iworin	Osa Iworin
4	Edi	Ogbe Edi	Oyeku Edi	Iworin Edi	Edi Edi	Obara Edi	Okanran Edi	Irosun Edi	Owonrin Edi	Ogunda Edi	Osa Edi
5	Obara	Ogbe Obara	Oyeku Obara	Iworin Obara	Edi Obara	Obara Obara	Okanran Obara	Irosun Obara	Owonrin Obara	Ogunda Obara	Osa Obara
6	Okanran	Ogbe Okanran	Oyeku Okanran	Iworin Okanran	Edi Okanran	Obara Okanran	Okanran Okanran	Irosun Okanran	Owonrin Okanran	Ogunda Okanran	Osa Okanran
7	Irosun	Ogbe Irosun	Oyeku Irosun	Iworin Irosun	Edi Irosun	Obara Irosun	Okanran Irosun	Irosun Irosun	Owonrin Irosun	Ogunda Irosun	Osa Irosun
8	Owonrin	Ogbe Owonrin	Oyeku Owonrin	Iworin Owonrin	Edi Owonrin	Obara Owonrin	Okanran Owonrin	Irosun Owonrin	Owonrin Owonrin	Ogunda Owonrin	Osa Owonrin
9	Ogunda	Ogbe Ogunda	Oyeku Ogunda	Iworin Ogunda	Edi Ogunda	Obara Ogunda	Okanran Ogunda	Irosun Ogunda	Owonrin Ogunda	Ogunda Ogunda	Osa Ogunda
10	Osa	Ogbe Osa	Oyeku Osa	Iworin Osa	Edi Osa	Obara Osa	Okanran Osa	Irosun Osa	Owonrin Osa	Ogunda Osa	Osa Osa
11	Irete	Ogbe Irete	Oyeku Irete	Iworin Irete	Edi Irete	Obara Irete	Okanran Irete	Irosun Irete	Owonrin Irete	Ogunda Irete	Osa Irete
12	Otura	Ogbe Otura	Oyeku Otura	Iworin Otura	Edi Otura	Obara Otura	Okanran Otura	Irosun Otura	Owonrin Otura	Ogunda Otura	Osa Otura
13	Oturupon	Ogbe Oturupon	Oyeku Oturupon	Iworin Oturupon	Edi Oturupon	Obara Oturupon	Okanran Oturupon	Irosun Oturupon	Owonrin Oturupon	Ogunda Oturupon	Osa Oturupon
14	Ika	Ogbe Ika	Oyeku Ika	Iworin Ika	Edi Ika	Obara Ika	Okanran Ika	Irosun Ika	Owonrin Ika	Ogunda Oturupon	Osa Ika
15	Ose	Ogbe Ose	Oyeku Ose	Iworin Ose	Edi Ose	Obara Ose	Okanran Ose	Irosun Ose	Owonrin Ose	Ogunda Oturupon	Osa Ose
16	Ofun	Ogbe Ofun	Oyeku Ofun	Iworin Ofun	Edi Ofun	Obara Ofun	Okanran Ofun	Irosun Ofun	Owonrin Ofun	Ogunda Oturupon	Osa Ofun

A tabela 18, acima, conhecida entre os babalaôs como *Ètô áwon odù ninú Ifá* ou simplesmente ordem dos *odù(s)* de *Ifá*, é crucial para a compreensão não só do lugar que cada *odù* ocupa, mas também, como trata às relações de cada parte do

165 - XANGÓ, Oswaldo, entrevistado em 31 janeiro de 2017, para a pesquisa da tese. O nome do sacerdócio do Oswaldo é mesmo Babalorixá.

166 - A partir da tabela de formação dos nomes dos 256 Omo Odu de Costa, Ivan. *Ifá: O Orixá do Destino – O Jogo do Opón e do Opêlê*. São Paulo: Ícone, 1995, pg.: 136, estabeleci uma tabela para a Relação direta entre os 16 Odu.

odù com a igual e com as diferentes. Esse conjunto de relações gera um campo de atração e repulsão que suscita algumas questões, como, por exemplo: os *odus* que ficam antes e/ou depois da linha composta pelos *odù(s) meji(s)* são de fato outros *odù(s)* ou são figuras espelhadas? Se são, de fato, *odù(s)* propriamente, qual a composição mais estável? A preponderância da linha vertical diminui, em algum momento, ao longo da linha horizontal?

Não figura entre os objetivos deste trabalho responder essas perguntas. A ideia é só considerá-las, porque elas são variáveis para o estudo desse campo de atração e resolução que se desenha nessa tabela. Tal consideração permitiu a observação dos caminhos que os próprios *odù(s)* sugerem como possibilidades significativas pelas quais as narrativas transitarão preenchendo – ou não – de sentido o que foi indagado pelo consulente. A significação no *Ifá* exige trabalho de reflexão, de ajuste das variáveis, de consideração das possibilidades em duzentos e cinquenta e seis vias.

Os babalaôs e estudiosos pesquisados consideram as preponderâncias das linhas verticais e horizontais para estabelecer a ordem dos signos. Dessa forma, a linha horizontal parece manter preponderância sobre a vertical na definição do nome e na definição da ordem dos grupos. Assim, o nome será composto primeiro pela palavra na linha horizontal, seguido pela palavra na linha vertical. Ao passo que a ordem dos *odù(s)*, isto é, a sequência na qual os *odù(s)* são dispostos na linha horizontal definirá o valor que mantêm na ordenação final. Assim, o grupo dos *odù(s) ogbé* será o primeiro depois dos dezesseis *odù(s) meji* a ser considerado. Em seguida vem o grupo do *Oyeku*, depois o do *Iwori*, o do; *Edi*, o do *Obara*, o do *Okanran*, e assim, sucessivamente, dispostos na linha horizontal.

Na tabela 19, que segue, pode-se visualizar um exemplo:

Grupo Ogbé		
Ordem	Nome	Ideograma
17	Ogbé- oyeku	I
		I
		I
		I
18	Ogbé- Iworin	I
		I I
		I I

		II I
19	Ogbé-edi	I I II I II I I I
20	Ogbé-obara	I I II I II I II I
21	Ogbé-okanran	II I II I II I I I
22	Ogbé-irosun	I I I I II I II I
23	Ogbé-owonrin	II I II I I I I I
24	Ogbé-ogunda	I I I I I I II I
25	Ogbé-òsa	II I I I I I I I
26	Ogbé-irete	I I I I

		II I I I
27	Ogbé-otura	I I II I I I
28	Ogbé-outurpon	I I II I I I I I
29	Ogbé-ika	II I I I II I II I
30	Ogbé - osé	I I II I I I II I
31	Ogbé-Ofun	II I I I II I I I

Antes do primeiro *odù* do grupo *Ogbé* vem os dezesseis *odù(s) mejis*. Cada grupo vai sendo ordenado segundo a ordem pré-estabelecida para os *odù(s) mejis*. Parece que esse conjunto de *odù(s)* tem importância capital para o funcionamento do oráculo e alguns babalaôs afirmam que seus versos tratam do funcionamento da prática. Em tópico futuro, serão apresentados alguns provérbios difundidos por estudiosos de *odù(s)*. Antes, devemos dizer que essa ordenação é o que proporciona saber a qual grupo cultural ou a qual nação de *candomblé*, no caso do Brasil, pertence o sacerdote que lê o oráculo. Isso porque só o risco é feito no pó de *iyerósun* do *opón*, a ordenação é algo que o babalaô – e, às vezes, até o consulente – já sabe. É o conhecimento com o qual ele opera a leitura.

O *odù* reúne a parte material da operação do oráculo com a imaterial ou

abstrata por dois processos simultâneos. Primeiramente, dá-se a distribuição dos *odù(s)*, que se localizam e se identificam em cada ponto do *opón*, com diversas possibilidades de caminhos. Nessa sequência, consideram-se alguns princípios da concepção iorubá. Por exemplo, o ar fica no primeiro quadrante, marcando a vida, mas para que haja vida é preciso que se dê um estalo, um evento qualquer, que rompe o estado anterior, e isso é representado pelo fogo. Então, na tabela, o fogo, que é o quarto elemento, por estar no quarto quadrante, vem à frente do ar. Há uma oposição fundamental na cosmogonia, que é estabelecida entre o ar e a água, que pode ser alterada e se estabelecer entre a terra e o ar, constatação que observa o movimento que responde menos aos dilemas e ao entendimento do processo de leitura, já que a pessoa que indaga está fixada na terra, imersa em ar, afora o fato de que nenhuma oposição nessa cultura se marca por antagonismos e sim por complementaridade. Por isso, será preservada nesse trabalho a oposição entre o ar e a água, que ficarão nos quadrantes “um” e “três”. A terra ficará no terceiro e, como já foi dito, o fogo no quarto.

Para marcar cada quadrante no ponto cardeal correspondente se figura o *odù* responsável por aquele ponto. O **Ogbé**, representando o fogo, ficará no leste, onde nasce o sol; o **Osé**, representando o ar, ficará no norte, à direita de onde nasce o sol; o **Oyeku**, representando a terra, ficará no oeste, onde o sol se deita; e *odù Ofun*, representando a água, ficará ao sul ou à esquerda de onde nasce o sol. Importa dizer, ainda, que o *opón* se movimenta em sentido anti-horário.

Abaixo uma relação dos elementos e pontos cardiais que ocupam.

Fogo	Terra	Água e ar	Ar e água
Leste	Oeste	Sul	Norte
<i>Ogbé</i>	<i>Oyeku</i>	<i>Iwori</i>	<i>Edi</i>
I	II	II	I
I	II	I	II
I	II	I	II
I	II	II	I

Tabela 20

Essa configuração é a mais comum.

Insistimos que as oposições desses elementos, marcadas por esses signos, não é estanke, mas dinâmica. Essa opção, também, não é um consenso irrestrito, mas iremos mantê-la, porque ajuda na compreensão do que buscamos dizer e nos

permitiu vislumbrar o funcionamento do *opón*, visto que a distribuição dos *odù(s)*, acima, é usual, e coerente e nos auxilia na tarefa de mostrar de forma efetiva o que ocorre no *opón*.

É corrente a configuração do *opón* se associar outros *odù(s)* aos pontos cardeais, que são *Ogbe*, *Oyeku*, *Iwori* e *Eddi*, o que muda pouco pois, se considerarmos o que os dois primeiros traços dos dois *odù(s)* dizem, observaremos que no *Iwori* eles indicam o elemento água; e, no *Edi*, os traços indicam o elemento ar. Desse modo é mantida, basicamente, a ordenação dos *odù(s)* com o *opón*.

Fogo	Ar	Terra	Água
4 quadrante do <i>opón</i>	1 quadrante do <i>opón</i>	2 quadrante do <i>opón</i>	3 quadrante do <i>opón</i>
<i>Ogbe</i>	<i>Osé</i>	<i>Oyeku</i>	<i>Ofun</i>
I	I	II	II
I	II	II	I
I	I	II	II
I	II	II	I

Tabela 21

Os *odù(s)* se vinculam também com as narrativas, as interpretações do babalaôs e as oferendas. Assim, secundariamente, os *odù(s)* vão fazer referências aos provérbios, que são como “lemas”, códigos ordenadores das narrativas. As expressões são normalmente ditas em iorubá, o que causa um efeito sonoro a ser considerado a quem participa da consulta. Contudo, nesta parte do trabalho, será apresentada somente a expressão em português, para considerarmos o teor dos dizeres. No próximo tópico, a apresentação será nos dois idiomas.

3.4.3 - Entre os *odù(s)* e os *itán(s)*, os provérbios

O primeiro *odu*, *Ogbé*, tem um provérbio conhecido, que é: “**Orunmillá diz que as coisas devem ser feitas pouco a pouco**”; o segundo, *Oyeku*, “**Quem faz sacrifícios tem filhos e vive para vê-lo receber títulos honoríficos**”; o terceiro, *Iwori*, “**Quem canta não vê o mal**”; o quarto, *Edi*, “**os filhos vêm do além, carregando um grandioso destino**”; o quinto, *Obara*, “**a pobreza não é motivo para brincadeira.**”; o sexto, *Okaran*, “**nossa luta ainda não está resolvida**”; o sétimo, *Irosun*, “**não se fica triste, se quer engravidar. A gravidez vem mais rápido quando se está alegre.**”; o oitavo, *Owonrin*, “**Orunmilá faz as oferendas e as leva a ribanceira de um rio.**”. O nono, *Ogunda*, “**minha cabeça ficará branca**”.

como a *pemba* de *Adó*. E todos virão regozijarem-se comigo.”. O décimo, o *Osa*, “Nós expulsamos a morte para fora desta cidade!”; o décimo-primeiro, *irete*, “Sacrificaram *Igun* para *Ifá* no tabuleiro da Casa de *Alara*!”; o décimo-segundo, *Otura*, “Quem é o senhor do *Erinwô*? *Araba* é o senhor do *Erinwô*!”; O décimo-terceiro, *Oturopon*, “Quando *Otura* obtiver título de poder, começará a ter descendência”; o décimo-quarto, *Ika*, “Eis aí o elefante e o faremos nosso rei.” O décimo-quinto, *Osé*, “a tartaruga não tem dor de cabeça, o caracol não tem dor no fígado e a pedra do fundo do rio não sente frio. O décimo-sexto, *Ofun*, diz que: “O olho realizou este sacrifício”.

Ambos, ideograma e provérbios, exigem que o sacerdote esteja completamente engajado no jogo, observando o mundo concreto, no qual surge o código, porque o significado, não vem só das experiências do passado para sustentar o presente. O que vai ser derivado dele, demanda estar assistido pelo que ocorre no mundo, compondo uma forma de significação e, por sua vez, de argumentação pautada na narração, para a qual o provérbio é só o frontispício, a porta de entrada.

3.5 - Narrativa – mitos, lendas, cantigas, provérbios, *oríkìs* e vidas em caminhos cruzados.

A síntese só é frutuosa quando não suprime as diferenças.
Todorov

Todo estudo do homem deve necessariamente ser,
ao mesmo tempo,
uma semiologia e uma morfologia.
Inagce de Meyerson

Se as manipulações e riscos dos *odù(s)* arqueiam a significação, assumindo a função dos significantes em algumas etapas da consulta do oráculo, as narrativas arqueiam-na, respondendo pelo conteúdo. Entender o processo de significação oracular é analisar como se produz sentido pelo rito.

Segundo a definição de José Beniste em seu dicionário de Yoruba - Português, os *itàn(s)* são mitos e histórias, talvez, por isso, sejam considerados amplamente como narrativas. Estruturalmente, contudo, eles têm forma de poemas. São, por isso, um tipo de poesia histórica, como defende Wande Abimbola, em seu livro, “Ifa Divination Poetry”, de 1977. E, ao mesmo tempo, para o pesquisador nigeriano, toda poesia de *ifá* é uma tentativa de narrar. Assim, Abimbola considera

que o babalaô crê que, narrando essas histórias do passado, possibilitará ao consulente detectar situações semelhantes as dele próprio e por essa disposição encontrar as soluções desejadas. Como os ideogramas são significantes, os *ìtàn(s)* se constituem na significação como uma face do significado do *odù*. Dessa forma, se os códigos inscritos no *opón* são a face grafada do *odù*, os *ìtàn(s)* ou narrativas são a face conceitual.

Obviamente, poderia registrar o problema como de ordem paradigmática ocasionado pelo número de versões para cada mito. Ao existir uma polissemia, o ajuste não se processa mais, como se considerou desde Platão até Saussure, como uma relação linear entre o significante e o significado de forma arbitrária e imotivada. Para observar a significação do Oráculo de Ifá é necessário uma revisão do que seria a ação significativa sob os efeitos das regras desse sistema. Nessa cultura o significado é inteiramente encarnado, o corpo tem ação. E a ação dos presentes e a dos ausentes são figuradas em gestos a serem distribuídos como lembrança comunitária. Por isso sua composição é integrada de forma dinâmica aos outros elementos da significação.

Carlos Cardoso Guerra, em sua tese apresentada em 2015 à Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, na Espanha, revisou quantidade importante de estudiosos das narrativas de ifá, informando que,

El texto, conocido em Yorúbá como Ese-Ifá (literalmente “pié de ifá”) ilustra los elementos constituyentes de una declaración de ifá; prosa, poesia, mito, história y canción. Por regla general, las partes poéticas de la estrofia son fijas e invariables y deberán ser memorizadas por los sacerdotes de ifá y recitadas literalmente; mientras que las demás partes permiten variaciones personales no ortodoxas em la presentación de sus puntos esenciales.^{167/168}

Tensão semelhante se percebe na expressão de Meyerson, na epígrafe acima, quando sugere ganchos para comparação com a composição das narrativas, o que também acontece em Ifá. As narrativas encaixam tais elementos significativos porque são o cerne e o nexos desse processo oracular. Analisar cada recitação como algo lembrando, motivado pela organização das peças e riscos de ideogramas e motivador da ação ritualística, enquanto a consulta se encaminha; e cotidiana,

167 - GUERRA, Carlos Cardoso. La Poética Adivinatoria de ifa transculturación Yorúbá em la escritura caribena. Tesis doctoral- Departamento de Filología Espanola, Clasica y árabe – Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, nov – 2015/454 páginas

168 - O texto, conhecido em Yorúbá como Ese-Ifá (literalmente "pé de ifá"), ilustra os elementos constituintes de uma declaração de ifá; prosa, poesia, mito, história e música. Como regra geral, as partes poéticas da estrofia são fixas e invariáveis e devem ser memorizadas pelos sacerdotes de ifá e recitadas literalmente; enquanto as outras partes permitem variações pessoais não ortodoxas na apresentação de seus pontos essenciais.

quando as indicações passam para a vida concreta do consulente, é, em certa medida, confirmar que uma descrição é uma interpretação do vivido.

Enquanto nas geomancias de origem árabe ou europeia e até, em certa medida, no *I Ching*, o processo de leitura oracular vai até a produção dos ideogramas e, depois disso, segue direto para as interpretações ou vidências dos sacerdotes. De modo diverso, no sistema oracular de Ifá, as narrativas, ainda, são elementos importantes, quiçá fundamentais, da consulta. Muitos vão às consultas de ifá porque os babalaôs sabem um número grande de “cantigas” em iorubá. E naquele momento em que os babalaôs cantam e o consulente ouve, aquela língua “estranha” produz certo encantamento. Tanto a performance quanto os sons dão início a essa sensação. Por isso, as narrativas são o resultante de todo o processo anterior e se colocam como o objetivo do babalaô e o motivo do consulente.

As narrativas são a razão de toda busca do Ifá, o que eles (babalaôs/consulentes) procuram. Elas se dão em ambiente próximo ao que consideramos como uma conversa, mas em grau de intensidade, formalidade e cerimonialidade muito maior. A vida do consulente está em jogo. As narrativas se dão, de fato, em um evento oral potente, ou seja, em um rito de manipulação de objetos – sementes, composição de códigos e de evocação e de declamação das narrativas de forma oral. Neste rito, as falas são enigmáticas pelas junções metafóricas de valor simbólico só desnudado pelas explicações dos sacerdotes, que se configuram em suas interpretações, também importantes para o oráculo. Essas narrativas míticas e as interpretações são expostas nas declamações. Nesse momento, o procedimento da leitura de ifá é visto, por muitos estudiosos, como performance de teor e de valor comparáveis aos das festas públicas do candomblé. A diferença entre aquelas festas e as leituras de Ifá, nas quais as narrativas são cantadas, é o número reduzido de participantes, pois é um evento entre um sistema simbólico, um babalaô e um consulente. E nesse encontro, a leitura das quedas da semente, dos riscos dos *odù(s)*, resultam em narrativa que une antepassado e descendente pelo signo comum.

Vários teóricos apresentam a narrativa como cerne do jogo oral entre babalaô e consulente, além de ser o que distingue o Oráculo de Ifá das outras geomancias. É por certo um jogo oral e, ao mesmo tempo, não se pode negar que também seja um jogo de linguagem, onde a significação depende de muitas variáveis. Assim, a narrativa reativa os vínculos do evento oral, das ações dos interlocutores no ato do jogo, da significação que resulta desse contato. Em sua expressão, é, ao mesmo

tempo, gancho de reflexão para o babalaô e instrumento de reconhecimento de si, nos elementos narrados, para o consulente. Nesses termos, as narrativas, podem ser consideradas como os *Esé Itân Ifá*. Para Juana Elbein, os *itân(s)* são:

A palavra nagô itân designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itân àtowódówó, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos babaláwo, sacerdotes do oráculo Ifá. Os itân-Ifá estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis “volumes” ou signos chamados Odù, divididos em “capítulos” denominados ese.¹⁶⁹

A proximidade significativa de *itân* e mito é evidente e mantém o nexo das práticas ritualísticas das comunidades afro-brasileiras quando o oráculo se interessa por essa narrativa de feitos dos antepassados importantes como agentes de mudanças para a comunidade e/ou sociedade. Em termos oraculares, há uma compreensão de que o futuro está no passado, como se esses espaços de imaginação e lembrança fossem um contínuo interrompido pelo que os modifica, ou seja, o ato do presente. Pepetela, escritor angolano que observa os mitos dos angolanos como fonte de recomposição literária, informa, em nota prévia de abertura de “Yaka”, romance sobre a estuária mítica angolana em que tematiza a presença portuguesa no país, que,

E o círculo yaka ficou fechado nesses séculos antigos.
Criadores de chefias, assimiladores de culturas, formadores de exércitos com jovens de outras populações que iam integrando na sua caminhada, parecem apenas uma ideia errante, cazumbi antecipado da nacionalidade. Mas não é deles que trata este livro, só duma estátua.
E a estátua é pura ficção. Sendo a estatuária yaka riquíssima, ela poderia ter existido. Mas não. Por acaso. Daí a necessidade de a criar, como mito recriado. Até porque só os mitos têm realidade. E como nos mitos, os mitos criam a si próprios falando.¹⁷⁰

É a necessidade no presente que impõe o olhar ao passado, buscando formas de se ver o presente, principalmente, as soluções dos dilemas que possibilitem seguir em frente.

A realidade do mito é estabelecida por uma situação ritualística complexa e, portanto, polissêmica, o que faz com que o seu signo seja denso. O mito é um signo denso, que ganha a dimensão do presente ou a de significados compreensíveis em uma dada realidade conjuntural pelo ato ritualístico. O ato ritualístico delimita a vastidão de possibilidades significativas do mito e, ao ser apreendido pela vida, vivida por alguém, o oráculo acumula nova versão. O oráculo é engajado ou ativado por uma pergunta, por uma necessidade de responder ao mundo, por uma

169 - SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia. Tradução: Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

170 - PEPETELA. Yaka. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

necessidade de atuar no mundo que aflige ao consulente. É pela necessidade de conhecer o seu caminho, as suas demandas e as soluções possíveis que alguém no presente indaga ao oráculo com a ajuda do sacerdote.

Ao ajustar o *odù* pelo qual se identifica ao “destino” do consulente, o oráculo pretende observar, com isso, o curso, o caminho de suas venturas, de suas ações e ao mesmo tempo de seus dilemas. Em termos semiológicos, o “destino” pode ser associado ao que seja narrativo, dispersando a noção de fim ou de único caminho, observado nas visões ligadas às perspectivas míticas europeias. Na cultura iorubá/nagô, [destino] é expressão de um caminho, que segue a narrativa do consulente, em função da disposição de outra variável, o seu caráter ou sua personalidade, o que indica que um é afetado pelo outro. Essa distinção, aparentemente sutil, não é pequena em termos epistemológicos, pois faz transitar uma noção de verdade alcançada ou definitiva para a noção de que a verdade está em [curso]. Obviamente, isso altera a função do oráculo, porque essa articulação entre as histórias dos descendentes e antepassados não busca uma verdade definitiva, já que o curso da vida pode ser alterado. O papel que esse oráculo assume termina sendo o de indicar procedimentos para ajuste da energia da pessoa, para que essa possa cumprir melhor a sua função. Com esse movimento, o destino adquire acepção de significado, como narrativa. É comparável a uma seta ou vetor em que o destino é a direção e a narrativa a ponta da seta, o sentido. A função da vida do descendente é ajustada por ele a cada momento, quando é previsto por Ifá, que precisa ser alterado. E essa alteração se processa sempre por uma [ação]. Essa ação empresta [agência], [potência] à interpretação, visto que a narrativa, para ser entendida, precisa ser interpretada e, no caso de Ifá, particularmente, ela também precisa ser aceita pelo consulente.

O estudioso inglês Stephen Skinner (1980), que analisa o *Ifá* em comparação com outras geomancias, afirma que:

The real core of ifa interpretation lies in the thousands of memorized verses associated with the 256 odu of Ifa. The verses form a corpus of myth, folk-tale, incantation, song, proverb and riddle: to the Yoruba their aesthetic merit is secondary to their religious significance. A babalawo is expected to know a large number of these verses, as an accepted authority on Yoruba religion.^{171/172}

A narrativa conta um fato, um ato, um feito realizado ou considera um efeito sofrido por um ancestral em forma humana ou animal, que pode ajudar ao

171 - SKINNER, Stephen. *Terrestrial astrology – divination by geomancy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

descendente, se este descendente puder tirar dela conhecimento, se puder tirar aprendizagem da narrativa, a ponto de esse discernimento servir como experiência de vida doado pelo ancestral ao descendente. Esse do vínculo que o mantém vivo, de alguma forma, o ancestral na vida de seu sucessor. Isso porque os descendentes e ancestrais que ensinam e aprendem pela mesma narrativa são ligados pelo mesmo *odù*. Dessa forma, para o sistema apresentar a narrativa de um ancestral como a do consulente significa que o *odù* de ambos estão relacionados.

Essas narrativas expressam, então, a síntese dos procedimentos anteriores que buscavam alcançar a composição do ideograma que indica o *odù*. Contudo, essas expressões não são excludentes, ou seja, não se dão pela eleição de uma verdade única e exclusiva mas, pelo contrário, ocorrem por meio da articulação das possibilidades apresentadas pelo sistema e concatenadas em cenários conjunturais da vida de quem consulta o oráculo. A síntese se processa em uma dialética complexa, já que todas as variáveis são consideradas, ajustadas à demanda do momento e à conjuntura que a ambienta. Depois de cruzadas as possibilidades e estabelecida a interpretação mais pertinente, as outras não são desprezadas ou descartadas, voltam para a sua condição de variedades de possibilidades em estado latente ou de dormência. Elas podem ser ativadas, se a conjuntura mudar.

Nesse aspecto, as narrativas guardam diferentes versões possíveis de serem interpretadas em determinada conjuntura e a partir de um determinado ponto de vista, pelo qual o sacerdote observa a vida do consulente. Isso afasta o sistema de significação composto por meio do Oráculo de Ifá das perspectivas maniqueístas, pelas quais as noções se dão por oposições fechadas e onde as demais combinações significativas possíveis são ignoradas. Nesse sistema, o exercício da vidência supera a condição de instrumento meramente religioso para ingressar como repertório engajado e engajador da vida em sociedade. As narrativas são lembranças (re)ajustadas ao mundo e ao cotidiano do consulente; elas são (re)compostas pelos discursos conotativos dos ideogramas e das metáforas, levantando a ação dos códigos de linguagem pela necessidade do consulente. A linguagem é, ao mesmo tempo, lugar de leitura, de interpretação, e de transformação em ação pelo consulente. A narrativa, como elemento de linguagem, de discurso, delimita o problema concreto e permite atuação sobre ele. Ou seja, ela

172 - tradução livre: O verdadeiro núcleo da interpretação do Ifá está nos milhares de versos memorizados associados aos 256 odus. Os versos formam um corpo de mito, conto popular, encantamento, música, provérbio e enigma: para os iorubas seu mérito estético é secundário ao seu significado religioso. De um babalaô espera-se o conhecimento de um grande número desses versos, como autoridade aceita na religião iorubá.

exige entendimento e, portanto, significação.

Neste lugar, a característica literária da narrativa ou da forma como articula a significação por conotação se expande ao oráculo, possibilitando via de acesso analítico.

O seu complexo literário, por estar vinculado aos dilemas do consulente, não menospreza a sua vida concreta e a história de sua vida, cruzada com as de outras pessoas. É por esse elemento que Ifá se vincula ao tempo e à sociedade em que vive o descendente e de onde reformula a questão para o oráculo. Interpretar uma narrativa é observar suas conexões à exaustão.

O que chamamos de narrativa (*itàn*), por conter personagens, ações com suas causas e consequências, normalmente, é apresentada em forma de versos (*esé*); e designado como *esé itã Ifá*. Assim, trazemos a consideração da noção de prosa e poesia consolidada em língua iorubá, cedida por Olatunde Olatunji, em (OLATUNJI,1982),

A distinção entre prosa e poesia iorubá não é absoluta, mas relativa. Poesia iorubá pode ser falada, entoada ou cantada, com ênfase na sua forma artística, paralelismo, jogo de palavras, repetição, contraponto tonal, combinação léxica, idiomas, etc., possuindo muitos itens de léxico arcaico, distorções e/ou divergências tonais e gramaticais, exceções gramaticais, etc. A prosa iorubá, por outro lado, coloca ênfase na linguagem comum de falar onde a inteligibilidade é primordial. Contudo, nada demais lembrar que a distinção não é absoluta. A linguagem e o ritmo da prosa, entretanto, formam a base da fundação do verso.¹⁷³

É lógico que a inteligibilidade do oráculo está ligada ao engajamento dos participantes da consulta, ou seja, quanto mais engajado culturalmente, mais podem operar o sistema ao mesmo tempo que o sacerdote.

O oráculo ajuda ao consulente ver o seu problema ao associá-lo a uma narrativa, enquanto pessoa desinteressada ou isenta – o sacerdote observa a demanda semelhante ao do consulente ser vivida por um personagem engajado no seu problema como se o problema fosse dele – notadamente, um antepassado do consulente. Os vínculos estabelecidos fazem com que o oráculo esteja legitimado e faz com que o problema passe a ter solução social, depois de transformar-se em linguagem, pois adquire a configuração do histórico ou socialmente estabelecido. Essa diversidade de versões que coexistem só é possível pelo fato da escrita do *odù* se configurar por riscos ideogramáticos, o que condiciona o resultado dessa consulta à polissemia e, portanto, a um significado com múltiplas possibilidades. Isso o define, por outro lado, como um símbolo mais que um signo. É um símbolo de

173 - MARINS, Luis. Obatala – E a Criação do mundo. Segunda edição. São Paulo: Edição do autor, 2018.

caráter não linguístico, apesar de associar algumas incursões linguísticas, os ideogramas, marcam definitivamente essa característica.

Além disso, exige uma significação que pondere sobre a condição complexa da significação do símbolo, o que, em certa medida, expressa-se por meio de uma semiologia muito pouco observada, em parte pela dificuldade de se estabelecer relações com a epistemologia hegemônica – que prefere atuar em antagonismos inconciliáveis-, tida como universal; e, de outro lado, pelo pouco conhecimento dos elementos desta forma de composição de escrita e de pensamento sobre o mundo, característica das culturas que valorizam a experiência como modo de aprendizagem e de efetivação da lembrança. A lembrança narrada, cantada, falada, ritualizada não fica em um ato abstrato da mente, nem é só em discurso, é um signo que, para se efetivar, precisa ser praticado como dança, como performance, como atos, como rito, como vida. Isso pode ser sustentado se observamos a defesa de Tzvetan Todorov (TODOROV, 2008), quando afirma que toda narrativa se compõe como estrutura tensionada pela repetição e diferença ou similaridade, ao dizer que:

(...) A narrativa se constitui na tensão de duas forças. Uma a mudança, o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa da “vida” (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira vez e última. É o caos que a segunda força tenta organizar; ela procura dar-lhe um sentido, introduzir uma ordem. Essa ordem se traduz pela repetição (ou pela semelhança) dos acontecimentos: o momento presente é original, mas repete ou anuncia instantes passados e futuros. A narrativa nunca obedece a uma ou a outra força, mas se constitui na tensão das duas, (...).¹⁷⁴

O rito, conjunto de gestos controlados, estabelece a condição, no oráculo de Ifá, de forma a fazer surgir a narrativa mítica, que lembra ao antepassado; e, no mesmo passo responde ao dilema do cotidiano do consulente. Dessa forma, o que é lido precisa ser considerado no quadro conjuntural da vida em curso, demandando o entendimento próprio.

A narrativa mítica exige outra, a interpretativa que a ajusta ao presente, o que a estabelece como elemento semiológico e de jogo de linguagem comparável ao próprio oráculo. O uso do ideograma favorece a essa perspectiva, pois associa ideias e experiências diversas sem passar pelo regime linguístico habitual das culturas, nas quais, a escrita e, portanto, a linguagem derivam de relações qualificadas por arbitrarias. É outro estatuto de composição da linguagem, no qual os repertórios orais e/ou escritos não são inerentes ou dependentes um dos outros.

174 - TODOROV, Tzvetan. As estruturas narrativas. Introdução Leyla Perrone Moisés, 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Eles se relacionam; e, quando o fazem, são mediados pelos pares ou ímpares resultantes do manejo das sementes.

Os ideogramas de Ifá são anteriores à composição de escrita pelo alfabeto românico para a língua iorubá. E o ideograma é a persistência de tipos de marcas em que a escrita, a expressão oral são independentes uma das outras. É nesse espaço de leitura do ideograma em conjunção com a informação, com o ato de lembrar e de cantar que a narrativa se estabelece. Se estabelece também o nexos e a importância desse oráculo, como espaço de produção de memória e, de certa forma, também literária de decifração do significado enigmático, no qual uma se imbrica na outra, às vezes, se confundindo. Como se a expressão literária fosse um cruzamento em que a imaginação do futuro e a lembrança do passado tivessem por execução as declarações de provérbios, a evocação de *oríkìs*, a declaração dos *itan(s)* e a interpretações desses procedimentos por meio de outra narrativa improvisada pelo sacerdote. Tzvetan, em seu livro “Simbolismo e interpretação”, de 2014, apresenta a urgência de uma semiologia do símbolo, quando considera que, apesar de buscar a análise exclusivamente do símbolo linguístico, verifica que há trânsito entre símbolos *tout court* e o signo linguístico, que possibilita a abertura para as composições das linguagens humanas, nas quais,

De fato, eu gostaria de propor a solidariedade do símbolo e da interpretação (como também o faz Ricoeur), que para mim são duas vertentes, produção e recepção, de um mesmo fenômeno. Por conseguinte, não creio que seu estudo isolado seja desejável, nem mesmo possível. Um texto ou um discurso se tornam simbólicos a partir do momento em que, por um trabalho de interpretação, descobrimos neles um sentido indireto.¹⁷⁵

Esse procedimento literário, nos permite ver as formas assumidas pela lembrança em sua expressão oral.

Em termos literários, essas narrativas, exatamente, por derivarem de ideogramas, são composições conotativas, em sua grande maioria, por se associarem metaforicamente em ordenação infinita, para as quais os Babalaôs indicam o número de 153.600 versos, como a quantidade hoje catalogada. A cada consulta, um grupo desses versos podem ser juntados a outros, para serem, novamente, considerados pelo babalaô, ou seja, da mesma forma que a manipulação das sementes gera um ideograma de oito partes ou dois semi-ideogramas de quatro partes cada. Esses que se associam a outras metades, compondo os *odù meji*, se os lados forem idênticos e os *omo odù*, se as partes

175 - TODOROV, Tzvetan. Simbolismo e interpretação. Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: editora unesp, 2014.

forem distintas entre elas, fenômeno de composição que persiste na produção das narrativas. Elas também são compostas por partes, que o babalaô precisa considerar, confrontando-a com o mundo. É nesse campo complexo que a vinculação da narrativa com o consulente se processa. E é o que é remanente. O que se transforma em conhecimento do que se viveu. E, observando-se a questão pela análise da significação que ocorre também na literatura, pode-se considerar as questões dos sentidos como consideradas por Tzvetan.

O próprio fato de as narrativas existirem e serem contadas de formas diversas, às vezes, escapando dos modelos estruturados percebidos por esse ou aquele teórico, colocam as narrativas de performance oral como um fenômeno literário ainda pouco estudado. As narrativas cedidas por Reginaldo Prandi estabelecem o vigor do acervo vivo que circula entre essas comunidades e que são, de fato, a base, que nos atinge no cotidiano de convivência com figuras atuantes nessas comunidades, como (PRANDI, 2001). Também as narrativas do “Contos do caroço de dendê – sabedoria dos terreiros: como lalorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos”, de Mãe Beata de Yemonjá (BEATA, 1997) e, ainda, “O que cantam as folhas (para quem canta folha)”, de Mãe Stela (STELLA, 2014) são algumas das coleções de narrativas que difundem essas perspectivas literárias pelo país. Por isso, os modelos considerados aqui não são para observar uma forma definitiva de como entender essas literaturas, mas um apoio importante para uma tese que visa tratar da recorrência de outro fenômeno, o de memória. Há no processo de leitura das narrativas a partir dos ideogramas gerados pronunciamento de provérbios, tanto como enigmas, como forma de situar as narrativas que serão proclamadas, que estabelece conexões entre uma e outra formas de narrativas, apoiando a função principal que esses itàn(s) cumprem no oráculo.

3.5.2 - Os provérbios - pontos de cruzamentos entre versões das narrativas

Os provérbios são como as sementes fechadas, que precisam de uma relação binária complexa para se abrirem e revelarem os seus segredos aos ideogramas, por isso são considerados como os signos iniciais das narrativas. Obviamente, os provérbios não são fenômeno de linguagem exclusivo da cultura afro-brasileira, afrodescendente ou africana. Antes, são uma forma de síntese das noções filosóficas de várias culturas no mundo, ainda corrente como forma de difusão das perspectivas nucleares dessas formas de ver o mundo.

Em um dicionário de sentenças proverbiais originadas das perspectivas

latinas e gregas, o autor Renzo Tosi, em (TOSI, 2000), tensiona o significado do que seja provérbio, como se pretendesse confirmar sua função literária radical. Logo na introdução ele se pergunta:

O que é um provérbio? A pergunta por certo não é ociosa, nem fácil e unívoca a resposta: segundo a acepção mais simples do termo, poder-se-ia afirmar que por provérbio se entende uma frase feita segundo uma formulação padronizada (mesmo que não absolutamente rígida), que se tornou tradicional e à qual se atribui autoridade de verdade incontestada, fruto da sabedoria antiga e popular.¹⁷⁶

A visão de Tosi já apresentaria contradições importantes ao papel que os provérbios cumprem na cosmogonia africana, afrodescendente e afro-brasileira, mas vale abrir o leque da concepção para melhor considerarmos a importância cultural diversa dessa estrutura de difusão de lógicas diferentes. Assim, para ele,

Com efeito, é habitual falarmos de “sabedoria do povo”, como se se tratasse de um material iliterato, genuíno, isento de infra-estrutura intelectual e de artifícios eruditos, derivados de uma visão de vida ingênua e fiel a realidade concreta das coisas: paralelamente, a sua adoção ocorre no Padron ‘*Ntoni di Verga*’, uma escolha estilística de tipo “naturalista”. Essa análise na realidade se mostra parcial: antes de mais nada, se é inegável que a retomada explícita de um provérbio em âmbito literário é indício de colorido “popular”, por outro lado não se pode negar que muitas vezes os provérbios não passam de redações estereotipadas de *topoi* literários e que as relações entre a tradição literária e a pretensa “sabedoria popular” se revelam profunda e complexa.¹⁷⁷

Interessa nesta tese a visão de Tosi sobre a presença dos provérbios na arquitetura literária e simbólica do homem europeu porque, nesse ponto, coincide com a função literária que os provérbios ocupam da cultura nagô-iorubá, quando resgata provérbios como: a) *Ad impossibilia nemo tenetur* – ninguém é obrigado a fazer o impossível - que apresenta uma perspectiva de limite às exigências de realizações do homem cidadão ou de servos a ele vinculados; b) *Nihil mortalibus ardui est* – Nada há de difícil para os mortais - que poderia significar uma percepção de aumento de potência na capacidade humana, mas sugere mais que as dificuldades foram deixadas aos deuses; e c) *memento mori* – lembre-te de que morrerás - expressão que segundo o dicionarista seria, na verdade, *memento cita mors venit* – lembre-te de que a morte vem depressa, que serviria para avisar aos generais laureados de que sua vitória em vida terrena teria um fim, pois não deixava de ser um humano.

O que importa nesse mapeamento são duas coisas. Primeiro, circunscrever a importância dos provérbios como sínteses das noções fundamentais de uma cultura

176 - TOSI, Renzo. Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

177 - Idem

ou filosofia. Sua estilística serve para deixar a ver – e até difundir – costumes sociais correntes. De outro modo, os provérbios servem como elemento “literário” de memória, pois atravessam gerações e até concepções diferentes, com pretensões hegemônicas, mantendo-se no imaginário e repertórios dos que os têm como expressões de práticas, o que para Tosi também é uma consideração importante, quando diz que,

Outro preconceito cuja a falsidade se demonstra preliminarmente é o de que determinados provérbios seriam característicos de uma única cultura popular: no que se refere à Europa, deve-se observar que as mesmas sentenças aparecem em todas as línguas e nos vários dialetos, muitas vezes, justamente, com variações mínimas. A razão disso não se encontra numa espécie de poligênese, como acreditava Guicciardini, mas na substancial continuidade da tradição cultural ocidental, desde o mundo clássico até o medieval e às literaturas modernas, aquela mesma continuidade que E. R. Curtius bem evidenciou à luz da *Toposforschung*, ou seja, pesquisa sobre *topoi* literários.¹⁷⁸

Quando tematiza a tensão entre metáforas e figuras de linguagem, Todorov dimensiona-as como uma outra oposição, entre significante e significado, estabelecendo uma materialidade da linguagem pela motivação firmada em ou outro elemento da significação.

Não será perseguido nesse trabalho a trilha de debate sobre tal continuidade, mas essa trilha será considerada como referência importante para a ação do provérbio em uma cultura em que a tradição mostra robustez nos ritmos. A literatura europeia precisou encontrar um lugar, a literatura fantástica, para que esse diálogo com as metáforas do pensamento não hegemônico pudesse se manter, estabelecendo o que Tzvetan Todorov, chama de maravilhoso desculpado, quando afirma que essas estruturas *são narrativas em que, a partir de premissas irracionais, os fatos se encadeiam de uma maneira perfeitamente lógica, elas possuem igualmente uma estrutura da intriga*¹⁷⁹. De forma oposta, as estruturas das narrativas orais por serem mantidas como elemento de memória das comunidades afro-brasileiras – e mesmo nas afro-cubanas – foram mantidas a longa distância dos estudos literários.

Owé é a palavra em iorubá que significa provérbio. Tais figuras expressivas têm papel fundamental tanto na composição das narrativas tiradas dos signos de Ifá, quanto na estruturação do pensamento do sacerdote. Para o pesquisador estadunidense, que compilou mais de cinco mil expressões proverbiais do iorubá, o

178 - Idem.

179 - TODOROV, Tzvetan. Introdução à literatura fantástica. Tradução: Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2014.

provérbio nessa cultura deve ser visto de modo diverso do que se configurou na cultura europeia. Para ele,

It is customary to translate the Yoruba òwe into English as “proverb,” a choice that is justified by the close correspondence of the verbal formulations the words designate in their respective cultures. Not surprisingly, therefore, scholars familiar with the English genre expect to find its features (or properties) and variations replicated in the Yoruba; in other words, they expect that a study of òwe will disclose a form in all essential particulars like the proverb.^{180/181}

O pesquisador discorre sobre a história de estudo sobre os provérbios e alerta sobre os riscos de vinculá-los aos adágios de outras culturas.

Representative of the Western conception of the proverb is the view that it is an ancient and popularly accepted encapsulation of wisdom. Citing the Greek origin of the word and its literal meaning, “wayside saying,” Edward Hulme comments that the word is roughly equivalent to “adage,” and his use of the biblical passage “Israel shall be a proverb and a byword among all people” as an example suggests that a proverb may also be a material model (4). In addition, he invokes both Aristotle’s definition as quoted by Synesius —“A proverb is a remnant of the ancient philosophy preserved amid many destructions on account of its brevity and fitness for use—and also Agricola’s description of the form as “short sentences into which, as in rules, the ancients have compressed life” (5–6).^{182/183}

Esse sentido de algo denso, contido, que guarda marcas de resquícios, ruínas potentes, com certa materialidade como a dos objetos, das coisas ou de pessoas que sobrevivem às condições desfavoráveis e podem ser (re)ativadas na vida presente rearticula o nexo da semente no Oráculo de Ifá. Ele continua:

Jan Brunvand introduces a significant criterion for determining what is a proverb and what is not when he writes that “the true proverb is always a complete sentence,” thus distinguishing it from other (or false) proverbs, and further that the true proverb “never varies more than slightly in form, and usually expresses some general truth or wisdom” (52). Moreover, “the majority of true proverbs are metaphorical descriptions of an act or event

180 - OWOMOYELA, Oyekan. Yoruba proverbs. Lincoln and London, University Nebraska Press, 2005.

181 - Tradução livre: É costume traduzir o iorubá òwe para o inglês como "provérbio", uma escolha que é justificada pela estreita correspondência das formulações verbais que as palavras designam em suas respectivas culturas. Não é de surpreender, portanto, que acadêmicos familiarizados com o gênero inglês esperem encontrar suas características (ou propriedades) e variações replicadas no iorubá; em outras palavras, eles esperam que um estudo sobre owé divulgará um formulário em todos os detalhes essenciais, como o provérbio.

182 - OWOMOYELA, Oyekan. Yoruba proverbs. Lincoln and London, University Nebraska Press, 2005.

183 - Tradução livre: Representante da concepção ocidental do provérbio é a visão de que é um encapsulamento antigo e popularmente aceito da sabedoria. Citando a origem grega da palavra e seu significado literal, "dizendo à beira do caminho", Edward Hulme comenta que a palavra é aproximadamente equivalente a "adágio", e seu uso da passagem bíblica "Israel será um provérbio e um sinônimo entre todas as pessoas" como um exemplo sugere que um provérbio também pode ser um modelo material (4). Além disso, ele invoca tanto a definição de Aristóteles como citada por Synesius - "Um provérbio é um resquício da antiga filosofia preservada em meio a muitas destruições devido à sua brevidade e aptidão para uso - e também a descrição de Agricola da forma como "sentenças curtas", em que, como nas regras, os antigos comprimiram a vida" (5–6).

applied as a general truth,” whereas false proverbs, in addition to not being complete sentences, are not fixed and “seldom express any general wisdom” (53). The latter include proverbial phrases; proverbial comparisons such as “greedy as a pig” and “clear as mud”; Wellerisms; miscellaneous proverbial insults, retorts, and wisecracks such as “Is the Pope Catholic?”; and euphemisms such as “It’s snowing down south” for “Your slip is showing” (54).¹ The customary inclusion of assorted metaphorical verbal formulations in collections and discussions of the proverb elicited the following complaint from Roger Abrahams: “The study of proverbs has been severely complicated by the grouping of conventional conversational devices that share almost nothing but their brevity and their traditional currency. Almost certainly this complication is due to the fact that proverb dictionaries were written not for the purpose of defining this genre but for storing any device useful in developing oratory techniques. Thus these compendia contained not only true proverbs but hyperbolizing devices, such as traditional exaggerations, that were useful in ornamenting extemporized formal speech” (123).^{184/185}

A pesquisa de Owomoyela instituiu uma pequena história dos provérbios, mesmo que em aspecto ainda comparado e com orientação aos adágios europeus. Há uma literariedade remanescente a ser pesquisada no gesto de evocar provérbios que são distintos das parábolas e das sínteses das fábulas.

Para Rogelio Agustín Martínez Furé, artista e pesquisador cubano, os provérbios são uma sabedoria dos antepassados, deixados para conhecimento de seus descendentes. Um dos maiores pesquisadores de provérbios africanos na América Latina, Furé descreve os provérbios como sendo:

Los provérbios son pequeñas joyas de la sabiduría popular transmitidas de generación, tan antiguas como la experiencia humana. Bajo el lenguaje simbólico, o abriéndose paso directo, como un puñal, se ocultan profundas meditaciones, valores abstratos. La larga experiencia vivida por los

184 - OWOMOYELA, Oyekan. Yoruba proverbs. Lincoln and London, University Nebraska Press, 2005.

185 - Tradução livre: Jan Brunvand introduz um critério significativo para determinar o que é um provérbio e o que não é quando ele escreve que "o verdadeiro provérbio é sempre uma frase completa", distinguindo-o de outros (ou falsos) provérbios, e ainda que o verdadeiro provérbio "nunca varia mais do que ligeiramente na forma e normalmente expressa alguma verdade geral ou sabedoria" (52). Além disso, "a maioria dos provérbios verdadeiros são descrições metafóricas de um ato ou evento aplicado como uma verdade geral", enquanto falsos provérbios, além de não serem sentenças completas, não são fixo e "raramente expressa qualquer sabedoria geral" (53). Os últimos incluem frases proverbiais; comparações proverbiais como "ganancioso como porco" e "claro como lama"; Wellerisms; insultos, retortas e gracejos proverbiais variados como "O papa é católico?"; e eufemismos como "Está nevando ao sul" porque "Seu lapso está aparecendo" (54).¹ A inclusão costumeira de formulações verbais metafóricas variadas nas coleções e discussões do provérbio suscitou a seguinte queixa de Roger Abrahams: "O estudo dos provérbios foi severamente complicado pelo agrupamento de dispositivos convencionais de conversação que compartilham quase nada além de sua brevidade e sua moeda tradicional. Quase certamente esta complicação se deve ao fato de que os dicionários de provérbio foram escritos não com o propósito de definir este gênero, mas para armazenar qualquer dispositivo útil no desenvolvimento de técnicas de oratória. Assim, esses compêndios continham não apenas provérbios verdadeiros, mas dispositivos hiperbolizantes, como exageros tradicionais, que foram úteis na ornamentação do discurso formal improvisado" (123).

antepasados, que la tradición trae al presente concentrada en una breve frase.^{186/187}

Para Furé o vínculo do provérbio está mas coeso com o que se pratica em Ifá, além de demonstrar que os provérbios alcançam as comunidades nas quais o oráculo se mantém como um instrumento de averiguação do futuro pela leitura do passado expresso pelas narrativas e sabedoria deixadas pelos que já viveram. Para o cantor cubano, os provérbios são também:

La poesía del proverbio radica no solo en sus imágenes concisas, sino en su permanencia, en ser el verbo del pasado que niega a morir. Ayudando a encontrar la palabra perdida - como dicen los yoruba - en las charlas cotidianas, las narraciones nocturnas, los estribillos de los cantos, el proverbio mantiene la presencia de aquellos que nunca han partido y que, según el poeta senegalés Birago Diop, no están muertos.^{188/189}

Talvez os provérbios estejam no lugar de fora da cidade, o mesmo imposto à poesia e as formas não reminiscentes de lembranças por Platão. O que impede a essas expressões de se imiscuírem uma nas metáforas das outras, estabelecendo composições impuras, metendo uma vida na forma da outra, como para Furé: *Así se transmiten, de boca de los vejos a los jóvenes, valores esenciales de las sociedades africanas, su profundo humanismo.*¹⁹⁰. Quatro provérbios do livro de Furé dão base ao seu estudo. Primeiro, “*El proverbio es el caballo de la palabra, cuando se pierde la palabra es con ayuda del proverbio como se la vuelve a encontrar*”, provérbio nigeriano; segundo, “*Quien sabe la verdad?... El que golpeó... y el que recibió los golpes*” – provérbio de Kabila, Argélia; terceiro, “*vemos los acontecimientos de hoy, pero no los de mañana*” – também nigeriano; e quarto e último “*La sabiduría de este año es la insensatez del que viene*”. A pesquisa de Furé, com quase oitocentos provérbios reunidos de várias regiões do continente africano, merece um estudo à parte que não é o objetivo desta tese. Vale, contudo, observar a confluência dos quatro provérbios que abrem seu livro sobre provérbios. Esses terminam cumprindo

186 - Rogelio Agustín Martínez. *El Caballo de la Palabra – provérbios e enigmas africanos*. La Habana: Instituto cubano del libro, Colección Lira: Editorial arte y literatura, 2015.

187 - Tradução livre: Os provérbios são pequenas joias da sabedoria popular transmitida de geração, tão antiga quanto a experiência humana. Sob a linguagem simbólica, ou abrindo passagem direta, como um punhal, se ocultam meditações profundas, valores abstratos. A longa experiência vivida pelos ancestrais, que a tradição traz ao presente concentra-se em uma breve frase.:

188 - Rogelio Agustín Martínez. *El Caballo de la Palabra – provérbios e enigmas africanos*. La Habana: Instituto cubano del libro, Colección Lira: Editorial arte y literatura, 2015.

189 - Tradução livre: A poesia do provérbio reside não só em suas imagens concisas, mas em sua permanência, em ser o verbo do passado que se recusa a morrer. Ajudando a encontrar a palavra perdida - como dizem os iorubá - nos bate-papos diários, nas narrações noturnas, nos refrões dos cantos, no provérbio mantém a presença daqueles que nunca saíram e que, segundo o poeta senegalês Birago Diop, não estão mortos.

190 - Tradução livre: É assim que, da boca dos idosos, os jovens transmitem valores essenciais das sociedades africanas, seu profundo humanismo.

o papel de metaforizar a função dos provérbios, como figuras que recebem os novos significados das palavras comuns aos que buscam entender a linguagem simbólica dos antepassados. São, normalmente, compostos por versões, confirmados nos golpes em que, no mínimo, duas figuras participam e podem falar do lugar que viu o golpe se efetivar. Outra figura metafórica é que os provérbios guardam a ação e significado do que foi entendido hoje para amanhã servir de orientação ao que virá. E, por último, há um esforço a ser feito para configurar o significado guardado pelo provérbio ao tempo que ele está sendo lido, senão ele pode aparecer só como algo *non sense*. Os provérbios em Ifá guardam essas quatro funções elencadas por Furé.

O babalaô quando pronuncia os provérbios o fazem em iorubá. Ele não faz qualquer tradução ou interpretação nessa fase, por ser mais introspectiva. Não é possível considerar tais elementos sem tais desdobramentos. Assim, as traduções e interpretações são sempre algo do repertório da linguagem e nunca uma composição definitiva. Existe um conjunto de provérbios correntes entre os sacerdotes atuantes no país. Os babalaôs entrevistados informaram alguns também encontrados em site. Como a expressão é parecida, a tradução e as interpretações coincidem com as informadas, o que faz com que essa pesquisa indique nas notas de onde foram retirados os provérbios.

1 - ***Bi oni ti ri, ola ki iri be, ni imu Bàbálàwo difa orurún***¹⁹¹ - Tradução: É pouco provável que amanhã as coisas estejam como hoje; é por isso que o Bàbálàwo consulta o Oráculo de Ifá a cada cinco dias. Interpretação: Devemos estar preparados para as trocas deste mundo. As coisas nem sempre saem como desejamos;

2 - ***Eni ti o jin si koto ko ara ehin logbon, adaniloró fi agbara k'ó*** - Tradução: Aquele que cai em um buraco ensina aos que vêm atrás a terem cuidado. Interpretação: Devemos aprender com a experiência dos outros.

3 - ***Gudugudu f'uju jo ésúrú beni ko se je*** - Tradução: *Gudugudu* se parece com *Esuru*, porém não se pode comer (*Esuru* é uma espécie de inhame, *Gudugudu* é uma variedade venenosa). Interpretação: Nem tudo o que parece bom tem qualidade, nem tudo que brilha é ouro.

4 - ***Asokó fun adie igba, ókó ni iso titi fi nsu*** - Tradução: Aquele que atira pedras em 200 galinhas atirá pedras até que caia a noite. Interpretação: Cada um deve limitar suas atividades e objetivos ao fazer as coisas bem feitas, não é bom ser um “aprendiz de tudo e professor de nada”.

191 - <http://clickinternet.com.br/ifaodara/proverbios-de-ifa/> visitado em 20/03/2019

5 - **Aseseyo ógomó ni o'nyio kan orun, awón asiwaju re ni awón na se be ri** - Tradução: Quando apareceu pela primeira vez, o broto de uma palmeira nova disse que seu objetivo era chegar ao céu. Interpretação: Isto se diz aos jovens que, devido a sua inexperiência, não compreendem as suas limitações e não prestam atenção aos conselhos dos mais velhos.

6 - **Gbangba dí ekun, kedere be e wo** - Tradução: Quando o leopardo anda solto, todo mundo vê. Interpretação: O que é de domínio público, todos podem ver e saber.

7 - **Enu ki iriri ki elenu ma le fi jeun** - Tradução: A boca não pode ser tão suja que seu dono não possa comer com ela. Interpretação: É difícil reconhecermos nossos próprios erros, aos nossos olhos tudo o que fazemos é certo.

8 - **Iwa ni orisa: bi a ba ti hu u si ni ifi gbè ni** - Tradução: O caráter é como um deus, ele te apoiará segundo te comportes. Interpretação: Se tens bom caráter serás beneficiado, colherá tudo aquilo que semeias.

9 - **Bí a kò bá tîl lè kólé, àgó là n'pa** - Tradução: Quem não sabe construir uma casa, monta uma barraca. Interpretação: Ninguém deve ir além de seus próprios limites, nem deve deixar de se esforçar para aprender.

10 - **Aiye l'okun enia l'osá, aiwowe ko le gbadun aiye** - Tradução: O mundo é o oceano, as pessoas são lagoas. Se não sabes nadar nunca poderás desfrutar da vida. Interpretação: É importante que todos estudem as pessoas e as situações antes de praticar uma ação qualquer. Deve-se ter tato e saber como tratar todo tipo de pessoa.

11 - **Ohun ti o wu mi ko o, a jeun wa latóto** - Tradução: O que eu quero comer, você não quer comer. Devemos comer separados. Interpretação: Quando duas pessoas não concordam, é melhor que se separem.

12 - **A ki iru eran erin l'ori ki a má fi esé tan iho iré** - Tradução: Quando se leva carne de elefante sobre sua cabeça não deve mexer em um ninho de grilo com os pés. Interpretação: Ninguém deve arriscar-se a perder algo importante por algo insignificante.

13 - **Kokoro ni idi labalaba, eyín ni idi akuko** - Tradução: É a lagarta que se transforma em mariposa, é o ovo quem produz a galinha. Interpretação: Não se deve subestimar a uma criança pequena, porque ela crescerá e se transformará em um homem.

14 - **A ki í gbó "Lù ú" lenu àgbà** - Tradução: Nunca se verá um ancião mandar que se espanque alguém. Interpretação: Os anciãos resolvem as disputas,

eles não incitam à guerra entre disputantes.

15 - ***Bí a bá ti mo là nkú; olongo kì í kú tiyàntiyàn*** - Tradução: A pessoa morre de acordo com o seu próprio peso; o pássaro Olongo de peito ruivo, ao cair morto, não faz grande barulho quando bate no chão. Interpretação: Cada um deve agir de acordo com os seus próprios princípios.

16 - ***Adan dorikodo o nwo ise gbogbo eiye*** - Tradução: O morcego se coloca de cabeça pra baixo, olhando o que fazem os pássaros. Interpretação: Observando os erros dos outros, se aprende a não errar.

A ligação entre provérbios, *Odù(s)* e narrativas não é direta. Os provérbios são declamações investigativas do sacerdote. Eles a pronunciam essas expressões, observando como cada consulente reage a cada um. Aqueles que despertam alguma reação no consulente adquire do babalaô uma atenção maior. Ele testará outros provérbios até que a ligação entre a narrativa e *odù* se quedem completamente confirmado. Só, então, ele declama a narrativa.

3.5.3 - *Oríkìs*, cantos e/ou rezas composições rítmicas das narrativas

Se os provérbios articulam o pensamento filosófico cultural ao signo e indicam qual narrativa, os *oríkìs* dão o ritmo em que as narrativas deverão ser pronunciadas. As sementes estabeleceram os riscos/traços componentes do ideograma, já os provérbios e *oríkìs* se circunscrevem em uma conjuntura para a expressão oral. Na verdade, os *oríkìs* são invocações de reconhecimentos da natureza do que se quer observar. A definição literal da palavra é *ori*, com o significado de cabeça; e *kí*, com o de louvar ou invocar ou chamar ou, ainda, saudar. O *oríkì*, então, é a saudação a algo, alguém ou alguma força da qual se está tratando. A cultura iorubá considera que a palavra tem força, axé, e que tudo que se invoca ou se chama é necessário solicitar a quem domina tal potência a possibilidade de falar sobre ou se referir. Para tanto, é necessário conhecer as saudações. Para Antonio Risério, poeta baiano, em seu livro *Oríkì Orixá*, de 1996, define que *o oríkì é um code-language, em síntese*. Da mesma forma, para ele, os iorubanos não apenas distribuem ou dispõem por classes as formas textuais que produziram, como, além do ordenamento mantêm cultivo tradicional da ideia de que um texto vem ao mundo para ser interpretado.

O babalaô quando canta o *oríkì* espera interpretar o código e encontrando o ritmo da narrativa que deverá dispor para o consulente o que, em certa medida, é também uma sobreposição de códigos uns sobre os outros.

Para Rogelio Martínez Furé, artista cubano que transita por entre uma e outra estrutura, *oríkì* é, como para Risério, uma composição na qual o poeta desvenda o ritmo do mundo e compõe o seu texto. Em seu livro “Eshu (oríkì a mi mismo) e outras descargas”, de 2015, considera que o *oríkì* é um recurso estilístico da oralidade afro-cubana:

En estos textos pretendo mostrar parte del universo filosófico y ético de la religión de los orishas yorubá (èsin ibi'lè), que durante las últimas décadas del pasado siglo se ha ido expandiendo, sobre todo, desde Cuba Y Brasil a otros países de América y Europa. Extraordinário fenómeno de la sociología contemporánea: una religión surgida em África Occidental y trasladada a nuestro continente por cautivos y cautivas lukumíses, que se adaptó a las desintegradoras realidades del régimen esclavista, logró transculturarse, enriquecer sua contenidos y funciones durentes el siglo XX, y llegar al XXI, sin perder los rasgos fundamentales. Refugio espiritual de millones de mujeres y hombres com diversos orígenes étnicos, lingüísticos y sócio-económicos, hoy constituye componente innegable de sus identidades, individuales o colectivas.

Apropiandome de recursos estilísticos y géneros de las oralidades afrocubanas – especialmente los de procedencia yorubá o lucumí (oríkì, odù, itan, orin y ówe), así como, abakuá (nkame), kongo (mambo) o las llamadas “libretas” - , transgredo los discursos académicos convencionales, y las trivialidades “folklorizantes”, para exponer algunas concepciones y valores tradicionalistas que sustentatan la “religión de los orishas”.^{192/193}

Segue um *oríkì* de Furé a Exu.

Enú (La lengua)¹⁹⁴
“tu lengua es tu león
si la dejas, te devora”.
Una cuchilla afilada
coronada la testa pecúa
de Elegbá
Por ahí se alimenta con la sangre del gallo
o la mano imprudente.

192 - FURÉ, Rogelio Agustín Martínez, Eshu (Oríkì de mi mismo) y otras descargas. La Habana, Instituto do livro cubano: Editorial Letras Cubanas, 2015.

193 - Tradução livre: Nestes textos pretendo mostrar parte do universo filosófico e ético da religião dos orixás yorubá (èsin ibi'lè), que durante as últimas décadas do século passado vem se expandindo, especialmente de Cuba e do Brasil para outros países da América. e a Europa. Fenômeno extraordinário da sociologia contemporânea: uma religião surgiu na África Ocidental e trasladada ao nosso continente por lukumíses cativos e cativos, que foi adaptada às realidades desintegradoras do regime escravista, conseguiu transculturar, enriquecer seus conteúdos e funções durante o século XX, e alcançar para o XXI, sem perder as características fundamentais. Refúgio espiritual de milhões de mulheres e homens com origens étnicas, lingüísticas e socioeconômicas diversas, constitui hoje um componente inegável de suas identidades, individuais ou coletivas. Apropriadamente, recursos estilísticos e gêneros das oralidades afro-cubanas - especialmente os de origem iorubá ou lucumí (oríkí, odú, itan, orin e ówe), assim como abakuá (nkame), kongo (mambo) ou os chamados "livretos" -, transgrediu os discursos acadêmicos convencionais, e as trivialidades "folclorizantes", para expor algumas concepções e valores tradicionalistas que sustentam a "religião dos orixás"

194 - FURÉ, Rogelio A. Martínez. Eshu (Oríkì a mi mismo) e outras descargas. La Habana, Instituto Cubano do Livro: Editorial Letras Cubanas, 2015

Cuidado cuidado!
No será tu lengua
su próximo alimento?
Cuidado!
Boyuri enú sodake.
Mira! Oye! Calla!
O habla...
Aunque sea tu lengua
tu próprio león.

O uso do *oríki* não é uma ferramenta artística utilizada somente por Furé, pelo contrário, ela tem uso bem comum entre os cubanos e os brasileiros. Risério é um brasileiro que fez dessa ferramenta um canto improvisado para detecção da força da narrativa que se apresenta ao sacerdote como instrumento de composição poética, o que nos permite verificar a ocorrência de expressividade sem profanar as ações religiosas das comunidades praticantes. E como o próprio Risério indica, *tudo depende do contexto fonossemântico, em princípio*. É a música, o ritmo que trazem a narrativa.

Oríki de Oxóssi 1

pressa
para
atravessar
a estrada

400
búfalos
800
aspas

A densidade do *oríki* institui uma ambiência fonossemântica de vidência da narrativa e faz parte do processo em tese aqui defendido, o de que a lembrança se compõe por atos que a reordena no mundo. Há um outro *oríki*, também de Risério e também dedicado a Oxóssi que atua mais pela polissemia do que pela instituição rítmica.

Oríki Oxóssi 2 (fragmento)

Orixá, quando fecha, não abre caminho.
Caçador que come cabeça de bicho
Caçador que come coco e milho.
Mora em casa de barro
Mora em casa de folha
Orixá da pele fresca.
Quando entra na mata

O mato se agita.
Ofá – o seu fuzil.
Uma flecha contra o fogo
E o fogo apagou.
Uma flecha contra o sol
E o sol sumiu.

Nesse *oríki*, o jogo de palavras permite saber que Oxóssi transita pelos caminhos com seus irmãos Exu e Ogun, que o orixá que desvenda a razão de existir dos animais e das sementes do coco e do milho, que se mistura com a terra e com as folhas, que lida com as coisas da mata como se fosse o próprio mato e que sua maior arma é seu *ofá* de feiticeiro. Sua potência é revelada ao final do poema, quando indica que o feitiço de oxóssi atinge o distante, o impensável, o poderoso, de forma a indicar definitivamente a função do *oríki* no jogo mnemônico de ifá, ou seja, para indicar quais narrativas, dentre as inúmeras, determinado *odù* solicita.

3.5.4 – *Ese itàn Ifá* ou Narrativas de Ifá propriamente ditas – análise da estrutural

A narrativa nunca obedece a uma ou a outra força, mas se constitui na tensão das duas.

T. Todorov

Os *Itàn(s)* de Ifá são histórias narradas de forma poética ou, como também podem ser consideradas, em sua manifestação do oráculo, proclamadas ou cantadas, por isso são intervenções orais, constituindo-se como forma peculiar de composição literária na língua iorubá. Como essa língua é tonal, então, os tons alto, médio e baixo marcam os sons de forma difícil de ser reproduzida pela escrita. Elas podem vir como uma narração de situações, tipo fábulas ou poemas. Quando as histórias são apresentadas em forma de versos, são chamadas de “esé” - Ifá. Para Luiz Marins, em (MARINS, 2012), *os itàn(s) explicam a origem do próprio sistema oracular e dos odu*. Mas, não só. Elas também tratam da

[...] genesis, do complexo orun-aiye, de todos os imales e suas características, e ainda, como os cultuar; [também] sobre a vida e morte e seus ritos de passagem, regras e normas de condutas e moral sociorreligiosa, [e ainda] cânticos, [encantamentos], versos de júbilo ou de lamentação, dos homens e dos deuses. Em suma, nos Itan encontramos respostas para os problemas do cotidiano; os presságios que devem ser evitados se forem nefastos ou favorecidos se forem benéficos, através de ritos de oferendas ou de comunhão com as divindades e a busca permanente do equilíbrio do homem aiye com seu doble no orun,

representando pela sua cabeça (ori/ori-inu) e com o poder dos imales que o acompanham.¹⁹⁵

O mesmo pesquisador vai considerar que a estrutura literária dos poemas de Ifá tem diferentes formas de composição. A de quatro partes é conhecida como “*Ifá kéékèèkéé*” (*Itàn(s)* curtos ou pequenos poemas de Ifá) – que são, na realidade, formas abreviadas dos poemas mais longos; e, os de oito partes, “*Ifá nláálá*” (*itan(s)* longos ou poemas longos). Segundo alguns babalaôs os *itàn(s)* curtos são compostos no mínimo pelas seguintes partes: **1** – O nome do sacerdote que efetuou o jogo; **2** - O nome do cliente a quem o jogo está dirigido; **3** – A razão pela qual a adivinhação foi efetuada; e **8** – O final, como um resumo de fundo moral.

Já os *itàn(s)* longos são compostos pelas partes seguintes: **1** – O nome do sacerdote que efetuou o jogo; **2** - O nome do cliente a quem o jogo está dirigido; **3** – A razão pela qual a adivinhação foi efetuada; **4** – A orientação para o cliente; **5** – A indicação, se ele seguiu ou não as orientações; **6** – A narração do que aconteceu; **7** – O relato das alegrias ou tristezas; **8** – O final, como um resumo de fundo moral. Como indica Wande Abimbola:

Ifá's short verses (*Ifá Kéékèèkéé*) mentioned above generally have four parts namely: (i), (ii), (iii) and (viii). All other verses use all or some of the eight structural parts seen above. But practically every line of Ifa contains parts (i-iii) as well as part (viii). Thus, in the work of constructing Ifa's divinatory poetry we may say that parts (i-iii) and (viii) are obligatory while parts (iv-vii) are optional. [...].¹⁹⁶

Diferentemente do Abimbola, Marins apresenta cinco partes como obrigatórias, as que vão da parte I (i) a 3 (iii) e da 7 (vii) a 8 (viii): (1,2,3) e (7,8) e três opcionais (4,5,6). Na perspectiva desde estudioso das narrativas de Ifá, os dois primeiros conjuntos devem atender aos princípios mnemônicos da tradição para sua memorização. Já as partes *opcionais podem ser recitadas ou narradas com liberdade de criação dos sacerdotes*.

E é por isso que as partes 4, 5 e 6 são as mais extensas se comparadas às demais, portanto. [...]. Os sacerdotes se preocupam em memorizar pontos importantes, e em contar a seu modo. [...]. Este fato pode ser um dos pontos fundamentais para se manter as tradições na diáspora.¹⁹⁷

195 - MARINS, Luis. Obatala – E a Criação do mundo. Segunda edição. São Paulo: Edição do autor, 2018.

196- ABIMBOLA, Wande. Ifa divination poetry. Nok Publishers, New York, 1977.

Tradução livre: Os versos curtos de Ifá (*Ifá Kéékèèkéé*) mencionados acima, geralmente têm quatro partes a saber: (i),(ii),(iii) e (viii). Todos os outros versos usam todas ou algumas das oito partes estruturais vistas acima. Mas, praticamente todos os versos de Ifá contêm as partes (i-iii), bem como a parte (viii). Assim, no trabalho de construção da poesia divinatória de Ifá podemos dizer que as partes (i-iii) e (viii) são obrigatórias enquanto que as partes (iv-vii) são opcionais. [...]

197 - MARINS, Luis. Obatala – E a Criação do mundo. Segunda edição. São Paulo: Edição do autor, 2018.

“Conta ao seu modo” pode ser entendido como exercício de “transcrição”, o que abre a significação, alterando os elementos narrativos.

Considera-se que a estrutura dos *ese(s) itàn(s)* não são simples, primeiro por sua expressão reunir o que a lógica literária ocidental resolveu separar, ou seja, a narração e a poesia. Segundo porque a língua iorubá, que é tonal, aceita uma grande diversidade de proficiências; e, terceiro, porque ela se dispersou por grandes distâncias, envolvendo povos com experiências linguísticas distintas o que aumentou a quantidade de tons para uma mesma palavra. Para os estudiosos brasileiros, importa considerar uma quarta dificuldade, que observa que as narrativas no Brasil estão consolidadas nas comunidades de determinada matriz, que entre si, ainda, guardam distinções mesmo que essas distinções não sejam observadas pela estrutura de Abimbola, sobre a qual nos deteremos um pouco mais.

Começamos pelos versos curtos, do tipo *kéékéékéé*, que possuem estrutura de quatro partes.

Parte I – *Kengbé só bì àdó dàgbá*

tradução: Foi *Àdó* que teve dificuldades quando jovem

Parte II – *A dia fún ajowúgboko*

tradução: A adivinhação de ifá foi feita para *Ajowúgboko*

Parte III – *Ti nmenuú sèránùn omo*

Tradução: Ela estava chorando porque não tinha filhos

Parte IV (VIII) – *Kèè jinnà*

Àtárí ni won bo mbè

b’ó bá bí ni

Tradução: Rapidamente em uma data distante é o ori que se adora que e define sua origem é divina.

Como demonstrado por Abimbola, a razão da consulta ao oráculo está exposta. O nome de quem consulta o do sacerdote devem constar em qualquer narrativa curta ou longa. Com isso, a narrativa do tipo *Kéékéékéé* organiza um conjunto de informações que pode ser recomposto no momento da consulta pelo babalaô conforme demanda o jogo.

Já a narrativa longa, do tipo *Ifá nláálá*, como definiu Luiz Marins, dedica-se a estabelecer as partes internas de uma determinada narrativa, denominada “*Òrisà Dída Ayé*”. É um *itàn* longo, que conta com 401 versos. Para o pesquisador, esse *itàn* é importante para compreensão da criação do mundo na cultura iorubá, além de ser uma das mais antigas narrativas. A sua composição estaria no grupo do *Odu Ogbé meji* e seu nome de “*Òrisà Dída Ayé*”, traduzido seria “*Òrisà criou o mundo*”.

Ogbé meji - ÒRÌSÀ DÍDÁ AYÉ7

01 Itàn àtowódówó, itàn atenu denu

02 História de mão-para-mão, história de boca-para-boca

03 Onfiwáádí àtúndá Itàn Isédálè

04 Oníwàádí recriou a história da criação da terra
05 Jogo para Obàtálá
06 Òrìsà-Nlá Ìgbà Àkókó
07 “O Grande Òrìsà do início dos tempos”
08 Àkóbí Olórun
09 “O primeiro filho de Olórun”
10 Ìbìkejì Olódùmarè
11 “A segunda pessoa de Olódùmarè”
12 No dia que ele estava vindo para criar o ayé
13 No tempo que a existência começou
14 Olódùmarè era, uma massa infinita de ar
15 Começou a mover-se lentamente, a respirar.
16 O ar transformou-se em massa de água
17 Dessa água nasceu Òrìsà-nlá
18 O grande Òrìsà-Funfun, o Òrìsà da cor branca.
19 O que é agora a nossa terra
20 Era um pântano desolado
21 Em cima estava o òrun
22 Onde também moravam os Òrìsà
23 Tudo que eles precisavam estava no òrun
24 Nos pés da árvore baobá
25 Todos os òrìsà estavam contentes ali
26 Menos Obàtálá,
27 Ele queria usar seu poder de criação
28 Ele olhava para baixo
29 Onde estavam as águas de Olókun
30 Ele pensava: “nesse lugar só existe água”
31 Ele pensava: “eu poderia criar algo ali”
32 Ele ficava assim muito tempo, pensando
33 Ele foi para Olódùmarè
34 Ele disse: aqui no òrun
35 Ele disse: nós temos tudo o que precisamos
36 Ele disse: nós temos poderes
37 Ele disse: mas nunca usamos estes poderes
38 Ele disse: embaixo há somente água
39 Ele disse: se existisse algo firme sobre as águas
40 Ele disse: poderíamos criar um mundo
41 Ele disse: com seres humanos para viverem nele
42 Ele disse: se eles precisarem de ajuda
43 Ele disse: usaremos nossos poderes
44 Olódùmarè disse: Está bem!
45 Ele disse: Prepare-se.
46 Obàtálá foi ver Òrúnmilà
47 Ele foi consultar Ifá
48 Òrúnmilà concordou
49 Ele jogou Ifá para Obàtálá
50 Ejiogbè foi o odù que apareceu naquele dia
51 Ifá disse que se ele Obàtálá desejasse ter sucesso
52 Ifá disse que ele ia precisar:
53 Uma èwòn (corrente)
54 Um Ìgbín (caracol)
55 Uma Kóró òpéfá (semente da palmeira)
56 Ilè òrun (terra do òrun)
57 Gbogbo kóró òrun (todas as sementes do òrun)
58 Ele ouviu, ele fez ebo
59 Olódùmarè mandou chamá-lo
60 Obàtálá disse que já estava pronto
61 Olódùmarè manipulou Seu Àbá
62 E o transmutou a Obàtálá
63 Olódùmarè manipulou agora Seu Àse
64 E também o transmutou a Obàtálá
65 Obàtálá colocou Àbá debaixo de seu àketè

66 E colocou Àse no seu àpò-dídá
67 Foi assim que naquele dia
68 Obàtálá se tornou Aláábáláàse
69 Olódùmarè então deu para Obàtálá
70 Um abo adie elésé márùnù
71 Um eyelé
72 Obàtálá examinou atentamente
73 As coisas que estavam dentro do àpò-dídá
74 Uma corrente
75 Uma concha do mar
76 Uma semente da palmeira
77 Terra do òrun
78 Todos os tipos de sementes do òrun
79 Uma galinha de cinco dedos
80 Um pombo branco
81 Ele pegou a terra e colocou dentro do ìgbín
82 Nesse dia, todos os òrisà estavam ali reunidos
83 Olódùmarè disse: “vou criar outro lugar
84 Ele disse: “Um lugar que será só para vocês”
85 Ele disse: “Lá, vocês serão numerosos”
86 Ele disse: “Cada um, será um chefe”
87 Obàtálá foi para o portão do òrun
88 Lá ele encontrou Èsù
89 Ògún trouxe a corrente
90 Quando eles chegaram do lado de fora
91 Ògún a amarrou bem
92 Obàtálá começou a descer pela corrente
93 Ele desceu, desceu, desceu.
94 Já era possível escutar o barulho das águas
95 Ele chegou ao fim da corrente
96 Ele retirou a concha de dentro do àpò-dídá
97 E jogou a terra sobre as águas
98 Quando a terra do òrun caiu na água
99 Ela fez um grande barulho
100 Ele pegou a galinha dentro do àpò-dídá
101 E jogou-a sobre a terra
102 Quando a galinha pisou na terra
103 Ela começou a ciscar
104 Ela espalhou a terra em todas as direções
105 Obàtálá pegou o pombo e o soltou
106 Ele voou, voou, voou,
107 Ele pode ver que a terra já estava se expandindo
108 Obàtálá jogou a semente de palmeira na terra
109 Obàtálá estava contente
110 Ele havia terminado a primeira parte do trabalho
111 Ele começou a subir para voltar ao òrun
112 Quando ele chegou
113 Ele foi recebido com festa,
114 Todos estavam felizes.
115 Obàtálá foi ver Olódùmarè
116 Ele disse que o trabalho foi um sucesso,
117 Agora já existia ilè sobre as águas
118 Olódùmarè disse: boom!
119 Ele enviou agemo
120 Para ver se a terra estava seca
121 Ele desceu pela corrente
122 E pulou na terra cuidadosamente
123 Ele andou sobre ela muito vagarosamente,
124 Mas a terra ainda não estava seca
125 Ele voltou e disse para Olódùmarè
126 Que a terra ainda não estava seca
127 Eles esperaram mais um pouco
128 E enviaram agemo novamente

129 Ele veio, ele inspecionou de novo a terra.
130 Ele voltou e disse para Olódùmarè
131 Que a terra já estava seca
132 E que a semente de palmeira já havia brotado
133 Olódùmarè chamou Obàtálá novamente
134 E deu agora a ele òpásóró, Seu cajado.
135 Como símbolo do Seu poder e de Sua autoridade
136 Assim Obàtálá poderia usar seus poderes
137 De acordo com sua própria vontade
138 Ele deu para Obàtálá vários tipos de sementes:
139 A semente iré,
140 A semente awùn
141 A semente dòdo.
142 Assim, os trabalhos da criação...
143 Permitiriam a Obàtálá,
144 Criar os seres humanos
145 E todas as espécies que povoariam o mundo
146 Árvore, plantas, ervas, animais, aves, peixes etc.
147 E todos os tipos de pessoas.
148 Foi assim que ele aprendeu,
149 E foi enviado para realizar estes trabalhos,
150 Ele colocou tudo dentro do àpò-dídá
151 E iniciou a descida novamente
152 Quando ele chegou ao fim da corrente
153 A palmeira já havia crescido
154 Ela estava encostada na corrente
155 Obàtálá desceu através da palmeira
156 Ele foi o primeiro Òrisà a pisar na terra
157 No lugar em que ele pisou,
158 Ele disse: ilè nfè (a terra está larga)
159 Obàtálá viu que a terra já havia se espalhado
160 Ele pegou as sementes no àpò-dídá
161 Ele começou caminhar sobre a terra
162 Ele ia caminhando e espalhando as sementes
163 Obàtálá plantou todas as plantas que existem no mundo
164 Quando as árvores e as plantas cresceram
165 Elas formaram Igbó (mato, floresta).
166 Ifè Oòyèlàgbò veio a ser o nome desse lugar
167 É por isso que Obàtálá é chamado Bàbá Igbó
168 Ele parou para descansar debaixo da palmeira
169 Olódùmarè enviou Ode Orèlúéré, o caçador
170 O chefe das pessoas preparadas antes
171 Ele trouxe-as para baixo, para o ayé
172 Estas pessoas foram os primeiros habitantes do mundo
173 Ode Orèlúéré foi enviado para chefiar estas pessoas
174 Ele era aquele que todos respeitavam
175 No tempo que a existência começou,
176 Era com obì que eles recebiam as bênçãos de Òrisà
177 Naquele tempo òrun e ayé eram muito perto um do outro.
178 Obàtálá era o òrisà que eles cultuavam,
179 Obàtálá fincou-o òpásóró no chão
180 Olódùmarè mandou òjò (chuva)
181 Quando a chuva parou
182 Obàtálá começou a criar os corpos
183 Ele procurou uma lagoa
184 Ele escolheu vários tipos de amò (barro)
185 De todos os tipos, de várias cores.
186 É por isso que ele é chamado alá mòrere
187 Ele começou a modelar ara (corpo)
188 Ele fez ara okùnrin (corpo do homem)
189 Ele fez ara obìnrin (corpo da mulher)
190 Ele fez orí (cabeça)
191 Ele fez apá (braços)

192 Ele fez esè (pernas)
193 Ele juntava tudo para formar um corpo
194 Quando ele fazia dezesseis corpos
195 Ele dizia: mérindińlógún
196 Ele os colocava para secar debaixo do òòrun
197 Ooru e ìmónlè desciam para secar os corpos
198 Depois que eles secavam,
199 Ele os colocava num lugar escuro e fechado
200 De dezesseis em dezesseis
201 Era assim que ele fazia
202 Para cada ser humano que ele criava
203 Ele criava também uma árvore
204 Ele trabalhou, trabalhou, trabalhou
205 Até que ele ficou cansado
206 As sementes que ele plantou já haviam nascido
207 Todas as árvores já haviam crescido
208 As palmeiras também haviam crescido
209 Obàtálá estava com sede
210 Ele pegou o òpásóró
211 Ele furou o tronco da palmeira
212 A seiva da palmeira começou a escorrer
213 Logo ela transformou-se em u (vinho de palma)
214 Quando Obàtálá viu isso
215 Ele começou a beber,
216 Ele bebeu, bebeu, bebeu,
217 Até ficar completamente embriagado
218 Quando ele estava saciado,
219 Ele voltou para fazer mais corpos
220 Agora ele não sabia mais o que estava fazendo
221 Ele fez abuké (corcunda)
222 Ele fez àfin (albino)
223 Ele fez corpos deficientes
224 É por isso que até hoje,
225 Quando uma mulher está grávida,
226 As pessoas costumam dizer:
227 “Kí Òrìsà ya’ nà’ re ko ni o”
228 (que Òrìsà faça um bom trabalho de arte)
229 Olódùmarè mandou agemo novamente
230 Ele reencontrou Obàtálá
231 Obàtálá disse: “Os corpos estão prontos”
232 Ele disse: “Mas eles não têm vida”
233 Ele disse: “Falta alguma coisa neles”
234 Agemo voltou, ele contou tudo o que ouvira...
235 Ele havia instruído Obàtálá
236 Para que colocasse os corpos
237 Em um lugar fechado
238 E quando estivesse pronto,
239 Ele deveria sair desse lugar
240 Mas Obàtálá quis saber
241 Como Olódùmarè daria a eles um èmí
242 Ele ficou escondido em um canto
243 Olódùmarè veio, Ele viu Obàtálá escondido,
244 Ele fez Obàtálá dormir profundamente
245 Enquanto Obàtálá dormia
246 Olódùmarè deu èmí para os corpos
247 É por isso que Ele é chamado de Elèèmí
248 E insuflou neles o Seu èmí
249 E é por isso que Ele é chamado de Elèèèmí
250 Quando Obàtálá acordou,
251 Ele viu que os corpos agora tinham vida.
252 Quando ele viu os seres humanos andando
253 Ele pode ver o que fez quando bebeu meu
254 Ele viu que fez muitos corpos deficientes

255 Ele ficou arrependido
 256 Ele disse que sempre protegeria estas pessoas
 257 E que nunca mais beberia meu
 258 Que isso para sempre seria um tabu para ele
 259 É por isso que até hoje,
 260 Aqueles que cultuam Obàtálá
 261 São proibidos de beber emu.
 262 Olódùmarè enviou Òrúnmilà
 263 Para ajudar Obàtálá a organizar o mundo
 264 Ele é aquele a quem Olódùmarè deu sabedoria
 265 Aquele a quem Olódùmarè deu conhecimento
 266 Ele, é o único que sabe ler Ifá
 267 E conhece todos os segredos
 268 Òrúnmilà, que nós chamamos eléèrì ìpín
 269 Olódùmarè enviou Èsù, o mensageiro...
 270 Olódùmarè enviou Ògún, o ferreiro...
 271 Olódùmarè enviou todos os outros òrìsà
 272 Cada um para governar uma parte do mundo
 273 Um por um, eles vieram para o ayé...
 274 Depois que Obàtálá terminou o trabalho
 275 Ele voltou para o òrun
276 Eles estavam louvando Olódùmarè
 277 L'ojú Olórun!
 278 Na Presença de Olórun!
 279 L'ojú Olódùmarè!
 280 Na Presença de Olódùmarè!
 281 Elédàá, Eléemií, Olùpilèsè.
 282 Criador, Senhor dos espíritos, Senhor das origens.
 283 Òyígíyigì Ota Aikú
 284 Pedra Imutável e Eterna
 285 Ògàá ògo Oba òrun
 286 Mais Alto Glorioso Rei do Céu,
 287 Atérere k'áyé,
 288 Aquele que Se espalha sobre toda a terra,
 289 Elénì à té'ka
 290 Dono da esteira que nunca se dobra
 291 Oba a sè kan má kù
 292 Rei cujos trabalhos são feitos com perfeição
 293 Olórun nikan l'ògbon
 294 Olórun o único que tem sabedoria
 295 Ar'ínu-r'ode,
 296 Aquele que vê por dentro e por fora,
 297 Olùmònokàn
 298 Aquele que conhece os corações
 299 Oba Adáké dá'jò,
 300 Rei que mora em cima, e que julga em silêncio.
 301 Oba Airí Awamaridi
 302 Rei Invisível, que não podemos ver.
 303 Oba Mimo ti kò l'èèrì
 304 Rei Puro, que não tem mancha.
 305 Alalàfunfun òkè
 306 Ele mora em cima e usa roupa branca
 307 Isé Olórun tóbi
 308 Os trabalhos de Olórun são poderosos
 309 Olórun, mà l'Oba pàtàkì.
 310 Olórun, o Rei Mais Importante.
 311 Alábàálààse, a rán rere si i àwa.
 312 Alábàálàse envie as bênçãos sobre nós.
 313 Eles estavam louvando Obàtálá:
 314 Obàtálá, Obàtarisà
 315 Oba pátápátá tí bá won gbé Òde Irànjé
 316 O rei absoluto que vive em Òde Irànjé
 317 Òrìsàálá, Aláyé tí wón nfi ayé fún.

318 Òrisàálá, Senhor do mundo, que lhe foi dado.
 319 Òrisà oníwà pèlé aláse
 320 O Òrisà gentil que é dono do àse
 321 Eles estavam felizes, eles estavam cantando,
 322 Obàtálá, Obatáàsà
 323 Obàtálá, Àkóbí Olódùmarè.
 324 Obàtálá, o primogênito de Olódùmarè.
 325 Tí nwón bí l'óde Ìgbò
 326 Que nasceu na cidade de Ìgbò
 327 Tí ó rè é j'oba l'óde Irànjé
 328 E veio a ser Rei na cidade de Irànjé
 329 Òrisà-Nlá Òsèrè-Màgbò
 330 O grande Òrisà, a divindade de Ìgbò.
 331 Òrisà, Ètì! Eni olá!
 332 Òrisà, o Imutável! O único majestoso!
 333 A fi ojó gbogbo tóbi
 334 Ele que mostra sua grandeza diariamente
 335 Ó tóbi, kò se é gbé.
 336 Ele é poderoso, não pode ser levantado.
 337 Bánta-banta nínú àlà,
 338 Sua grandeza é revelada no àlà
 339 Ó sùn nínú àlà
 340 Ele dorme no àlà
 341 Ó jí nínú àlà
 342 Ele acorda no àlà
 343 Ó ti'nú àlà dide
 344 Ele fica de pé dentro do àlà
 345 Baba nlá, oko Yemówó.
 346 O grande Pai, marido de Yemówó
 347 Eles estavam fazendo oferendas:
 348 Adiyè funfun (galinha branca)
 349 Àkúko funfun (galo branco)
 350 Ako eyelé funfun (pombo branco)
 351 Abo eyelé funfun (pomba branca)
 352 Eja (peixe)
 353 Ìgbín (caracol)
 354 Iyán (inhame batido)
 355 Obè ègúnsí (bàrà)
 356 Oúnje àtè (comida sem sal)
 357 Òrí (gordura vegetal)
 358 Efun (calcario branco)
 359 Ègbo (milho branco cozido)
 360 Obi ifin (noz de cola branca)
 361 Omi àgbon (água de coco)
 362 Omi ìgbín (água do caracol)
 363 Omi òtun (água fresca)
 364 Séséefun
 365 Ìlèkè funfun (colar branco)
 366 Aso àlà (pano branco)
 367 Eles estavam usando folhas
 368 Que folhas eles estavam usando para Òrisà?
 369 Àbámodá (folha-da-fortuna)
 370 Eles estavam recitando ofò
 371 Àbámodá àbá mi kò se àise
 372 Àbámodá minha vontade será realizada
 373 Àbá ti alágemò bá dá, l'òrisà oke ngbà.
 374 Òrisà Oke aceite a vontade do camaleão
 375 É assim que Ifá ensina,
 376 Como Obàtálá recebeu o àse para criar o ayé
 377 Como ele criou todas as plantas,
 378 Como ele fez todos os tipos de seres humanos,
 379 E todos os seres vivos que habitariam o mundo.
 380 E porque Obàtálá é aclamado e respeitado

381 Como Òrisà Elèédá até hoje.
 382 Como o homem recebe o èmí e o èémí
 383 Ìtàn àtowódówó, ìtàn atenuḍenu.
384 História de mão-para-mão, história de boca-para-boca
 385 Oníwàádí àtúndá Ìtàn Isèdálè
 386 Oníwàádí recriou a história da criação da terra.
 387 Jogo para Obàtálá
 388 No dia em que ele estava vindo para criar o ayé
 389 Ifá disse que ele deveria ouvir suas orientações
 390 Para que ele pudesse ter sucesso
 391 Ele ouviu, cumpriu as prescrições de Ifá.
 392 Obàtálá recebeu de Olódùmarè
 393 O àse para criar o ayé
 394 Ele veio, ele criou o ayé.
 395 Ele criou os corpos,
 396 Olódùmarè deu a eles o èmí,
 397 E insufflou-lhes o Seu èémí
 398 Eles estavam felizes, eles estavam dançando,
 399 Eles estavam louvando Òrisà
 400 Ifá diz assim.
 401 Ejiogbè é isso.

O estudo de Luiz Marins oferece uma análise importante e acompanha alguns outros pesquisadores, que estabelecem rotas para o estudo da narrativa. Wande Abimbola, em (ABIMBOLA, 1977) já indicava esse procedimento de observação e vinculação das partes a um ato mnemônico, que ficou conhecido como a estrutura do *ese ifá*.

As already mentioned, each odù contains poems known to the yoruba as *ese*. Some of these poems are long while others are very short. But whether long or short, there is a definite order of sequence in the arrangement of the elements of each Ifá poem. This sequential arrangement of elements is what I have termed structure. Each Ifá poem has a maximum of eight and a minimum of four structural parts.^{198/199}

Esse procedimento descrito por Abimbola confirma a análise de Luiz Marins para a narrativa acima. Assim, a parte I, nesse texto, vai do verso 1 ao 4; a parte II, vai do verso 5 ao 11; a parte III, vai do verso 12 ao 45; a parte IV, vai do verso 46 ao 58; a parte V é o verso 59; parte VI, vai do verso 60 ao 275; a parte VII vai do verso 276 ao 383; e, a parte oitava, supõe-se, que sejam os versos incluídos, a partir do 384 ao 401, pois o estudioso não indica.

No que tange à primeira parte, cabe reforçar que o *itan* apresenta o nome da narrativa, tipo dela e apresenta o seu provérbio. Assim, “*Ìtàn àtowódówó*” diz respeito a um tipo de narrativa ou do que ela trata, no caso, ela trata da criação do

198 - ABIMBOLA, Wande. Ifá Divination Poetry. New York, London, Lagos: Nok Publishers, 1977.

199 - Tradução livre: Como já mencionado, cada odù contém poemas conhecidos para o yoruba como *ese*. Alguns desses poemas são longos, enquanto outros são muito curtos. Mas seja longo ou curto, há uma ordem definida de sequência no arranjo dos elementos de cada poema de Ifá. Esse arranjo sequencial de elementos é o que chamei de estrutura. Cada poema de Ifá tem um máximo de oito e mínimo de quatro partes estruturais. Os são referidos pelos sacerdotes de ifá

mundo. Já o “*História de mão-para-mão, história de boca-para-boca*” é o provérbio que traz um saber, uma expressão de como essa narrativa se difunde.

Quando o vemos como produção literária, podemos entender o que diz o poeta Haroldo de Campos, em seu livro “Ideograma, lógica, poesia e linguagem”, (CAMPOS, 1977), quando observa como a escrita ideogramática evidencia um tipo próprio de pensamento, como o expresso pela análise da poesia chinesa em sua forma singular, pois, para ele, *o pensamento chinês não se pode enquadrar na moldura da lógica ocidental. É preciso atribuir-lhe uma designação própria.* Assim também é a cultura nagô/iorubá influenciada pelo Oráculo de Ifá. A poesia ou a narrativa nessa cultura tem papel importante na produção, vinculação e difusão do pensamento e, principalmente, de memória.

A narrativa cantada pela vidência do sistema de ifá é resultado da composição da junção da parte direita com a parte esquerda do *odù*. O que isso quer dizer exatamente? Refere-se à tensão expressa por Todorov mais acima e trata da necessidade de reunião das duas partes do *odù* para a ativação da narrativa. Essa junção, como tratamos no tópico sobre os *odù*, efetiva o que seja o signo em Ifá. Uma parte das dezesseis possibilidades se associa a si mesma e às outras quinze, gerando dezesseis *odù(s) meji* e duzentos e quarenta *omo odú(s)*. Os primeiros contêm as duas partes iguais e os seguintes são compostos com a parte da direita diferente da esquerda. É a partir dessa composição que, formalmente, se tem a narrativa, elemento capaz de manter as ambiguidades, típicas dos pensamentos associativos que, às vezes, são difíceis de dirimir.

Talvez não seja demais lembrar que o lugar de ajuste das contradições apresentadas pelo estudioso é a vida real. Há uma preponderância da vida sobre a história contada pelo sacerdote ao consulente ou uma preponderância do aceite do consulente sobre o que interpreta o sacerdote. O consulente precisa reconhecer a narrativa cantada como “sua”. É esse ato que dá legitimidade à lembrança indicada pelo sistema como correspondente da resposta solicitada pelo consulente. A narrativa é posta à disposição de um ouvinte muito interessado, pois a ideia que se tem é de que a narrativa lhe pertença por herança simbólica, ou seja, por corresponder ao vivido por seu antepassado ou ancestral.

O babalaô tem o trabalho de desvendar a energia de cada consulente que o visita, pensando as suas características e a sua personalidade, para alguns babalaôs, ou o seu caráter, para outros. Caráter ou personalidade, o que importa é considerar se o consulente entrou em sintonia com as sementes, com os *ikin(s)*,

fazendo-as vibrar, para, na ordenação de par ou ímpar, inscrever no pó de *iyèrosun* o código dessa energia. Tal código sugere uma narrativa dentre as tantas que o babalaô conhece para aquele signo. Contudo, por mais que a narrativa tenha um significado simbólico, é seu sentido que é aberto à interpretação do babalaô que, observando o mundo, a pessoa em consulta e outros elementos que o apoiam, cantará uma forma/versão dessa narrativa, o que se processa, ampliando a polissemia e alargando o significado anterior. Isso quer dizer que as ferramentas, a linguagem, a ação em si do descendente contará com os recursos disponíveis para ajustar sua ação às narrativas deixadas por seu antepassado. E cada ferramenta incluída traz a sua forma e conteúdo, acrescentando densidade e complexidade ao processo.

Em outras palavras, a narrativa é como o significado estabelecido em um momento especial, que é catalogado, porque o oráculo é um instrumento colecionador de soluções. É nessa operação que a narrativa assume lugar do que seja o [significado] para o oráculo, como forma de ser a verdade mais intensa do mundo mas, só naquele momento, que certas variáveis se compuseram como instrumento de uma semiologia aberta, é que a narrativa, enquanto significado, apresenta um outro tipo de concatenação, numa em que o consulente participa e é convidado a reconhecer ao antepassado a ação deles para que essa narrativa possa ser vida e, dessa forma, um tipo de vidência, já que ela descortina, ao mesmo tempo, a possibilidade de um caráter se ajustar mais a um determinado destino que a outro que só será finalizado e cumprido efetivamente se a pessoa que consulta o oráculo puder vivê-la.

Essa narrativa lembra a experiência do ato utilizado pelo antepassado para resolver a questão, o que estabelece a narrativa como registro do fato, do ato, do feito realizado ou considera o efeito sofrido por um ancestral em forma humana ou animal, que pode ajudar ao descendente, se este puder tirar dela conhecimento, ao tirar conhecimento da narrativa, a ponto de esse conhecimento servir como experiência de vida, que o ancestral doa, e por meio dela, se mantém atuante na vida de seu sucessor. É como o consulente legitima a semiologia oracular. E reconhece o nexos da memória que se processa pela troca de experiências entre membros da mesma comunidade ou da memória remanescente, na qual a lembrança do feito persiste no sistema, a ponto de ser cedida para quem o consulte.

Isso porque os descendentes e ancestrais que ensinam e aprendem pela mesma narrativa são ligados pelo mesmo *odù*. Ou seja, quando o sistema oferece a

narrativa de um ancestral como resposta a uma demanda do consulente significa que o *odù* de ambos estão relacionados. Para tanto, contudo, a pessoa, no exercício da vida, precisa reconhecer a narrativa como sua.

Como dissemos acima, a narrativa deriva do *odù* e o *odù*, composto por suas metades, é base da leitura da narrativa. Ao derivar do *odù*, a narrativa não produz uma síntese, negando as partes dele. Antes, ela reproduz essa partição pois, ao ajustar os *odú(s)* observando dois elementos importantes para a caracterização da narrativa, o que se identifica, comumente, como “destino”, “curso”, “caminho”, “via; e, o que é designado como “caráter”, “potência”, “força” ou “personalidade”, que, por sua vez, estabelece, um feixe de conexões, aceita-se também que a narrativa é composta por partes, que complexificam ou geram enigmas ao sistema oraculares. Não só os *babalaôs*, como também, os *babalorixás* e *lyalorixas* divergem nos usos dos termos. Contudo, o que se quer considerar é que um dos elementos da narrativa diz respeito ao que se conta e o outro a força que um personagem ou outro imprime ao contado, como uma força poderia ser a da ação da demanda e a outra a do personagem. Um trataria da história propriamente e o outro a como ela se ajustou à característica de um ou outro ator que a vive. A importância para a consideração da narrativa de *Ifá* é que um elemento não pode ser esquecido, em favor de se observar melhor o outro, eles precisam ser considerados pelos contatos que um causa no outro. Assim, em termos semiológicos, o “destino” é associado ao narrativo e, portanto, é expressão do caminho, que segue a narrativa do consulente, em função da disposição de outra variável, o seu caráter ou sua personalidade, o que indica que a narrativa é também afetada. E, como tal, não é representante do fim.

Tal código, sugere uma narrativa das tantas que o *babalaôs* conhece para aquele signo, como já foi dito algumas vezes. A repetição é o ponto importante, mas não impede que mesmo em circunstâncias muito semelhantes, o sentido feito seja diverso, isso porque a narrativa tem um significado simbólico, aberto à interpretação do *babalaô*, que, observando o mundo, a pessoa em consulta e outros elementos que o apoiam, a combina compondo um sentido maior ou, ao menos, diverso do que o significado restrito ou anterior da narrativa. A narrativa, sendo o destino, traz uma informação que pela interpretação do *babalaô* adquire um novo, compondo um acordo e, por fim, adquirindo sentido na ação do consulente, configurando a que inclui a diferença como uma semiologia aberta.

Essa característica nos permite apresentar as narrativas colhidas dentre

muitos sacerdotes de Ifá e publicada por Wande Abimbola, o que estabelece uma junção intercultural entre o praticado oralmente e o já firmado em material impresso.

3.5.5 - Narrativas para cada um dos dezesseis *odù(s) meji*.

A distribuição das narrativas ao lado tanto do nome do *odù* quanto do seu ideograma interessa como mecanismos de demonstrar o nó conotativo, no qual, vários significados são oriundos dos objetos e dos processos reunidos, reconfigurados e lidos à luz do contexto ritualístico do Oráculo de Ifá. É dessa junção que se estabelecerá a significação pela qual o significado é, ao mesmo tempo, lembrança remanescente do gesto mantido na comunidade como signo; e, narrativas que solicitam nova semiologia em que se processe tal significação, nas quais o significado sozinho, como qualidade, como pura imagem, não se estabelece, como nexos do resultado nem o referente da resposta.

1 – *Odù Ogbé meji ou Éji Ogbé*

(Ideograma)

I I
I I
I I
I I

(b)

Ohun egbè mí nṣe,
Bí n ò ṣàì ṣe é;
A díá fẹyin adìe
Tí òun kànakàná jọ nṣòrè
Àwọn méjèjì nḡbóguún lọ sí Ìgbòmokò Eségi 5
Wọn ní káwọn méjèjì ó rúbọ.
Wọn ní kẹyin adìe ó mọ lọ.
Ṣùgbón ẹyin adìe ní òun ó lọ
Bí wọn ti dé bodè.
Wọn bèrè sí jó. 10
Níbi tí kànakàná bá kùn lọ,

Tradução:

(B) Ovo de galinha na batalha de *Ìgbòmokò Eségi*.
Tudo que meus colegas estiverem fazendo,
Eu devo fazer.
Divinação de Ifá foi feita para Ovo de galinha
Que era amigo de *Kànakàná*,
Ambos estavam indo para fazer guerra contra a cidade de
Ìgbòmokò Eségi.

Foi lhes dito que fizessem sacrifício.
 Ovo de galinha foi avisado para não ir.
 Mas, ele disse que iria.
 Assim que eles chegaram nos portões da cidade
 Eles começaram a dançar,
 Onde quer que *Kànàkànà* fosse, era com veemência.
 Que ele fazia seu caminho.
 Quando ovo de galinha tentou fazer o mesmo,
 Ele caiu,
 E quebrou-se em pedaços.
 Foi com pesar que ele começou a louvar seu sacerdote de Ifá.
 Ele disse “ o que quer que meus companheiros façam
 Eu tenho que fazer.”
 Foi divinado Ifá para ovo de galinha
 Que era amigo de *KànàKànà*
 Ambos estavam indo para fazer guerra contra a cidade de
Ìgbòmokò Eségi.
 Não é muito tempo, Não é muito distante,
 Venha e veja-nos conquistando através de sacrifício.

2 - *Odú Oyeku meji*

Ideograma:

|| ||

|| ||

|| ||

|| ||

(d)

Orí tí ó ò dádé,	
Nínú agoroodẹ nífí tífí yọ́ wá;	
Ọ̀rùn tí ó lẹ̀jìgbààlẹ̀kẹ̀,	
Nínú agoroodẹ nífí tífí yọ́ wá;	
Bèbèèdí tí ó lo mọ̀sàajì,	5
Aṣọ ọ̀ba tó koná yanran yanran,	
Nínú agoroodẹ nífí tífí yọ́ wá;	
A díá fún Ikúṣàánú	
Tífí ṣàrẹ̀mọ̀ Alápà.	10
Ikú ṣàánú ò,	
A ò pé o mọ̀ pa ni.	
Àrùn ṣàánú ò,	
A ò pé mọ̀ ẹ̀ ni.	
Gbogbo ajogun, ẹ̀ ṣàánú ò,	15
A ò pé ẹ̀ mọ̀ ẹ̀ ni.	
Ẹ̀ bá ṣàánú,	
Ẹ̀ relẹ̀ mí.	

Tradução:

(d) A MORTE TEM MISERICÓRDIA DE NÓS
 A cabeça que usará uma coroa,
 é escolhida após o nascimento pelas divindades.
 O pescoço que usará uma coroa,
 é escolhido antes de nascer pelas divindades.

O quadril que usará *mósàajì*.
 Vestuário de reis que é muito quente,
 é escolhido antes de nascer pelas divindades.
 Foi divinado Ifá para *Ikúsàánu*,
 que era o primogênito de Alápà.
 Morte tenha misericórdia de nós.
 Não estamos dizendo que você não deva matar.
 Doença, tenha misericórdia de nós.
 Não estamos dizendo que você não ataque as pessoas.
 Ajoguns, tenham piedade de nós.
 Não estamos dizendo que vocês não ataquem as pessoas.
 Mas, por favor, não nos ataquem.
 E vão para outras terras.

3 – Odú Iworì meji

Ideograma:

II II
 I I
 I I
 II II

Narrativa

(d)

Gbálúkoḡún, gbàlùkoḡún,
 Ìpàkọọ 'gún jẹrú àáké
 Bẹ̀ẹ̀ ní kò ẹ̀ẹ̀ kẹ́gì;
 A díá fẹ́jì Ìwòrì
 Èyí tí ó ò kẹ́ta Odù wáyé.
 Wọ̀n ní níbo ní yóò gbé dúró?
 Ó ní ẹ̀bí òun ní òún fodó rúbọ.
 Wọ̀n ní níbo ní yóò gbé tẹ̀lẹ̀?
 Ó ní òún da irúu tẹ̀tẹ̀ sílẹ̀.
 Wọ̀n ní kò gbọ̀dọ̀ dódeẹ̀ baba ẹ̀nikọ̀ọ̀kan.
 Ó ní ọ̀jù onílẹ̀ ní tẹ̀tẹ̀nponlá fíf gbalẹ̀.
 Ó ní àwa agba la jọ nṣẹgbó.
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ rìn,
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ yan.
 Ó ní àwa ijòkùn la jọ nṣòdàn,
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ rìn,
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ yan.
 Àwaa keekéè la jọ nṣỌ̀yọ̀ Àjàkà;
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ rìn,

5

10

15

Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ yan.
 Kò sí onílẹ̀ tó lè pé tẹ̀tẹ̀ ó mọ̀ tẹ̀lẹ̀.
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ rìn,
 Tẹ̀tẹ̀ mọ̀ọ̀ yan.

20

Tradução:

(d) *Ìwòrì Méjì* o terceiro *Odù* a aparecer na terra
O feio, o grosseiro e o perverso
A cabeça do abutre lembra o cabo de um machado,
Mas, não pode ser usada para cortar uma árvore.
Foi quem jogou Ifá para *Èjì Ìwòrì*,
Que foi o terceiro *Odù* a chegar na terra.
Perguntaram onde ele planejava ficar.
Ele respondeu que tinha feito Sacrifício com um pilão.
Perguntaram onde ele planejava pisar a terra,
ele respondeu que foi ele que derramou a folha *tètè* por toda a terra. Disseram que
ele nunca se pusesse em frente a casa de outro homem.
Ele disse que foi na presença do dono da terra que
tèntènpòlá cobriu a terra.
Ele disse que ele e *agba* viveram juntos na floresta.
Tètè, passeia livremente;
Tètè, passeia em paz.
Ele disse que ele e *ijòkùn* viveram juntos na floresta.
Tètè, passeia livremente;
Tètè, passeia em paz.
Ele disse que ele e *keekéè* viveram juntos em *Òyó Àjàká*.
Tètè, passeia livremente;
Tètè, passeia em paz.
Não existe dono de terra que possa prevenir *tètè* de florescer
na sua terra.

Tètè passeia livremente; *Tètè* passeia em paz.

ideograma:

II II
I I
I I
II II

IV *Odí Mèjì*

(a)

A kólé bíríkótó,
À lÓòṣà ó gbà á;
BÓòṣà ò bá gbà á,
Kó règbé rèé ṣáké
Kó rọ̀dàn rèé họ̀kùn,
Kó rí i bágará ṣeé dá ni;
A díá fún Aṣámọ̀,
A bù fÓdimọ̀
Níjọ́ táwọ̀n méjèèjì nítọ̀run bọ́ wáyé.
Wọ̀n ní kÁsámọ̀ ó rúbọ̀,
KÓdimọ̀ náà ó rú.
Wọ̀n sì rú u.
Wọ̀n rúbọ̀ tán ni ajogun gbogbo
Kò bá lè dọ̀dọ̀ wọ̀n mọ̀.
Wọ̀n ní a kólé bíríkótó,
À lÓòṣà ó gbà á;
BÓòṣà ò bá gbà á;
Kó règbé rèé ṣáké,
Kó rọ̀dàn rèé họ̀kùn,
Kó rí i bágará ṣeé dá ni;
A díá fún Aṣámọ̀,
A bù fÓdimọ̀
Níjọ́ táwọ̀n méjèèjì nítọ̀run bọ́ wáyé.
Òdimọ̀, dímmọ̀, rere ò,
Òdimọ̀, dímmọ̀ rere.
Ò bá dímmọ̀ fúnkú,
Kó o dímmọ̀ fárun,
Òdimọ̀, dímmọ̀ rere.
Òṣinà, sínà rere ò,
Òṣinà, sínà rere.
Ò bá ṣinà fájé,
Kó o ṣinà fáyà,
Òṣinà, ṣinà rere.

Tradução:

(a) O Porteiro Abre o Portão Inteligentemente.

Nós construímos uma pequena casa,

e pedimos a uma divindade que a aceite como sua moradia.

Se a divindade se recusa a aceitar,

deixe que ele vá à floresta cortar madeira para a construção.

Deixe que ele vá à mata buscar cordas para a construção.

E veja por ele mesmo as dificuldades envolvidas nisto.

Foi quem jogou Ifá para ele que corta folhagens de palmeira.

Foi quem jogou Ifá também para aquele que amarra as folhas de palmeira juntas.

No dia em que eles estavam vindo do céu para a terra.

Foi dito para o cortador de folhas de palmeira para fazer sacrifício.

Foi dito àquele que amarra as folhas para fazer sacrifício.

Os dois fizeram sacrifício.

Após terem feito sacrifício todas as coisas ruins,

não foram mais para eles;

Eles disseram ,”nós fazemos uma pequena casa.

E pedimos à divindade para aceitá-la como moradia.

Se a divindade recusar-se a aceitá-la.

Deixe-o ir à floresta cortar madeira para a construção.

Deixe-o ir buscar cordas para construção.

E ver por ele mesmo as dificuldades envolvidas.

Foi quem jogou Ifá para aquele que corta as folhas de palmeira.

Foi quem jogou Ifá para ele que amarra as folhas de palmeira juntas.

No dia em que eles estavam vindo do céu para terra.

Você que amarra folhas de palmeiras , amarre-as firmemente.

Amarre-as seguramente contra a morte.

Amarre-as seguramente contra doença.

Você que amarra as folhas da palmeira, amarre-as bem.

Porteiro, abra o portão inteligentemente.

Porteiro, abra o portão inteligentemente.

Abra o portão para o dinheiro.

Abra o portão para as esposas.

Porteiro, abra o portão inteligentemente.

5 – Odù Obará mejì

Ideograma:

I I	(b)	
II II	Agílíntí a bíba gùgú.	
II II	Erinmi lò ta sàràsàrà gòkè;	
II II	A díá fún Ònà Òpónpón	
	Tí níménu ẹkúún şèráhùn omọ.	
	Wọn ní kí ó rúbọ.	5
	Ó sì rú u.	
	Ìgbà tí ó rúbọ tán,	
	Ló bá bèrè síf bímọ.	
	Ó ní bèè gégé ni àwọn awo òún wí.	
	Agílíntí a bíba gùgú,	10
	Erinmi lò ta sàràsàrà gòkè;	
	A díá fún Ònà Òpónpón	
	Tí níménu ẹkúún şèránùn omọ	
	Ogún omọ nÌmó bí.	
	Àkànkátán lomọdéé keyọ okà.	15
	Ọgbòn omọ nÌmó bí,	
	Àkànkátán lomọdéé keyọ okà.	

Tradução:

(b) *Imo* Foi Mãe de Vinte Crianças

Agílíntí, esconde-se no seu local de descanso cheia de orgulho.

O hipopótamo escala as margens do rio rapidamente.

Foi quem divinou Ifá para Ònà Òpónpón,
que estava chorando por que não tinha filhos.

Disseram que ela fizesse sacrifício.

E ela o fez.

Após ter feito sacrifício,
ela começou a gerar filhos.

Ela disse que foi exatamente como seus sacerdotes de Ifá
previram.

“*Agílíntí* esconde-se no seu local de descanso cheia de orgulho.

O hipopótamo sobe as margens do rio com rapidez.

Foram os que divinaram Ifá para Ònà Òpánpán

Que chorava por não ter filhos.

Imo foi mãe de vinte filhos;

Uma criança não pode contar o número de sementes produzidas
pelo painço.

Ìmó foi mãe de trinta crianças,

uma criança não pode contar o número de sementes produzidas
pelo caniço.

6 – *Odù Okanran meji*

Ideograma:

Narrativa:

(b)

Bélẹ̀bọ̀ ò pe ni,
Àsẹ̀fín ò yẹ ni;
Ọ̀ràn tí ò sunwọ̀n,
Konko ò ńsojú;
A díá f'Èjì Ọ̀kànràn
Tí ńrelé Ìtilẹ̀.
Wọ̀n ní kí Èjì Ọ̀kànràn ó rúbọ̀.
Nípa ńkan babaa rẹ kan
Tí wọ̀n fẹ́ẹ̀ gbà lówọ̀ rẹ̀.
Ó sì rú u.
Ìgbà ó rúbọ̀ tán,
Ó sì ní iṣẹ́gun.
Ó ní bẹ̀ẹ̀ gẹ́gẹ̀ ní àwọ̀n awo òún wí.

5

10

Tradução:

(b) O Proprietário de *Ìtilẹ̀*
Se o anfitrião não convida alguém para sua festa.
Não é uma coisa correta estar presente;
Quando um homem faz uma coisa vergonhosa.
Ele exhibe uma cara dura e descarada.
Foi quem divinou Ifá para *Èjì Ọ̀kànràn*,
que estava indo para a cidade de *Ìtilẹ̀*;
Foi dito a *Èjì Ọ̀kànràn* que fizesse sacrifício.

7 – Odù Irosun mejì

Ideograma: Narrativa:

I I

I I

I I

II II

(d)

Iná kú feérú bojú,
Oṣùpá kú, ó firàwọ́ lẹ,
Ìràwọ́ sààsàà ní ọ̀látílẹ̀yìn fọ̀sùpá;
A díá fún Ọ̀rúnmilà
Ifá nṣawo, nṣàpọ̀n. 5
Oún leè lóbinrin báyí?
Ní Ọ̀rúnmilà bèèrè sí.
Wọ̀n ní kí ó rúbọ.
Ó rúbọ tán,
Kèè pé, 10
Kèè jinà,
Ó rí obinrin tí yòò bá a gbégbá obi.
Ó sì bímọ tí yòò bá a gbégbá ata.
Ọ̀pẹ́ ló bèrẹ́ sí dú
Lọ̀dò àwọ̀n awoo rẹ. 15
Ó ní bèrẹ́ gégé ní àwọ̀n àwọ̀n oún wí.
Iná kú feérú bojú,

Oṣùpá kú, ó firàwọ́ lẹ.
Ìràwọ́ saàsàà ní ọ̀látílẹ̀yìn fọ̀sùpá;
A díá fún Ọ̀rúnmilà, 20
Ifá nṣawo, nṣàpọ̀n,
Wọ̀n ní ó káakí Mọ̀lẹ́,
Ó jàrẹ,
Ẹ̀bọ ní ó ẹ.
Aya lonígbá obi, 25
Ọ̀mọ lonígbá ata.
Báyaá ti nṅbégbá obi,
Lọ̀mọ nṅbégbá ata.

Tradução:

(d) A Esposa Leva a Bolsa de Obi, a Criança Leva a Cabaça com Pimenta Quando o fogo se apaga, e se cobre de brasas;

Quando a lua morre, ela deixa as estrelas para trás;
 Poucas são as estrelas que brilham com a lua.
 Foi quem jogou Ifá para Òrúnmìlà,
 Quando ele estava divinando Ifá sem uma esposa.
 Seria possível ter uma esposa?
 É por isso que ele jogou Ifá. Foi dito a ele que fizesse sacrifício.
 Após ter sacrificado,
 Não muito longe,
 E numa data não muito distante,
 Ele teve uma esposa que o ajudou a levar a bolsa de obí,
 Ele teve uma criança que o ajudou a levar a cabaça de pimenta.
 Ele começou a agradecer
 Aos sacerdotes de Ifá que fizeram divinação para ele.
 Ele disse que foi exatamente como eles disseram.
 “Quando o fogo se apaga, ele se cobre de brasas;
 Quando a lua se esconde, deixa para trás as estrelas.
 Poucas são as estrelas que brilham com a lua.
 Foi quem jogou Ifá para Òrúnmìlà,
 Quando ele estava divinando Ifá sem uma esposa.
 Foi dito que ele cuidasse das divindades,
 Foi dito que ele conseguiria,
 Se ele fizesse sacrifício.
 A esposa é a guardiã do pote de Obi
 A criança carrega a cabaça de pimenta.

8 – Odù Owonrin meji

Ideograma:

Narrativa:

|| ||
 || ||
 ||
 ||

(c)

Eni ó rín ni là á rín;
 Èyàn tí ò rín ní,
 A à gbọdọ rin;
 Èrín dí méjì, a dijà;
 A díá fún Èrintúndé,
 Omọ Èlérin Sàjéjé.
 Wọ́n ní ó rúbọ
 Nítorí amọ̀niṣeni.

5

Ó sì rú u.
 Ìgbà ó rúbọ tán
 Ló wáá bèrẹ̀ sí ẹ̀gun àwọ̀n ọ̀táa rẹ̀.
 Ìgbà tí inúu rẹ̀ dùn tán,
 Ó ní bèẹ̀ gẹ́gẹ̀ ní àwọ̀n awo òún wí

10

Eni ó rín ni là á rín;
 Èyàn tí ò rín ní,
 A à gbọdọ rin;
 Èrín dí méjì a dijà;
 A díá fún Èrintúndé,
 Omọ Èlérin Sàjéjé.

15

Wọ́n ní ó rúbọ nítorí amọ̀niṣeni.
 Èrò Ìpo,
 Èrò Ọ̀fà,
 Èrín wáá yọ lọ̀ràan tẹ̀mí.

20

Tradução:

(c) Quando Duas Pessoas Riem Uma da Outra, o Resultado é Uma Desavença.
Nós rimos daqueles que riem de nós;
E para aqueles que não riem de nós,
Nós nunca rimos deles. Foi quem jogou Ifá para *Èrintúndé*,
Filho de *Èlerin* da cidade de *Sàjéjé*.
Foi dito que ele fizesse sacrifício,
Por causa das pessoas que conhecem alguém e prejudicam-no.
Ele fez sacrifício.
Após ele ter feito sacrifício, ele começou a vencer seus inimigos.
Então ele ficou feliz,
Ele disse que foi exatamente como seu sacerdote de Ifá disse;
“Nós rimos daqueles que riem de nós ,
Assim como rimos daqueles que nunca riem de nós,
Desses nós nunca rimos.
Quando duas pessoas riem uma da outra
O resultado é a desavença.
Foi quem divinou Ifá para *Èrintúndé*,
Descendente de *Èlerin* na cidade de *Sàjéjé*.
Foi dito que ele deveria fazer sacrifício por causa de certas
pessoas que conhecem alguém e o prejudica.
Viajantes da cidade de *Ìpo*,
Viajantes da cidade de *Òfà*,
Não há nada em minha vida que seja motivo de riso.”

Ideograma:

Narrativa:

I I
I I
I I
II II

IX Ogunda Méjì

(a)

Ó ɣe firí kojánà;
A díá fún Ọ̀rúnmilà,
Ifá nìlọ̀ lèé gbỌ̀jòntarigì,
Obinrin Ikú.
Ọ̀jòntarigì nikan náà nì obinrin Ikú. 5
Ọ̀rúnmilá sì fẹ́ẹ̀ gbà á lówọ̀ Ikú.
Wọ̀n ní kí Ọ̀rúnmilà ó rúbọ̀.
Ó sì rú u.
Ìgbà tí ó rúbọ̀ tán,
Ló bà gba Ọ̀jòntarigì lówọ̀ Ikú. 10
Ni Ikú bá mú kùmọ̀ọ̀ rẹ̀,
Ó kọ̀rí sílé Ọ̀rúnmilà.
Ó sì bá Èsù lójúde.
Èsù ní “̀nlẹ̀ o,
Ikú, Ọ̀jẹ̀pẹ̀, aláṣọ̀ osùn”. 15
Ìgbà tí wọ̀n kí araa wọ̀n tán,
Èsù ní “̀níbo ló nìlọ̀?”
Ikú ní òun nìlọ̀ ilé Ọ̀rúnmila ni.
Èsù ní “̀kín ló dé?”
Ikú ní ó gba òun lóbìnrin ni, 20
Lónif ní òun ó sì pa á.
Ni Èsù bá ní kí Ikú ó jókòó.
Ìgbà tí ó jókòó tán,
Ni Èsù bá fún un ní jíjẹ̀ àti mímu.
Ìgbà tí Ikú jẹun tí ó yó tán, 25
Ó dide,
Ó mú kùmọ̀ọ̀ rẹ̀,
Ó nìlọ̀.
Èsù ní “̀níbo ló dà?”
Ikú ní òun nìlọ̀ ilé Ọ̀rúnmilà ni. 30
Èsù ní “̀à maa jẹun ẹnì tán, ká tún pa ni?
O ò mò pé onjẹ̀ Ọ̀rúnmilà lo jẹ̀ yí?”
Ìgbà tí Ikú ò mò ohun tí yóó se mó,
Ó ní “̀Sọ̀ fún Ọ̀rúnmilà kí ó mọ̀ọ̀ mú obinrin náà.”

Tradução:

(a) *Òjòntarigi*, a Esposa da Morte

Ela que se atirou repentinamente na estrada.

Foi quem jogou Ifá para *Òrúnmilà*,
que estava indo arrebatá-la.

A esposa da morte.

Òjòntarigi era a única esposa da morte.

Apesar disto, *Òrúnmilà* queria arrebatá-la.

Foi dito a *Òrúnmilà* que fizesse sacrifício.

E ele o fez.

Após ter feito sacrifício.

Ele arrebatou *Òjòntarigi* da morte.

Morte então pegou o seu porrete
e foi em direção a casa de *Òrúnmilà*.

Ele encontrou *Èsù* em frente a casa.

Èsù perguntou “Como vai,

Morte, cujo apelido é *Òjèpè*, cujo traje é tingido de *osùn*.”

Após eles terem trocado cumprimentos,

Èsù perguntou a ele “Onde você vai?”

Morte respondeu que ele estava indo para a casa de *Òrúnmilà*.

Èsù perguntou, “Qual é o problema?”

Morte disse que *Òrúnmilà* tinha sequestrado sua esposa.

E ele tinha que matar *Òrúnmilà* naquele mesmo dia.

Èsù implorou a morte para que se sentasse.

Após ele ter sentado,

Èsù deu-lhe comidas e bebidas.

Após a morte ter comido até ficar satisfeito,

ele levantou-se,

pegou o seu porrete

e foi andando.

Então, *Èsù* perguntou de novo, “Onde você está indo?”

Morte respondeu que estava indo para casa de *Òrúnmilà*.

Então, *Èsù* disse, “Como você pode comer a comida de um Homem e depois matá-lo?”

Você não sabe que a comida que você comeu, pertence
a *Òrúnmilà*?”

Quando morte não sabia mais o que fazer,

ele disse, “Diga a *Òrúnmilà* que ele pode ficar com a mulher.”

Ideograma: Narrativa:

|| ||
| |
| |
| |

(b)

Ọlósẹ̀ẹ̀, awo oko;
 A díá fówùú,
 Èyí tí ó maa fi gbogbo ọmọ sòwò àbígbìn.
 Òwú ní báwo ni òun ó ẹ̀ maa bí àbíyè báyif,
 Tí ayé kò si fi níí ríran rí òun? 5
 Wọn ní kí ó rúbọ.
 Ìgbà tí ó rúbọ tán,
 Ni wọn bá rán Eji wẹ́rẹ́wẹ́rẹ́
 Pé kí ó lọ pa òwú,
 Àti àwọn ọmọ ẹ̀.
 Nígbà náà ni òwú wáá bèrẹ́ sí rú. 10
 Wọn wáá rán Ìrì wọ̀wọ̀

Pé kí ó lọ pa òwú.
 Nígbà náà ni òwú wáá bèrẹ́ sí bímọ.
 Lẹ́yin náà ni wọn wáá rán òòrùn 15
 Pé kí ó lọ pòwú.
 Ìgbà tí òòrùn ní pòwú
 Ní òwú wáá bèrẹ́ sí là.
 Ó ní bèẹ́ gẹ́gẹ́ ni àwọn awo òún wí.
 Ọlósẹ̀ẹ̀, awo ako; 20
 A díá fówùú
 Tí níí gbogbo ọmọ sòwò abígbìn.
 Wọn réjì wẹ́rẹ́wẹ́rẹ́
 Pé ó lẹ́ pòwú o,
 Òwú ní rú. 25
 Wọn ránrì wọ̀wọ̀
 Pé ó lẹ́ pòwú o,
 Òwú ní palàbà.
 Wọn róòrùn
 Pé ó lẹ́ pòwú o, 30
 Òwú ní là.
 Òwú ní rú o,
 Òwú ní là.
 Ní ọ̀jù ẹ̀lẹ́yẹ̀ lówú ẹ̀cé là.

Tradução:

(b) O Algodoeira

Olósèé, O sacerdote de Ifá da fazenda

Foi quem jogou Ifá para a algodoeira

Que estava perdendo todos os seus filhos por morte prematura.

O algodoeiro perguntou ao sacerdote de ifá o quê ela devia fazer para que seus filhos pudessem sobreviver.

E que assim os habitantes da terra não lhe criassem problemas.

Foi dito que ela fizesse sacrifício.

Depois de fazer sacrifício,

Seus inimigos mandaram pequenas partículas de chuva

Para destruí-la,

Assim como destruir seus filhos.

Mas, foi naquele momento em particular que a algodoeira começou a produzir novas folhas.

Seus inimigos mandaram então gotas de orvalho.

Para destruí-la.

Mas, foi exatamente quando ela começou a produzir novas flores e sementes.

Por último, eles mandaram o sol

Para destruir a algodoeira.

Mas, conforme o sol estava brilhando na algodoeira.

Ela começou a abrir seus botões.

Ela disse que era exatamente como seus sacerdotes de Ifá disseram.

“Olósèé, o sacerdote de Ifá da fazenda.

Foi quem jogou Ifá para a algodoeira

Que estava perdendo todos os seus filhos por morte prematura.

Eles mandaram pequenas gotas de chuva

Para destruir a algodoeira.

Mas, ela produziu novas folhas.

Eles lançaram fortes gotas de orvalho

Para destruí-la.

Mas ela começou a produzir novos botões e folhas

Eles enviaram o sol

Para destruir a algodoeira.

Mas ela abriu sua lã.

A algodoeira está produzindo novas folhas.

Ela está produzindo mais lã.

É na presença dos pássaros que a algodoeira abre sua lã.”

11 – *Odù Irete meji*

Ideograma:

Narrativa:

I I
I I
II II
I I

Bí ò bá kómọ ní rírìn ẹ̀sẹ̀,
A kómọ ní yíyan;
A díá fún Ọ̀rúnmilà,
Ifá òlọ̀ lèé fẹ́ Mọranin. 5
Tíí ẹ̀ ọmọ Ọ̀sà Ìgbòwújìn.
Teégún, tòòsà ní òdú Mọranín.
Ọ̀rúnmilà ní òun ni òun ó fẹ́ ẹ́.
Wọ̀n ní ẹ̀bọ̀ ní ó rú.
Ìgbà tí Ọ̀rúnmilà rúbọ̀ tán, 10
Ọwọ̀ ẹ̀ ní Mọranín já mọ́.
Ìgbà tí inúu ẹ̀ dún tán,
Ó ní bẹ̀ẹ̀ gẹ̀gẹ̀ ní àwọ̀n awo òún wí.
Bùtùbùtù ọ̀nà Ìjèsà tòmọ̀dẹ́ẹ́ fíí ẹ̀rẹ̀,
Bí ò bá kómọ ní rírìn ẹ̀sẹ̀, 15
A kómọ ní yíyan;
A díá fún Ọ̀rúnmilà,
Ifá òlọ̀ lèé fẹ́ Mọranin,
Tíí ẹ̀ ọmọ ọ̀sà Ìgbòwújìn.
Mọranin ó padà wáá fẹ́ mí,
Àyámọ̀ ẹ̀ bí n ò soyùn mókó. 20
Tinùtẹ̀yìn ní labalábáá fíí hOlódùmarè.
Mọranin ó padà wáá fẹ́ mí.
Àyámọ̀ ẹ̀ bí n ò soyùn mókó.

Tradução:

(b) *Moranin*, A Esposa de Ọ̀rúnmilà

A fina areia com a qual as crianças brincam na estrada para Ìjèsà,

Ensina algumas crianças a andar,

E outras crianças a moverem-se graciosamente.

Foi quem jogou Ifá para Ọ̀rúnmilà, quando estava indo casar-se com *Moranin*, A filha de Ọ̀sà Ìgbòwújìn,

Todas as divindades lutaram para casar com *Moranin*

Mas Ọ̀rúnmilà disse que seria aquele que casaria com ela.

Foi dito para ele fazer sacrifício. Depois que Ọ̀rúnmilà fez sacrifício,

Ele conseguiu casar-se com *Moranin*, Ele ficou muito feliz,

Ele disse que foi exatamente como seus sacerdotes de Ifá disseram.

“A areia fina que as crianças brincam na estrada de Ìjèsà,

Ensina algumas crianças a andar,

E a outras crianças como mover-se graciosamente

Foi quem divinou Ifá para Ọ̀rúnmilà

Quando ele estava indo casar-se com *Moranin*,

A filha de Ọ̀sà Ìgbòwújìn.

Moranin voltara e se casará comigo.

Eu decorei minhas partes íntimas com contas *iyùn*,
 A borboleta mostra seu abdômen e seu dorso para *Olódùmarè*.
Moranin vai voltar e casar-se comigo.
 Eu decorei minhas partes íntimas com contas *iyùn*.

12 – *Odù Otura meji*

Ideograma: Narrativa:

<p>I I II II I I I I</p>	<p>(c)</p> <p>Ṕáńsíńkí, páńsíńkí ni wọ́ọń sínwọ́ orí; Wọ́jọwọ́jọ là á sńkùn ọlà Bí mo bá là, ma lalàmọ. A díá fún Nàná Aáyì Tíí ẹẹ iyá Ìmọle. 5 Wọ́n ní kí Ìmọle ó máa tọ́jú Aáyì dáadáa o. Kò gbọ. Ìgbà tí ebí pa Nàná Aáyì tán, Ni Ìmọle ò bá rí ojútùú ọ̀ràan rẹ̀ mọ. Nígbà tí ọ̀ràn nàà ò wọ̀ mọ, 10 Ni Ìmọle bá mú eéjì kẹ́ẹta, Ó looko aláwo. Wọ́n ní Ìmọle ò gbọdọ̀ jẹun. Tí ilẹ̀ ojọ nàà ó fi sù. Wọ́n ní ogbọ̀n ojọ ni 15 Ó ní láti fi gbààwẹ. Ìmọle sì ẹẹ bẹẹ. Ìgbà tí ó ẹẹ bẹẹ tán,</p> <p>Ló bá bẹ̀rẹ̀ síí dára fún un. Ó ní páńsíńkí, páńsíńkí ni wọ́ọń sínwo orí; 20 Wọ́jọwọ́jọ là á sńkùn ọlà, Bí mo bá là ma lalàmọ; A díá fún Nàná Aáyì Tíí ẹẹ iyá Ìmọle. Nàná o, 25 Ìwọ lo jàre. Nàná, iye ààfáà. Nàná, iwọ lo jàre. Ìmọle, Lọ́jọ wo lẹ ha gbọkú Ọlọrun Ọba? 30 Èkéé yín o, Tẹ ẹ fi nígbààwẹ.</p>
---	---

Tradução:

(c) Porque o Muçulmano Jejua

Os cauris presos ao *Orí*, são intimamente fixados juntos;

As contas *Okùn*, de um homem rico são colocadas em uma corrente pendurada.

Foi quem jogou Ifá para *Nana Aáyì*,

Que era mulher do Muçulmano.

Foi dito ao Muçulmano que tomasse conta de *Aáyì*

Mas, ele não seguiu o aviso.

Após *Nana Aáyì* morrer de fome,

A vida do Muçulmano virou uma confusão

Quando a coisa ficou muito difícil,

Ele juntou dois cauris com mais três,

E procurou um sacerdote de Ifá para divinação.

Foi dito ao Muçulmano para não comer nada

Até o final do dia. Foi dito também que por trinta dias,

Ele deveria continuar jejuando. E o Muçulmano assim o fez.

Após ele ter feito conforme foi dito,

As coisas ficaram melhores para ele.

Ele disse, “Os cauris presos ao *Orí* são intimamente fixados juntos;

As contas *okùn* de um homem rico são colocadas numa longa corrente pendurada;

Se eu me tornar rico, eu farei meus parentes ricos também.

Foi quem jogou Ifá para *Nana Aáyì*

Que era mãe do muçulmano.

Nàná nós te saudamos. É justa a sua causa.

Nana, mãe do sacerdote Muçulmano.

Nana, sua causa é justa.

Todos os Muçulmanos,

Quando vocês ouviram da morte do Deus Onipotente?

Vocês, mentirosos;

Ou que mais faz vocês jejuarem (por tanto tempo).”

13 – *Odù Oturupon meji*

Ideograma: Narrativa:

|| ||

|| ||

| |

|| ||

(d)

Ọlọgbọn kan ò ta kókó omi sètí aṣọ,

Ọmòràn kan ò moye èèpẹẹ 'lẹ;

A díá fọrí,

A bù fúnwà.

Orí ní ire gbogbó lè tó òun lẹwọ báyíí?

Wọ̀n ní ó rúbọ.

5

Ó sì rú u.

Ìgbà tí ó rúbọ tán,

Ó sì ní gbogbo ire tí ó nífẹ.

Ó ní bẹ̀ẹ̀ gégẹ̀ ni àwọ̀n awo òun

Nṣenu rereé pefá.

Ọlọgbọn kan ò ta kókó omi sètí aṣọ,

Ọmòràn kan ò moye èèpẹẹ 'lẹ;

A díá fọrí,

A bù fúnwà.

Orí pẹ̀lẹ̀ o,

Orí àbíyè.

Ẹ̀ni orí bá gbẹ̀bọ̀ rẹ̀,

Kó yọ.

10

15

Tradução:

(d) *Orí*, A Entidade Responsável Pela Predestinação

Nenhum homem inteligente é capaz de prender a água dando um nó na ponta de sua roupa.

Nenhum sábio sabe o número de grãos de areia na terra.

Foi quem jogou Ifá para *Orí*,

E que também jogou Ifá para Caráter.

Orí perguntou aos divinatores se ele poderia ter todas as boas coisas da vida.

Foi dito que ele fizesse sacrifício,

E ele o fez.

Depois que ele fez sacrifício,

Ele teve todas as coisas boas que ele queria.

Ele disse que foi exatamente como seus sacerdotes de Ifá

Usaram suas boas vozes para em louvor a Ifá.

“Nenhum homem inteligente é capaz de prender a água dando um nó na ponta de sua roupa.

Nenhum sábio conhece o número de grão de areia da face da terra.

Foi quem divinou Ifá para *Orí*.
 E também jogou Ifá para caráter.
 Orí nós saudamos você;
 Você é aquele que permite que as crianças nasçam vivas.
 A pessoa cujo sacrifício é aceito por *Orí*,
 Deve regozijar-se muito.”

14 - *Odù Ika meji*

Ideograma:

|| ||
 | |
 || ||
 || ||

Narrativa:

(c)

Ìwọ lo relé ìká,
 Ìwọ lo tòdò Ìká bò;
 A díá fún sẹ́ẹ́rẹ́
 Tíí ẹ obinriin Şàngó.
 Wọ́n ní Şàngó ó rúbọ,
 Wọ́n ní ọ̀pọ̀ ni ire ọ̀mọ̀ọ̀ rẹ̀.
 Ó sì rú u.

5

Ìgbà tí sẹ́ẹ́rẹ́ rúbọ tán,
 Ló bá bèrẹ́ sí ọ̀mọ̀ọ̀ bí.
 Ó ní bèẹ́ gẹ́gẹ́ ni àwọ́n awo òun
 Nşenu rereé pefá,
 Ìwọ lo relé Ìká,
 Ìwọ lo tòdò Ìká bò;
 A díá fún sẹ́ẹ́rẹ́
 Tíí ẹ obinriin Şàngó.
 Èrò Ìpo,
 Èrò Ọfà,
 Sẹ́ẹ́rẹ́ wáá fidí balẹ̀,
 Ọ̀mọ̀ ló ñkóó jọ.

10

15

Tradução:

(c) *Sééré*, A Esposa de *Sàngó*

Você foi à casa de *Iká*;1 Você retornou da morada de *Iká*.

Foi quem divinou Ifá para *Sééré*,

Que era a esposa de *Sàngó*.

Foi dito a *Sééré*

para fazer sacrifício.

Ela foi assegurada que ela teria muitos filhos.

Ela fez o sacrifício prescrito.

Após ela ter feito sacrifício,

Ela começou a ter muitos filhos.

Ela disse que foi exatamente como seus sacerdotes de Ifá

Empregaram suas vozes em louvor de Ifá.

“Você foi a casa de *Iká*;

Você voltou de sua morada.
 Foi divinou Ifá para Sééré
 Que era esposa de Sàngó.
 Viajantes para a cidade de Ìpo,
 Viajantes para a cidade de Òfà,
 Sééré tornou-se muito feliz,
 E começou a produzir muitas crianças.”

15 – *Odù Ose meji*

Ideograma: Narrativa:

 I I
 II II
 I I
 II II

XV *Ose Méjì*

(a)

Òjìjì ò bẹ̀rù ọ̀fìn;	
A díá fẹ́wé	
Tí nílọ̀ lẹ́é gbóbì nńyàwó.	
Ìgbà tí ó yá,	
Ewé ní òun ò fẹ́ obì mọ́.	5
Ló bá kọ obì iyàwóo rẹ̀ sílẹ̀.	
Ìgbà tí obìí lọ tán,	
Ló bá bẹ̀rẹ̀ síí gbẹ̀.	
Ìgbà tí ọ̀ràn náà ò wọ́ mọ́,	
Ní obìí bá tún padà wáá fẹ́ ewé,	10
Nígbà náà ní ó tóó wáá bẹ̀rẹ̀ síí yẹ́ é.	
Ó ní Òjìjì ò bẹ̀rù ọ̀fìn;	
A díá fẹ́wé	
Tí nílọ̀ gbóbì nńyàwó.	
Èrò Ìpo,	15
Èrò Òfà,	
Ìgbà obìí lóun ò fẹ́wé mọ́,	
Şe bí gbígbe ní nńgbẹ̀.	

Tradução:

a) Noz de Cola, A Esposa da Folha

A sombra não teme um buraco profundo.

Foi quem jogou Ifá para a Folha

Que estava indo casar-se com Noz de Cola.

Após algum tempo,

Noz de cola disse que ela não queria casar-se mais com Folha.

Ela então divorciou-se de Folha.

Após Noz de Cola deixar Folha,

Ela começou a secar.

Quando a coisa ficou insuportável,

Noz de Cola retornou para folha.

E foi então eu sua esposa ficou boa outra vez.

Ela disse, "A sombra não teme um buraco profundo.

Foi quem consultou Ifá para Folha

Que estava indo casar-se com Noz de Cola.

Viajantes de Ìpo,

Viajantes de Òfà,

Foi quando Noz de Cola divorciou-se de Folha

Que ela começou a secar."

16 – *Odù Ofun meji*

Ideograma:

|| ||

| |

|| ||

| |

Narrativa:

XVI *Ofun Méjì*

(a)

Àtẹ̀lẹ̀sẹ̀ abara pẹ̀lẹ̀bẹ̀;

A dítá fún ẹ̀ni-apáòkà.

Ẹ̀ni-apáòkà lorúkọ̀ à á pòkè.

Ogún ọ̀dún òní o,

Òkè m̀bẹ̀ láìkú gbọ̀ingbọ̀in.

Gbọ̀ingbọ̀in mò ni tòkè,

Òkè, òkè gbọ̀ingbọ̀in.

Ogbòn ọ̀dún òní o,

Òkè m̀bẹ̀ láìkú gbọ̀ingbọ̀in.

Gbọ̀ingbọ̀in ni tòkè,

Òkè, òkè gbọ̀ingbọ̀in.

5

10

Tradução:

(a) Ele Que Não Pode Ser Vencido

A sola dos pés está sempre achatada.

Foi quem divinou Ifá para ele que não pode ser subjugado.

Ele que não pode ser subjugado é o outro nome para montanha.

De hoje à vinte anos,

A montanha continua viva e tão forte como sempre.
A montanha sempre se encontra sempre tão forte.
A montanha, a montanha, Que é firme e forte.
Daqui a trinta anos,
A montanha continuará forte como sempre.
A montanha sempre se encontra forte como sempre.
A montanha, a montanha que é forte e firme.

Assim, consideramos dezesseis narrativa para cada um dos *odù(s) meji*. Se a composição das narrativas em um livro que busca fazer uma análise poética apresenta textos já expostos e, obviamente, também conhecidos pelos babalaôs entrevistados, deixa uma das etapas de composição do significado importante fora, a interpretação. Wande Abimbola retira de seu material a interpretação habitual no ato ritualístico, compondo um acervo mais poético. Ele reconsidera essa informação ao lugar das “notas”. Obviamente, Abimbola está mais interessado em um determinado signo quando observa os *itàn(s)*, o signo poético, o que é justo pois sua empreitada é confirmá-lo como lugar legítimo de construção literária. Essa constatação permite a pesquisa partir dessa pesquisa do professor nigeriano para observar, nos mesmos *itàn(s)*, outro signo, o da lembrança. Essa possibilidade polissêmica permite a consideração dos *odù(s)* como signo denso, composto por conotações que são ativadas em um contexto de rito, no qual o corpo e as ações são os principais instrumentos para o estabelecimento de [significado] para a lembrança levantada pela narrativa. Essa (des)feitura do nó, que resulta na “feitura do sentido”, demanda o reconhecimento do papel importante para consulta exercido, não só pela tradução, mas também pela interpretação.

A narrativa sem interpretação escuta a repetição, que o pesquisador define como sendo (a) temática, (b) linear, (c) léxica e silábica.

A repetição do tipo (a) é aquela que *envolve a constante repetição do assunto de um poema de Ifá em diversas partes do mesmo poema como forma de ênfase*, segundo o estudioso. Para ele, ainda, é um mecanismo recorrente principalmente nos *itàn(s)* longos, os *Ifá nláálá*, para dar relevo ao ponto crucial desse *itàn*:

The value of thematic repetition in this kind of poetry is therefore to identify for us by constant repetition the point that appears most important to the priest of Ifa in his material, so that there is no doubt about his message. Thematic repetition usually occurs in the parts (iv) - (vi) of the Ifá poem structure. as already mentioned, these are the creative and dynamic parts of divinatory poetry.²⁰⁰

200- ABIMBOLA, Wande. Ifa divination poetry. Nok Publishers, New York, 1977.

Tradução livre: O valor da repetição temática neste tipo de poesia é portanto o de identificar para nós, por repetição constante, o ponto que aparece como mais importante para o sacerdote de Ifá no seu

Já a repetição linear é o que, para Abimbola, dá uma dimensão de importância superior a que difere das outras. Assim, *é de longe o mais importante tipo de repetição encontrada na poesia divinatória. Dois tipos de repetição linear podem ser identificados nos poemas de Ifá: completa e parcial.* A repetição linear completa envolve a repetição de várias linhas dos *itàn(s)* e permite ao sacerdote considerar os pensamentos que essas repetições lhe trazem. Para o pesquisador, esse elemento consubstancia-se no cerne de sua pesquisa e nexos de seu pensamento que relaciona ifá à poesia. *Este tipo de repetição é usado tanto para ênfase quanto para satisfazer o que este investigador descreve em outro local, como elemento de ficção em poesia de Ifá.* E,

As the priest learns Ifa's verses during his long years of training, he also learns as part of his repertoire must be repeated two, three, four, or more times. Whenever he finds such material, he is obliged to repeat the verse (s) involved in the manner specified by the dogmas of his belief. We therefore find that complete linear repetition always involves the repetition of one or more verses any number of times, two to sixteen times. Repeated verses may follow each other directly in the text or may be scattered among other verses.²⁰¹

Há também a repetição linear parcial ou incompleta. Ela se caracteriza pela repetição de parte do *itàn*, em uma ou mais linhas com objetivo de dar ênfase. *A repetição pode ocorrer no começo, no meio, ou no final de uma linha concernente.*

Para ele, a repetição do tipo (c),

It is that in Ifá's poems it involves the repetition of words only, whereas syllable repetition involves the repetition of syllables only. These forms of repetition can be used for emphasis, to beautify the rhythm of poetry, or to get word play. The two forms of repetition sometimes occur together. The following examples show lexical and syllable repetition in the marked items.²⁰²

Ou seja, as narrativas acima apresentadas são elementos literários em que o instrumento de lembrança, a repetição, alicerça a teorização e defesa da literatura.

material, de forma que não reste nenhuma dúvida quanto a sua mensagem. A repetição temática geralmente ocorre nas partes (iv)-(vi) da estrutura do poema de Ifá. conforme já mencionado, estas são as partes criativas e dinâmicas da poesia divinatória.

201- ABIMBOLA, Wande. Ifa divination poetry. Nok Publishers, New York, 1977.

Tradução livre: Conforme o sacerdote aprende os versos de Ifá durante seus longos anos de treinamento, e também aprende ao mesmo tempo que parte de seu repertório deve ser repetido, duas, três, quatro ou mais vezes. Sempre que ele encontrar algum material desse tipo, ele é obrigado a repetir o verso(s) envolvido da maneira especificada pelos dogmas de sua crença. Nós, achamos, portanto que a repetição linear completa sempre envolve a repetição de um ou mais versos por um número qualquer de vezes, de duas a dezesseis vezes. Os versos repetidos podem seguir-se uns aos outros diretamente no texto ou podem estar espalhados entre outros versos.

202- ABIMBOLA, Wande. Ifa divination poetry. Nok Publishers, New York, 1977.

Tradução livre: é que nos poemas de Ifá envolve a repetição apenas de palavras, enquanto que a repetição silábica envolve a repetição somente de sílabas. Estas formas de repetição podem ser usadas para ênfase, para embelezar o ritmo da poesia, ou para obter jogo de palavras. As duas formas de repetição às vezes ocorrem juntas. Os exemplos seguintes mostram repetição léxica e silábica nos itens marcados.

Na nossa concepção a repetição, ação inequívoca do rito, não só aceita refazer o ato por palavras, como a construção das diferenças, porque para esse sistema oracular, para a cultura de modo mais geral e, principalmente, para a figura controladora dos ritos, Exu, alterar os significados não é um problema, desde que isso ocorra dentro do rito, da tradição. Para essa figura, então, o único equívoco é não fazer os ritos. Por dentro dos ritos pode-se tudo, até mudá-los. E é isso que garante dinamismo a esse sistema, o que nos permite utilizar os textos recolhidos e apresentados por Wande Abimbola, em seu livro, (ABIMBOLA, 1977), porque expõe a vinculação entre o signo conotativo da literatura ou poesia e o da memória, como algo de significação semelhante. Só que como o que configuramos aqui é a visão do oráculo se completa, como rito, as narrativas, no plural, é que são o elemento de significação do tipo de memória atuante nesse sistema. Assim, o texto poético, ou os *itàn(s)* não tem seus significados estabilizados na narrativa apresentada só em língua iorubá, só na tradução em inglês, desdobrada em português. Ela carece da interpretação, como as executadas pelos babalaôs nos jogos. Sabe-se que em qualquer tradução, por mais ajustadas que sejam, sempre fica algo não considerado para obtenção do significado.

A interpretação é considerada quando se entende a leitura da narrativa como signo denso ou um símbolo. Nessa perspectiva, é que ela é percebida como um desdobramento da narrativa e abertura da significação pela identificação do significado com as narrativas desdobradas, a saber: o *itàn* em iorubá, a tradução para o português, o inglês ou espanhol e sua interpretação na mesma língua. É um significado em três partes que para “fazer sentido”, ainda, depende do aceite do consulente.

Nesse ponto é necessário retomar a consideração de Tzvetan Todorov, para quem a metáfora potente estabelece uma vinculação tensionada entre a repetição e a diferença, o que exige reconhecimento do tempo em que a história se (re)inscreve. Sem isso, estaríamos só com repetição de um complexo de significado potente, como observado, por exemplo, por Vernant, no estudo dos mitos dos gregos, para o qual:

Esses ancestrais míticos, que, como heróis da epopeia de que trazem o nome, pertencem a um passado longínquo, a um tempo diferente do presente, vão constituir desde então uma categoria de Potências sobrenaturais distintas tanto dos *thoí*, dos deuses propriamente ditos, quanto dos mortos comuns. Mais do que o culto dos deuses, mesmo do

políades, o culto dos heróis tem um valor ao mesmo tempo cívico e territorial.²⁰³

No caso das comunidades nagô-iorubá, as ações dos heróis continuam sendo formas de encarar e resolver certos problemas. Por isso as suas palavras precisam adquirir a dimensão do presente, para que possam ser consideradas diante dos problemas e as soluções ganharem relevo. A narrativa que considera o presente é a interpretação do babalaô. As divindades das comunidades afro-brasileira tem uma presença mais ativa, pois estão empenhadas nas disputas de seus descendentes, o que as colocam em lugar de engajamento com a vida comum e altera a perspectiva da memória. Um dos aspectos dessa tensão é o caráter duplo do signo que permanece na narrativa, com a tração entre o que seja “destino” e “caráter” ou “personalidade”.

3.5.2.2 - Aporias sobre o significado enigmático e a abertura de sua vidência

Voltamos à análise da relação da narrativa, que se entende normalmente como do destino, para projetar um pouco mais de alto-relevo à dimensão de mundo veiculada por essa tradição, que pode ser percebida como uma negação da simetria simples entre o destino de cada pessoa e o seu fim, tido como a morte. O que o Oráculo de Ifá traz não é a história do que o consulente viveu até o momento da consulta ou que, ainda, lhe cabe viver, mas o como ajustar-se à vinculação entre narrativa e personalidade, destino e caráter, via e força, para melhor cumprir as suas aventuras. Isso porque, primeiro, para essa tradição, a morte não é o fim; e, segundo, o destino não é inalterável. Ambos, a morte e o destino, solicitam compreensão. Ambos, a morte e o destino, estão em tensão com a capacidade do descendente realizar a sua função de vida ou função na vida. Não há verdade dada que os atuantes da vida, em seu exercício concreto, não possam alterar. A ação em vida contém uma agência, uma potência maior do que o significado ajustado por quem viveu no passado. Esse antepassado serve como caminho, como orientação, como indicação de justiça, uma indicação de possibilidade a saber: se esse caminho será o justo ou não. Como o Teoria, personagem de Pepetela, no romance *Mayombe*, de 1980, com o seu eterno problema de escolha quando, diante da necessidade de reconhecimento de si e do seu corpo, decidiu sozinho, sem ouvir a ninguém nem considerar outras variáveis, entrar na luta pela independência e abandonar sua vida pessoal sem estabelecer perspectivas para outros estranhos:

203 - VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução: Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Eu, o narrador, sou Teoria.

Manuela sorriu-me e embrenhou-se no mato, no mato denso do Amboim, onde despontou o café, a riqueza dos homens. O café vermelho pintava o verde da mata. Assim Manuela pintava a minha vida.

Manuela, Manuela onde estás tu hoje? Na Gabela? Manuela da Gabela, correndo no mato do Amboim, o mato verde das serpentes mortais, como o Mayombe, mas que pare o fruto vermelho do café, riqueza dos homens.

Manuela, perdida para sempre. Amigada com outro, porque a deixei, porque Manuela não foi suficientemente forte para me reter no Amboim e eu escolhi o Mayombe, as suas lianas, os seus segredos e os seus exilados.

Perdi Manuela para ganhar no direito de ser “talvez”, café com leite, combinação, híbrido, o que quiserem. Os rótulos pouco interessam, os rótulos só servem aos ignorantes que não vêem pela coloração qual líquido encerrado no frasco.

Entre Manuela e meu próprio eu, escolhi este. Como é dramático ter sempre que escolher, preferir um caminho a outro, o sim ou o não! Por que no Mundo não há lugar para o talvez? Estou no Mayombe, renunciando a Manuela, com o fim de arranjar no Universo maniqueísta o lugar para o talvez.

Fugi dela, não a revi, escolhi sozinho, fechado em casa, na nossa casa, naquela casa onde em breve uma criança iria viver e chorar e sorrir. Nunca vi essa criança, não a verei jamais. Nem Manuela. A minha história é a dum alienado que se aliena, esperando libertar-se.

Criança ainda queria ser branco, para que os brancos não me chamassem negro. Homem, queria ser negro, para que os negros me não odiassem. Onde estou eu, então? E Manuela, como poderia ela situar-se na vida de alguém perseguido pelo problema da escolha, do sim ou do não? Fugi dela, sim, fugi dela, porque ela estava a mais na minha vida; a minha vida é o esforço de mostrar a uns e outros que há sempre lugar para o talvez.

Manuela, Manuela, amigada com outro, dando as suas carícias a outro. E eu, aqui, molhado pela chuva-mulher que não pára fatigado, exilado, desesperado, sem Manuela.²⁰⁴

Sendo escolha ou escolhido, o significado produzido fora de uma comunidade é sempre parte. O significado só se transforma em sentido de uma coletividade se for aberto à intervenção dessa mesma coletividade que, na cultura nagô-iorubá, é composta pelo oráculo de Ifá. Ele exige trabalho de combinação, consideração e composição, e por isso mesmo é mais denso, mas também é mais potente tanto para a significação como para a guarda da memória, exatamente, por ser traçado a partir de várias possibilidades. É um talvez, em que o sim e o não, advindos de combinações metafóricas ou simbólicas, importam.

204 - PEPETELA, Mayombe. Luanda: Edições: Maianga, 2004.

Cabe ao descendente decidir, diante de suas possibilidades e dificuldades. É outro sistema de valores e trocas simbólicas. O que ela solicita é o reconhecimento de ser consultada para que possa ceder, aos seus, o seu conhecimento. A tradição de Ifá é uma promessa, em que o antepassado cede a sabedoria que compôs com sua vida. Visitá-la, ouvi-la é uma forma de lhe prestar homenagem, de se estabelecer uma restauração de sua experiência com a que está em curso. E mesmo que a morte seja uma contingência dos seres vivos, com o destino é um pouco diferente. Cada pessoa tem o seu. O que significa dizer que chegar a uma boa morte compõe os objetivos de muitas narrativas e, até mesmo, de toda a cultura iorubá. A morte é um problema quando ela dificulta as ações a serem realizadas pelas figuras atuantes na narrativa. Então essa morte está fora do ciclo, fora de uma ordem e dificulta ou impede a realização da função, da missão e o cumprimento do objetivo pelo qual a pessoa nasceu. Nesse caso, a morte é a interdição da vida. O destino não consiste, dessa forma, tampouco, em um opositor da morte. Isso porque a morte que o sistema reconhece como justa é a que está dentro de um ciclo. Essa cultura prevê que cada pessoa tem um rito a ceder ao mundo para garantir o equilíbrio social e natural. Conhecer o seu antepassado é uma forma de saber qual rito deve ao mundo e manter-se no cumprimento dele. A morte em que a pessoa é roubada da vida por intervenção de ação de terceiro é um desastre, uma tragédia, um ato sem nome. Isso porque, ao roubar alguém de si, o sequestrador ou o acidente impede que ela exerça a sua função, com isso rompe-se um ciclo. Afora isso, para o oráculo, é como se a narrativa fosse a continuidade de uma história do antecessor, do antepassado responsável pela função registrada naquela história, que se vincula ao descendente/consultante. Apesar de herdada, a narrativa, como forma, como expressão—será movida conforme a disposição subjetiva do descendente, por seu temperamento, por seu caráter ou por sua personalidade. Essa variável é reconhecida na tradição pela noção de que cada pessoa, também, é referente de um duplo, o seu “eu” ancestral e o seu “eu” singular.

O destino narrado, então, está associado à vida em curso, o que não retira a morte, mas esta não é a medida de tudo o que foi vivido e, portanto, não é pelo que se pode considerar todos os momentos da vida. Na noção de destino dessas narrativas, a experiência do antepassado é importante, e por isso ele é lembrado, por trazer à tona a vida cotidiana, uma forma testada de como resolver o problema que se apresenta ao condutor da narrativa. Esse problema se colocará enquanto o

descendente não conseguir respondê-lo adequadamente. E a adequação, segundo, o rito, o sistema cultural, deve ajustar o interesse mítico ao circunstancial.

E, nas narrativas, é quando o destino e a morte se transformam em figuras antagônicas no sistema oracular, porque também o são na noção de mundo dessas pessoas. Fora isso, a narrativa é como se fosse a continuidade de uma história do antecessor, antepassado responsável pelo *itàn*, que se vincula ao descendente/consulente. O maior desafio para uma pessoa atingir a completude de sua missão, sua função, sua narrativa e destino é, para essa cultura, compreender a sua personalidade singular ou, como alguns babalaôs preferem designar, seu caráter. Saber de si.

Assim, Elbein dos Santos explica que:

Cada vivente transporta como condição primordial o seu orixá. O seu. Específico, pessoal, inequívoco, que sendo unívoco naquele duplo, não obstante faz parte de um gênero, de uma característica comum aos orixás daquela categoria, e por isso, imprimirá os traços psicológicos essenciais aquela divindade, permitindo o seu reconhecimento na pessoa e a sua definição por parte dos iniciados.²⁰⁵

Obviamente, essa noção não é exclusiva da cultura iorubá ou dos povos africanos. O filósofo alemão Walter Benjamin, em “Escritos sobre mito e linguagem”, observa que, normalmente, o destino e o caráter são vistos como tendo uma ligação casual e sendo o caráter considerado uma causa do destino, entende que o caráter é modo de uma pessoa reagir. Assim:

A ideia aí pressuposta é a seguinte: se, por um lado, o caráter de uma pessoa, isto é, também a sua maneira de reagir, fosse conhecido em todos os seus pormenores, e se, por outro, os acontecimentos do mundo fossem conhecidos nos domínios em que atingem esse caráter, então se poderia dizer com exatidão tanto o que aconteceria a esse caráter quanto o que seria realizado por ele. Ou seja, seu destino seria conhecido.²⁰⁶

O conhecimento desse caráter dimensiona não só a dualidade ativa no oráculo, como justifica a possibilidade de ação, indicando que, a cada tomada de posição do consulente em relação ao jogo apresentado, haverá correspondência ao seu caráter/personalidade, já que o destino pode ser alterado por uma ação da pessoa. O modo como essa pessoa, em cheque, reage é algo que o babalaô deve considerar. A alteração ou aceite da narrativa é consolidada por meio de sacrifícios, de atos ritualísticos, enfim, por meio de uma ação que a própria narrativa engendra e

205 - SANTOS, Juana Elbein. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e culto Égun na Bahia*. Tradução: Universidade Federal da Bahia. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

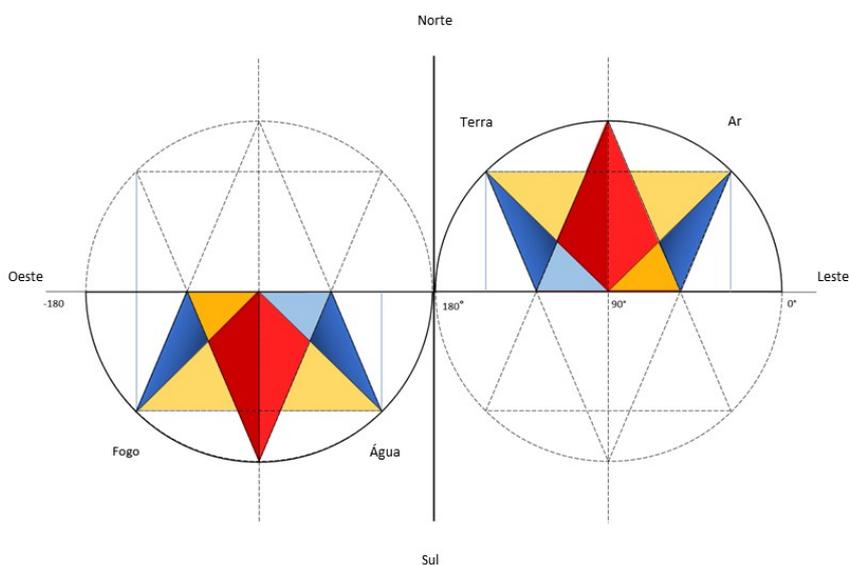
206 - BENJAMIN, Walter. Destino e Caráter. in.: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2011.

esclarece em seu desenvolvimento. O estabelecimento da narrativa se processa com a consideração, assim, do destino como algo modelável pelo consulente, ele pode ser melhor analisado se for observado como um caminho.

Assim, a observação da narrativa não se assenta na perspectiva semiológica corrente. Primeiro, o destino não é algo predestinado, ao qual o oráculo cabe só ler e informar. Ele é um feixe de informações, que o babalaô deve considerar e interpretar observando o destino posto e o caráter receptor, o que exige um ajuste de linguagem, também, especial para cada pessoa demandante das consultas oraculares. A interação do destino e caráter/personalidade também não é opositiva, mas em uma ordem de graus diferentes de atração de repulsão. Ou seja, nem todo destino se desenrola a contento com qualquer tipo de personalidade. Se são dezesseis partes relacionadas a outras dezesseis, a junção de cada *odù*, dependendo da composição, estabelecerá a capacidade de conclusão ou não do que foi pensado para a presença da pessoa, que consulta ao oráculo, no mundo.

Há aqui um tipo de vidência em que as coisas que ocorreram trazem experiências para orientar o ato presente e atuar no que virá, engajando a efetividade do previsto, do predito ao corpo, ao ato do homem do/no presente. Há uma responsabilidade em aceitar, viver a narrativa do antepassado, em assumí-la.

Se o vínculo do descendente passa por seu parente morto, os antepassados e ancestrais vão se afastando do consulente alcançando as divindades e as características naturais dos locais onde a pessoa atua. Esses antepassados, como atos ritualísticos, voltam ao mundo, para dirimir o simbólico da vida, ligando-se ao espaço por meio das urgências de seus descendentes. Dessa forma, a narrativa também se vincula às divindades.



O Babalaô, para encontrar a narrativa que o *odù* indica, abre o *opón* ao meio e avança para o passado, ou seja, da direita para esquerda, do leste para oeste, até que o enigma se desfaça. E isso acontece quando se conta a narrativa que o consulente consegue se reconhecer. Dessa forma, constata-se que o oráculo tem memória do antepassado conhecido, próximo, a de um distante, uma ancestral, a de uma divindade, até chegar nas histórias imemoriais, do Exu primordial, na história dos rios, das montanhas e da terra.

E essas divindades permitem conhecer aspectos importantes das narrativas cantadas pelos babalaô.

4 – Cruzamento de ritos de vidência de mitos - análise do funcionamento do oráculo – definição dos elementos imateriais: antepassados, ancestrais, divindades e Exu.

*Agbá, Mo Jù Ibá! Ibá Xé, Ó!*²⁰⁸

A vidência é o cruzamento dos significados específicos de cada instrumento participante do oráculo, com seus respectivos valores culturais ou filosóficos. Esse cruzamento gera um sentido conjuntural ajustado a um momento, a um lugar e a uma pessoa. Essa informação colhida em Cuba permitiu a coesão de uma semiologia na qual o “significado” não mantém uma correspondência de identidade, de igualdade ou de sinonímia com o “sentido”. Ao contrário, esse último, para alcançar papel no jogo significativo, exige um trabalho, um exercício que gera a “feitura do sentido”. Explicamos. A vidência associa mais do que dois significados, ela associa perspectivas, ela conecta mundos. Pode associar a história vivida pelo antepassado no momento em que estava vivo à necessidade de compreensão do problema por seu descendente. E, nessa época, ela contava com uma possibilidade de entendimento totalmente ajustada; ao transladá-la, o significado é alterado ou, até completamente perdido, é pelo esforço de realizar interpretação pelo sacerdote, mas de interesse do consulente, que a narrativa adquire um novo significado, o que vincula dois mundos e transforma “significado” em “sentido”. Pode-se dizer ainda que essa é a função de um oráculo, mesmo um de manipulação de peças.

Quando observamos a visão dos egípcios sobre pertinência de que o oráculo de manipulação de peças, diferentemente do que se dá por profecias e transes, se origina na vontade dos homens de tirar informações sobre quem é, o que pode fazer

207 - Mapa do opón aberto em que um lado da circunferência dele adentra para o passado. Se o leste é a expressão do fogo, da vida individual, o oeste, é a expressão da vida passada e coletiva, cada volta mais para dentro do passado é seguir em direção de histórias mais afastadas da atualidade até chegar na história da terra.

208 - “Exu ancestral, presto-lhe minha homenagem!”

no decurso de sua vida, sobre o seu mundo e suas questões, é possível estabelecer um nexos de que a verdade é importante, mas as versões que as circundam devem ser conhecidas. São as versões que cedem para o consulente a possibilidade de decidir qual o melhor caminho, sem isso o oráculo seria mais uma tirania do passado sobre o presente.

Um oráculo de manipulação assim tenta controlar ao máximo as variáveis, mas considera, inclusive, a possibilidade de alguma se esquivar de sua perspicácia. Nesse caso, ele deve considerar a do jogo e a do consulente. Deve considerar, ainda, que alguma força pode ser imposta diretamente entre quem pergunta e o que responde, perpassando-o. Nesse caso, para o babalaô com jogo aberto, o que está em questão, em tensão, não é o que ele conhece e já viu por centenas de vezes, mas o que não viu, ainda, não enxerga e não sabe sobre o jogo. O que ele vê, as canções que sabe é o dado de conhecimento, portanto, isso está lembrado. O que precisa de prontidão, improviso e agilidade de verbalização é o que desvendar. Isso porque o oráculo não traz só um conhecimento que se repete a cada vez que é consultado, ele deixa ver uma memória que se (re)organiza, como se os atos de cada descendente fossem a força viva dessa memória pesistisse a revelia de possíveis esquecimentos.

O visível, sejam as manipulações, inscrições dos riscos dos ideogramas, leitura desses traços, recitação de provérbios, de *oríkis*, de narrativas, tenta estabelecer uma ordem para o ato de vidência que busca alcançar o que está, ainda, dessacralizado ou desconhecido. Isso porque cada consulente recebido pelo sacerdote traz consigo uma nova ordenação das histórias que o inscreve como um universo próprio a ser lido segundo regras, mas a ser também considerado em sua singularidade. Essa tensão exige que o babalaô esteja completamente imerso e engajado no jogo, sendo ele próprio parte da engrenagem.

Para alguns babalaôs só o destino pode ser alterado por ações desdobradas pela consulta ao oráculo. O caráter ou a personalidade podem ser amanados, conhecidos, considerados na leitura, mas não podem ser alterados no decurso de uma vida. Isso colocaria todo processo educacional desenvolvido pelos colonizadores em descompasso com a visão de mundo dessas comunidades. A impossibilidade de mudar a personalidade de cada pessoa exigiu que essa tradição cultural pensasse uma forma de essa personalidade ser conhecida, ser considerada (potencializada ou anulada) na resolução dos problemas. A vidência é recurso de disposição comunitária ou social das personalidades/potências disponíveis para

enfrentamento de problemas individuais e/ou coletivos. Dessa forma, o oráculo e o babalaô cumprem papel de relativizar a possibilidade de solução junto com o consulente, observando junto a ele outras alternativas, como figuras atuantes em uma psicologia social.

Os estudos de Vernant permitem esclarecer a tensão entre a personalidade e o destino que resulta em uma ou outra possibilidade para cada problema. Vernant defende que de modo geral, na visão dos gregos, vive-se em um mundo no qual as divindades estão implicadas, cada divindade se engaja em determinado setor da natureza em termos unitários e coopera umas com as outras em termos gerais. Essa forma de presença de certas divindades não tem o mesmo aspecto da que considera um universo mantido por uma divindade suprema, ele explica, afirmando que essas divindades atuam

Não da forma como o criador é responsável por aquilo que tirou do nada e que, fora ou longe dele, traz sua marca, mas da forma direta e íntima de uma presença divina espalhada por todos os lugares por onde aparece uma de suas manifestações. (...). Quer faça as plantas crescerem, os seres vivos se deslocarem, os astros se moverem em suas órbitas celestes, a *phýsis* é uma potência animada e viva.²⁰⁹

A diversidade da natureza exige a consideração de cada disposição (animação) ou humor para ajudar ou dificultar a solução de uma demanda. É nessa equação de forças que atuam com reciprocidade, às vezes, se equilibrando, outras se anulando e, em outras, ainda, reforçando-se que o oráculo passa a ser algo que responde às perguntas de um homem, operando com peças distintas do corpo dele. Obviamente, que a resposta a esse homem, também o vê, bem como as implicações que ele tem e traz ao mundo. Ele não é único interessado na solução ou não de suas questões. A lógica de que cada existência tem uma função no mundo social ou natural, significa considerar que o universo simbólico também o vê quando indaga ao oráculo, o que torna o oráculo um jogo mais complexo e denso.

As coisas naturais ou sociais teriam uma substância e uma existência, ambas derivadas da própria natureza, ou seja, dessa, mesma substância. A pedra tem características físicas naturais e outras “existências” típicas do ser da pedra. Só comparando a pedra singular exposta diante do jogo com as inúmeras características genéricas das pedras que, se pode identificar a singularidade daquela e contar a sua história desde o seu primeiro ancestral. É preciso reconhecer a sua potência. Essas características existenciais só podem ser apreendidas se

209 - VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. Tradução: Crisitna Murachco. São Paulo: Editora de São Paulo, 2001.

forem consideradas, também, os outros tipos de existências do mundo, como a da água, da terra, do fogo, do ar, dos animais, das plantas. A vidência lê esse ser e encontra por meio de sua “natureza” existencial um modo de como resolver os problemas diante de muitas variáveis mais ajustado ao desejo individual e social. Para Vernant, *o homem contempla e admira esse grande ser vivo que é todo o mundo; e, faz parte dele.*

Vernant também afirma que, para conhecer o mundo, *o homem não pode situar em si mesmo o ponto de partida de sua abordagem* como se, para chegar às coisas, fosse preciso passar pela consciência em termos de “ideia” que se faz das coisas, mas ir às coisas de fato existentes. De outro modo, para Vernant,

Representar-se no mundo não consiste em torná-lo presente dentro de nosso pensamento. Nosso pensamento é que do mundo e presença no mundo. O homem pertence ao mundo com o qual está aparentado e que conhece por ressonância ou convivência. O ser homem, originalmente, é um ser-no-mundo. Se esse mundo lhe fosse estranho, como hoje supomos, se fosse um puro objeto, feito de extensão e de movimento, opondo-se a um sujeito, feito de julgamento e de pensamento, o homem só poderia, de fato, comunicar-se com ele assimilando sua própria consciência. Mas, para o grego, o mundo não é esse universo exterior coisificado, separado do homem pela barreira intransponível que separa a matéria do espírito, o físico do psíquico. O Homem encontra-se em uma relação de comunidade íntima com o universo animado ao qual tudo o liga.²¹⁰

É esse homem poroso ligado ao mundo e aos outros homens o que também se move na cultura nagô iorubá, e, que move o oráculo com perguntas e exige do sacerdote a manipulação das peças, os riscos e as narrativas. O homem está no mundo, a sua individualidade é vazada, os seus problemas são expostos socialmente ou, ao menos, comunitariamente e ao ser conhecidos, podem ser comparados com as soluções dadas por pessoas diferentes dele, por pessoas próximas a ele ou podem ser comparados com pessoas parentes que tenham a mesma forma de reagir ao mundo, ou seja, que tenha a mesma personalidade. Se o problema é semelhante, a história da pessoa passa a ter uma possibilidade de solução. É com essa visão que o homem olha para o oráculo.

Nesse aspecto, o historiador da Grécia antiga colabora, observando que, na cultura grega, a visão tem uma importância dilatada. Isso porque para ele, nessa cultura, perscrutar o mundo com o olhar é ver a sua própria natureza. Considerando a pertinência entre as palavras “ver” e “saber” em grego, Vernant pondera que o conhecimento é interpretado e expressado pelo modo de ver. *Conhecer é uma*

210 - VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. Tradução: Crisitna Murachco. São Paulo: Editora de São Paulo, 2001, pp 179.

forma de visão, afirma. Isso nos leva para um outro aspecto do oráculo, àquele que determina que ver é uma ação desdobrada entre enxergar e ser visto. Aquele que pergunta ao oráculo será indagado para poder obter a resposta. Isso porque, também segundo Vernant, ver e viver são também a mesma coisa.

Deixar a vida significa perder ao mesmo tempo a vista e visibilidade, abandonar a claridade do dia para penetrar em outro mundo, o mundo da noite onde, perdido nas trevas, somos despojados ao mesmo tempo de nosso rosto e de nosso olhar.²¹¹

Nesse aspecto, o historiador francês coloca em perspectiva um paradoxo, ao afirmar que a visão é a forma de adquirir também conhecimento, mas não se pode ver o próprio olhar. Não se pode desvendar a natureza da existência de si mesmo. É preciso recorrer a outros, como nos explica:

Se há uma evidência incontestável, é que o olho não pode ver a si mesmo: ele sempre precisa dirigir seus raios para um objeto situado no exterior. Da mesma forma, o sinal visível de nossa identidade, este rosto que oferecemos aos olhares de todos para que nos reconheçam, jamais poderemos contemplá-los nós mesmos, a não ser que fôssemos buscar nos olhos de outros o espelho que nos remeta de fora nossa própria imagem.²¹²

É sempre por meio do outro humano, de outro tipo de animais e até por seres inanimados que o homem se pensa. E o homem pode se ver em um outro muito diferente, como as divindades e se pensar a partir delas. Tanto que ele se acostumou a ser visto em comparação com um ser onipresente, onipotente e onisciente em muitos aspectos, completamente diferente dos poderes que o homem sozinho domina. Vernant defende que, para os gregos,

a visão só é possível se existir, entre o que é visto e o que vê, uma inteira reciprocidade, traduzindo, quando não há uma identidade completa, ao menos um parentesco muito próximo. Porque ilumina todas as coisas, o sol também é, no céu, um olho que tudo vê; e se nosso olho vê, é porque irradia uma espécie de luz comparável ao sol. O raio luminoso que emana do objeto e que o torna visível tem a mesma natureza que o raio óptico proveniente do olho e que o torna vidente. O objeto emissor e o sujeito receptor, os raios luminosos e os raios ópticos pertencem a uma mesma categoria de realidade de que ela ignora a oposição físico-psíquica ou que é, ao mesmo tempo, de ordem física e psíquica. (...) O olhar, quando atinge o objeto, transmite-lhe o que o vidente sente ao vê-lo.²¹³

4.1 - Os valores ou os significados ou elementos imateriais do sistema de Ifá.

211 - VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. Tradução: Crisitna Murachco. São Paulo: Editora de São Paulo, 2001, pp180.

212 - VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. Tradução: Crisitna Murachco. São Paulo: Editora de São Paulo, 2001, pp 183

213 - VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mito e Política. Tradução: Crisitna Murachco. São Paulo: Editora de São Paulo, 2001, pp 180.

Essa visão se assemelha ao que preescrevem à comunidades investigadas, pois, quando o *opón* se mimetiza com as sementes e abre o seu código no pó *Iyerosun*, ao mesmo tempo, o *orí* ou a cabeça de quem consulta ao oráculo é, também, exposto. A semente, o *opón* e a cabeça do consulente se transformam em um mesmo ente, referente do código que pode ser lido pelo sacerdote. Individualidade e cosmos no oráculo são religados. O *opón* concentra os objetos manipulados como referentes do ser indagador. Todos esses objetos estão expostos no *opón*, tabuleiro de inscrição e leitura. Se as histórias são colhidas a partir das informações matemáticas e geométricas resultantes das composições dos *odù(s)*, que surgem no ponto leste, onde é fixado o *odù ogbe*, e vão em direção a oeste até o antepassado do consulente que pode apresentar a solução ajustada à necessidade e possibilidade do consultante, como indica a figura exposta na página 285, acima. Assim podemos buscar distender o esclarecimento sobre essa solução, ilustrando-a como o gráfico abaixo:

N

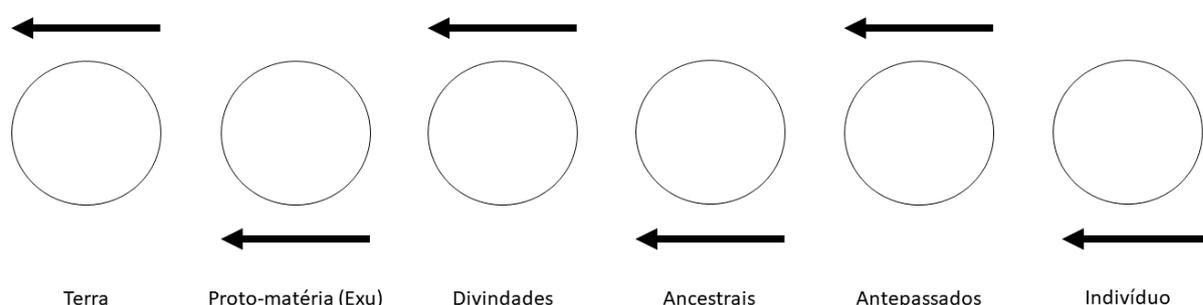


Imagem 21 - com o norte no alto, em sequência que indica a relação entre as histórias dos parentes e a direção de consulta das narrativas no *opón*.

A individualidade está no leste, a morte, no oeste. A morte como ato não é o fim para o morto. Ele tem uma sequência de estados de existência que o dignifica nas comunidades afrodescendente.

O nascimento da pessoa é o estalo, quando o oráculo tem a informação de que uma nova vida, função, destino, narrativa começa. Ela, contudo, não é nova, como se tivesse sido completamente criada nesse ato, ela é uma recombinação de vários componentes naturais e sociais. Ela é a junção em uma possibilidade nova de tudo o que a comunidade já viu ser. Essa combinação particular o singulariza. E só

possível saber quem ele é, se ele olhar o oráculo, perguntando-lhe algo e permitindo ao oráculo vê-lo, estudando as histórias que o compõe.

A figura acima pode sugerir que o oráculo veja a história do indivíduo fechada nele mesmo; como pode ler na de seu antepassado próximo ou no ancestral distante; permite que seja lido também pelas histórias das divindades e apesar de serem mais difíceis, há quem consiga chegar a conhecer os seus exus; como ponto fulcral das histórias dos homens, quando se refere a terra, entretanto, o vínculo fica marcado por associações em que os corpos são vinculados pelos que vivem ou viveram em outros tempos.

São essas histórias tidas como valores, exatamente, porque cada divindade tem uma existência fortemente integrada a substancialidade de seu corpo, no qual a essência substancial predomina, inverte a lógica normalmente hegemônica, na qual a personalidade deriva da existência, donde a substancialidade deriva materialidade é negada. Dito de outro modo, a personalidade derivaria de uma existência espiritual. Na tradição que consideramos aqui, a nagô, a noção de existência – ou mesmo espiritualidade – deriva do conhecimento extremo do que é – e do curso que adquire na vida – a materialidade, em termos de substância (àbá).

É por essa consideração que podemos observar os significados potentes dessa cultura ou seus princípios, desiguais do que buscaremos definir por “valores”.

Valor pode ser visto como significado potente, do qual poderem derivar as várias outras versões. Essa potência que considera a materialidade em seu percurso mais profundo, permite o entendimento das relações de Orunmilá, quando essa divindade é associada com Ifá. Os valores vinculam todo sistema simbólico com os *odù(s)* e dão pertinência à cultura nagô-iorubá. Dessa forma, pode ser visto como valores tudo o que pode ajudar a compreender as narrativas, como os **Eguns, Exu, Ogun, Oxóssi, Xangô, Obaluaê, Ibejis, Iroko, Oxumaré, Ewá, Iansã, Osun, Iemanjá, Onilé, Orunmilá, Oxalá**. Essas figuras dispõem uma noção de valor para o oráculo, mas não estão o tempo inteiro expostas ao olhar do consulente, pelo menos, não àqueles consulentes iniciantes na complexidade do que estão consultando, o que não quer dizer que eles não os vejam. Isso será determinado por seu grau de vinculação ao sistema. Ao mesmo tempo, não se pode considerar as partes imateriais da significação do oráculo, sem observar o que se move sem ser exposto, porque é latente na cultura. Isso porque como rito, o oráculo segue os preceitos de abertura e fechamento dos atos litúrgicos dessa cultura. Assim, se abre para transformar, restaura-se e, por meio desse ato, cria-se o novo, como

representado pelas disposições das divindades acima. O ponto de início do oráculo é, segundo os babalaôs, o leste, onde se encontra o *ogbé*, *odù* do fogo. O que é, em certa medida, óbvio e de acordo com a tradição, porque quem indaga ao oráculo é um ser adulto ou, ao menos, minimamente capaz de saber quem é, se sabe quais questões o dividem. A interrogação do oráculo se dirige ao que a pessoa era antes de ser quem é. É essa investigação que vai dirimir qual a melhor solução para o código que o identifica e a narrativa que vive no momento em que se dirige ao oráculo.

Para isso é preciso considerar que, para os nagô-iorubá, o ciclo da vida não se inicia quando alguém nasce, mas quando um parente biológico ou simbólico morre. Quando alguém importante morre se torna um Egun. Lembro que, para essa lógica de mundo, cada pessoa existe com uma função, se o exercício dessa tarefa foi interrompido o mundo agirá de forma a buscar alguém com as mesmas características para finalizar a missão. Para eles é assim também na natureza, quando ela se reorganiza para cumprir a função de um ente que foi extinto. Se alguém igual não é possível, busca-se alguém parecido.

Essa direção aponta da individualidade para a coletividade e da presença para aos parentes que já não estão entre os vivos, considerando a importância dos egunguns para ifá. Já a personalidade ou o caráter precisam ser consultados segundo as forças que o próprio consulente articula.

A cabeça de quem nasce é construída por uma divindade chamada *Ajalá* e outra divindade participa da escolha da cabeça/destino, como observador, *Orunmilá*. Quando a pessoa nasce, ela esquece o porque escolheu o *orí* que o liga a uma determinada função. Contudo, por meio da sapiência de *Orunmilá* é possível se (re)integrar ao destino, ajustando a vida e a função. Nesse momento, de consulta, a pessoa passa a saber, efetivamente, quem é. A narrativa sendo de um antepassado, se esclarece em qual fase ela está e o que é necessário fazer para concluí-la. A depender da demora que o antepassado esperou para nascer e o descendente a associar a sua vida à sua função, o oráculo visitará várias narrativas até identificar a qual ancestral conectar o descendente que consulta-no. Obviamente, quanto mais histórias o descendente conhece de seus parentes, mas senhor de si ele fica.

4.1.2 – A relação de Ifá com os Eguns e Exu

O vínculo do consulente com o Egun de seu antepassado o levaria à matéria indivisa de onde nasceram todos os homens. Na cultura iorubá, essa matéria é identificada com Exu, que obviamente mantém vários vínculos com o Oráculo de Ifá.

Segundo Jorge Amado, no livro “O mural do Orixás de Carybé”, Exu é um reinador. Para ele,

Exu come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavalheiro andante e menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos Orixás, um capeta. Por tudo isso sincretizaram-no como diabo: em verdade ele é apenas o Orixá do movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão mas, no fundo uma excelente pessoa. De certa maneira é o não, onde só existe o sim; o contra em meio do a favor; o intrépido e o invencível. Toda festa de terreiro começa com o padê de Exu para que ele não venha causar perturbação. Sua roupa é bela: azul, vermelha e branca e todas as segundas-feiras lhe pertencem. Há várias qualidades de Exu: Exu Tiriri, Exu Akassan, Exu Yanguí, muitas outras. Exu leva o Ogó como sua insígnia, e gosta de sentir o sangue dos bodes e galos correndo no seu peji, em sacrifício.²¹⁴

A importância fundamental de Exu está relacionada aos ritos. Ele é uma força de manutenção da comunidade e, portanto, para ele, os ritos são mais importantes do que qualquer outra coisa. E como o rito é um ato em que a experiência se altera no próprio fazer, de onde também se tira o conhecimento, ele tem compromisso com todos os ritos, inclusive, com o oracular.

Há algum tempo a antropologia e os praticantes se recusam a observar Exu como uma expressão de algo. Eles preferem lhe ceder deferência de um conjunto, uma falange ou mesmo uma coletividade, por seu aspecto genérico preponderar sobre qualquer característica singular que se possa detectar em uma de suas muitas manifestações.

Exu surge de matéria genérica que daria forma a toda e qualquer existência, ou seja, a *Eerùpé* – a lama – do que também seria produzida toda humanidade e que por força dessa condição *Ikù* – a morte – cobra a devolução dessa mesma lama a todo que a utiliza por um período. As histórias de Exu são compostas em um tipo de literatura próprio que não é objeto deste trabalho, os seus *Oríxirixí*.

Assim, poderíamos definir que há quatro princípios em Exu: a) Primeiro, o princípio da criação, pelo qual Exu é representado por suas configurações compostas pelos : 01) **Exu Yangi**, o senhor da matéria vermelha, que é a massa primordial de onde tudo surge; 02) **Exu Agba** – o senhor ancestral; 03) **Exu Igbá keta** – a terceira cabaça ou o terceiro recriado, senhor da energia de junção das partes da cabaça; 04) **Exu Okotó** – o mais um ou o multiplicado ao infinito, o senhor da força de expansão e crescimento, representado pelo caracol ou espiral; b)

214 - AMADO, Jorge. Apresentação e texto. in.: Carybé. Mural dos Orixás. Salvador: Banco da Bahia de Investimento, 1979

Segundo, o princípio da realização com as seguintes configurações de Exu: 05) **Exu Oba, o Baba Exu** – o Rei e Pai de todos os Exus, de onde nasceu, partiram ou foram cortados todos os outros Exus, razão pela qual esse *Imolé* é a união de todos ou onde tudo se encontra – o que reúne; 06) **Exu Odara** – Senhor da Felicidade, senhor da realização - o que faz; 07) **Exu Osijé** – o mensageiro divino, o que aceita ou recusa o sacrifício – o que leva; 08) **Exu Eleru** – o senhor da obrigação ritual – que exige o ato ritualístico; c) Terceiro, o princípio da transformação – responsável pela alteração coletiva/social e individual, configurados nos papéis: 09) **Exu Enu Gbarijo**, o senhor da boca coletiva – o que come e devolve diferente; 10) **Exu Elegbara**, o senhor do poder mágico – o que tem o poder de transformar; 11) **Exu Bará**, o senhor do corpo, sem ele não há procriação – o que cuida de onde reside; 12) **Exu I'onan** – o senhor dos caminhos – o que sabe/conhece os caminhos; d) Quarto, o princípio das trocas, do Ebó, responsável pelas restaurações ao longo da vida, representado pelas figuras: 13) **Exu Ol'obé**, o senhor da faca, executor dos sacrifícios – “se retirou algo da natureza, tem que devolver”; 14) **Exu El'ébo**, o Eleguá ou o senhor das oferendas – o que controla a troca; 15) **Exu Alafia**, o senhor da satisfação pessoal, o que assegura que trocar com o coletivo, seja o natural ou social, faz bem para o indivíduo; 16) **Exu Odùsô**, o que observa o rito e os caminhos.

Juana Elbein dos Santos, em “Esù”(2014), estabelece a sua contrariedade em retomar definições sobre Exu ou compará-lo com outras divindades, mas,

Contudo, observando a natureza de Exu, sua posição especial e morfologia, devemos fazer referência constante a outras entidades da cosmologia. Na verdade, apesar da relação existente entre Exu e os ancestrais masculinos e femininos, ou seus representantes coletivos, e, em última análise, a Terra, Exu é uma parte e, de fato, o elemento dinâmico não apenas de todos os panteões, de todas as entidades, mas de tudo o que existe.²¹⁵

Dessa forma se institui o paradoxo com o qual a antropóloga opera, pois, com esse atributo, Exu não pode ser separado ou dimensionado com justiça em nenhum panteão. A nossa cultura é sempre insuficiente para dimensioná-lo para contento (dele). Ela se equipa dos textos constituídos no Oráculo de Ifá para considerar que, “*todo mundo tem o seu próprio Exu*”. Ou que, “*todo ser humano possui seu Exu individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, porque todas as coisas e todos os seres têm o seu próprio Exu*”. O que Juana Elbein considera Exu, Vernant, falando dos gregos, chamaria de *daimon*.

215 - SANTOS, Juana Elbein & Discoredes maximiliano dos Santos (Mestre Didi Asipa). Salvador: Corrupio, 2014.

Para a antropóloga, “*se alguém não tivesse o próprio Exu em seu corpo, este alguém não poderia existir, ele não saberia que está vivo, porque todos devem possuir seu Exu individual e isso não é uma determinação é uma condição de existência*”²¹⁶, segundo a compreensão de como se configura as existências para essa cultura. Assim,

Este aspecto de Exu como princípio vital e dinâmico de todo ser faz dele o elemento que ajuda a formar, desenvolver, comunicar. Os odus de Ifá, odù Ifá, explicam todas as coisas relativas aos vários Exus e como ele se diversificaram no mundo. (...) Todo odú de Ifá que existiu no mundo tem seu próprio Exu individualmente. Todos os eborás e orixás, como irunmalés, cada um deles tem seu próprio Exu. Da mesma forma, todos os animais têm seu próprio Exu de tipos variados; todos os peixes nas águas têm seu próprio Exu; as árvores, com certeza, têm seus próprios Exus cada uma.²¹⁷

Se cada ser tem seu próprio Exu, duas coisas podemos concluir disso, que o Oráculo de Ifá, como sistema, também tem o seu e de que a sua leitura dos *odù(s)*, é também instrumento dessa divindade, visto que cada um tem seu próprio Exu, que não pode ser desconsiderado, pelo contrário, precisa ser reconhecido para que a leitura chegue perto do que se espera. Isso pode ser entendido quando se observa a consideração da antropóloga, “*por causa de seus princípios e sua capacidade de atingir os seus objetivos, sua inteligência e natureza dinâmica, os Exus de todo mundo devem estar dirigindo os caminhos de suas vidas*”.

A associação do valor que representa Exu com o significado que cada instrumento do oráculo traz gera um sentido que só tem função de verdade para uma pessoa em um determinado tempo e lugar, em uma determinada conjunção de variáveis. Isso se aproxima do que foi dito, na tese anterior, quando foi observada a constituição dos personagens em Pepetela, quando foi defendido que cada homem novo se constitui segundo uma possibilidade de “talvez”, enfrentando a opção de se alienar entrando mais adentro de sua própria sociedade, que, naquele caso, era representada pela floresta Mayombe; e, aqui, é configurada pela imagem de Exu. Ambos são forças coletivas incomensuráveis, que também atuam nas individualidades.

4.1.3 - A relação do Ifá com Ogun, com Oxóssi e com Xangô.

Ogun - Se Exu se apresenta, muitas vezes, como um encantamento diante do fenômeno natural, social ou humano reconhecido como tal, mas, ainda assim,

216 - Idem.

217 - Idem.

inexplicável; se Exu é a expressão da coletividade em ação, Ogun é uma das muitas manifestações de sua singularidade. A força do indivíduo abnegado e destemido em que a linguagem só é possível pelo ato que se adianta. Ogun está associado ao oráculo por sua característica de vanguardista que prevê o novo. Um poeta em armas, um visionário e, portanto, um incompreendido. Ele não é só a figura da pedra e do aço, ele é representação da justiça abrupta do ato.

Oxòssi é visto como o irmão mais novo de Exu e Ogun e mais firmado em sua singularidade. Isso, porque ele se configura em uma divindade com a linguagem mais desenvolvida do que Ogun. É uma figura da caça e com as regras do mato, da mata. Ele entende das características e da linguagem das coletividades abruptas, é guerreiro de coragem incomensurável, mas está em grau maior de socialização. Ele se relaciona com o oráculo por possibilitar o entendimento. A sua arma, o arco e flecha, possibilita perguntar quem vem lá e esperar a resposta, se for amigo, ele divide a caça, se não for ele larga a flecha, que não é só pontuda, normalmente, é agente certo da morte, talvez, por envenenamento ou, talvez, por feitiçaria.

Xangô, figura que já confunde mito com história foi, segundo é dito, o terceiro rei de Oyó, Nigéria. É a representação do raio, do fogo e de do trovão, está vinculado por isso ao nascimento e à vida individual. Ele é o símbolo da responsabilidade com o caráter de cada pessoa. Talvez, por isso, as festas públicas tenham a ver com a sua urgência de fazer a vida valer a pena. Segundo é dito, também, ele tem dívidas com seus antepassados masculinos e femininos. Contudo, ele não só domina a linguagem, como reconhece a palavra da justiça ajustada ao momento e esse é o seu maior vínculo com o oráculo.

4.1.4 - A relação com Omolu, com os Ibejis, com Iroko, com Oxumaré e com Ewá.

Se o oráculo é o espaço de transformação para melhor ajustar a existência à materialidade com vida em curso, Omolu é figura sempre em questão ou em tensão, pois para o iorubá a morte não é um problema, pois ela é necessária para marcar a completude de um ciclo e de uma vida bem vivida, pela qual as funções foram realizadas, mas a morte prematura o é. E como Omolu é o patrono da saúde e da doença, segundo Jorge Amado, *Omolu, também chamado de Obaluayê, é o mais temido dos Orixás pois comanda as doenças e a saúde, em suas mãos estão a enfermidade e a cura.*²¹⁸ Por isso, é também figura importante nos ritos de morte. No

218 - AMADO, Jorge. Apresentação e Texto. in.: Carybé. Mural dos Orixás

oráculo, não só figura como divindade que promove as demandas, como o que é sempre chamado para responder e apresentar as soluções.

Os Ibejis os mabaças, os gêmeos, são representação do duplo no mundo ou da multiplicidade dos duplos, como nascem juntos, poderia sugerir que a vida e a existência nasceram juntas, não ficando nenhuma parte no universo simbólico. Os Ibejis são figuras assim da representação na vida do símbolo duplo e, às vezes, opostos. O *odù* não é só duplo e igual, é também duplo e diferente ou duplo na diferença. Há uma simetria que permite ver diferença sutis, onde a semelhança aparentemente impera, o que para os Iorubás não se configuraria em um problema, visto que para eles a duplicidade só é representante da estabilidade se as duas unidades tiverem uma atração cooperativa. Os Ibejis têm culto vasto, mas poucos estudos sobre eles, o que obriga essa tese a situá-los, simplesmente, como figuras importantes, por sua duplicidade, diretamente aos *odù(s)* de Ifá.

Iroko, apesar de alguns a identificarem como uma árvore específica, aqui, a consideraremos como representante da divindade vertical, e assim ela poderia recolher a figura da palmeira, com o seu Exu particular mais importante para o oráculo, como ela já foi visto. Chamaremos a atenção para Oxumaré, o arco-íris, que circunda o mundo e estabelece outro tipo de vínculo entre o cosmos, que não são atravessados pelo tronco das árvores. Oxumaré para os Fon(s) é o representante de Ifá. Oxumaré figurada no ouroborós garante a troca entre os universos e representa o aparecimento do que está oculto e o ocultamento do que está exposto e essa pode ser o valor mais importante cedido ao oráculo.

Ewá, a divindade da lagoa, representante da imagem da lua, não a efetiva, mas a refletida. É, como as divindades desse grupo, figura da ilusão e do ambíguo. Em alguns contos figura como a divindade que salvou Orunmilá da morte e por isso mãe de seus filhos, ou seja, mãe dos *odú(s)* e para os *fon* é ela figura da linguagem, com suas possibilidades de esclarecimento profundo em um momento e ofuscamento total no outro.

4.1.5 - A relação com Iansan, com Oxun e com Iemanjá

Iansan segundo Jorge Amado, é conhecida também por Oyá e quando é Oya Balé comanda os Eguns, dona dos mortos. É orixá dos ventos e das tempestades. Corajosa guerreira é a metáfora das mulheres com problemas para ter filhos e quando os tem gera os espaços simbólicos, os nove espaços da cosmogonia dos Iorubá tão importante para as composições das narrativas de Ifá.

Oxun é como todas as figuras femininas na cosmogonia iorubá ambígua. Todas as figuras de sua imagem apresentam-na como sensual, formosa e elegante, quando Oxun é uma guerreira pela linguagem. Oxun é defensora da importância das transformações produzidas pelas águas lentas dos rios. É figura importante para Ifá por muitas razões, mas duas são fundamentais. Ela é a figura que miticamente estabeleceu o jogo de búzios como uma morfologia de execução de Ifá, o que permitiu às mulheres a manipulação desse oráculo; e, segundo, ela é a figura que controla as vidas das grávidas, dos recém-nascidos e dos homens e mulheres jovens. Na verdade, ela controla o singular dentro de uma multiplicidade, dessa forma, não é possível mudar o destino de qualquer pessoa sem o consentimento de Oxun. Aprendemos isso em Cuba, com o pesquisador e babalaô Herisberto Feraudi que, sendo diplomata de Cuba na Nigéria, descobriu próximo ao rio Oxun que só quem se banha ali pode construir os seus próprios *Ìtàn(s)* ou ser poeta dessas composições.

Iemanjá é a figura que tem preocupação com a alimentação e, portanto, com a vida em curso dos homens. Como o seu filho Xangô, seu atributo é garantir que a vida se realize e por isso colabora com o conhecimento prévio do que é necessário fazer para enfrentar os problemas apresentados à vida, o que a conecta com Ifá.

4.1.6 - A relação de Ifá com Orunmilá, com Onilé e com Oxalá

A relação que o Oráculo de Ifá mantém com Orunmilá, pelo menos a costumeiramente defendida pelos babalaôs, é de identidade. Alguns o denominam como Orunmilá Ifá. É a divindade comumente tida como o patrono do jogo e, às vezes, tido como um tipo de sacerdote supremo. Para Beniste, há um culto de Orunmilá, como indicado,

O Culto a Orunmilá está devidamente ligado à forma de adivinhação geomântica conhecida como Ifá, que se utiliza de coquinhos do dendazeiro denominados *ikin*, muito utilizado pelos yorubá. No Brasil, a prática desta arte de consulta se utiliza de búzios denominados *dilogun*, uma abreviação de *mèridilogún* e que significa dezesseis.²¹⁹

A sua configuração como principal divindade ligada a Ifá não deixa de passar por tensões com demais divindades, como com Exu, com Ossain, com Onilé, com Iemanjá, com Oxun e com o próprio Oxalá. A tensão fundamental é que Orunmilá, como apresentam certos babalaôs, é defensor de uma vida individual ligada simplesmente ao oráculo e tendo como único ponto de restituição o sacrifício. Para

219 - BENISTE, José. *Òrun àiyé – o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*, 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

os sacerdotes que defendem a posição contrária, a opinião se estrutura na consideração de que Orunmilá não estava no momento da criação. Ele pode saber tudo o indivíduo, porém, ao não saber tudo, por experiência próprio sobre a origem de Beniste reconhece que a tarefa de construção da terra foi dada a outra divindade, mais defende, sem indicar o texto ao qual se assenta para afirmação, de que Orunmilá esteve presente. Independente disso, Beniste, apresenta os atributos de Orunmilá.

Orunmilá representa os princípios do conhecimento – ìmò, e da sabedoria – ogbón; conhece o segredo do destino – do homem, podendo orientá-lo como retificá-lo, porque ele está presente quando o homem é criado e o seu destino determinado; daí ser chamado Eléírí ìpín – aquele que é testemunha do destino. Todas as situações que o destino de uma pessoa possui, sorte, felicidade, tristeza e aborrecimentos são inseridas no seu *odù*.²²⁰

Talvez, não fosse problema ver Orumilá como o patrono de Ifá, onde a criação do mundo se dá simbolicamente e em relação indireta com o homem e mundos concretos, levando a tensão para o âmbito da significação. Como sabemos, um dos aspectos da significação é dá a impressão de que se fala da realidade.

A relação de Onilé com o oráculo é por princípio fundamental, já que essa divindade é representante de onde a vida do descendente decorre. E por isso mesmo lugar conector das variáveis conjunturais que se ajustarão ou não às indicações oraculares. Contudo, a noção de terra que se incorpora ao sentido de Ifá, não é só o lugar sobre o qual vive o descendente e onde pode ter vivido seus antepassados implicados no oráculo para lhe dar respostas – ou onde podem estar enterrados. A parte da terra que se considera é, também, a que não é vista. E apesar de se saber que nesse interior, várias transformações se dão, elas não estão franqueadas aos estudos e análises. Isso, às vezes, a coloca em lugar de antagonista com Orunmilá e também com outra divindade, Oxalá, figura da transparência, do ar, onde as pessoas, de fato vivem a vida. Ela se mimetiza com a esteira onde o babalaô se assenta e, também, com o *opón*, quando empresta a esse instrumento a cosmogonia da cultura dos nove espaços simbólicos por onde transitam os parentes e as histórias. De qualquer forma, a tensão entre essas figuras e Onilé estabelece uma tensão entre dois mundos, que o *odù* atravessa para responder a quem consulta ao oráculo.

Para esses, Oxalá como representante do Cèu e do ar se dobrou sobre a terra, que em alguns mitos, é, tido, como Odudua, sua parte feminina, e estabeleceu

220 - BENISTE, José. Òrun àiyé – o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra, 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

a condição de existência do mundo. Independente de ser ou não o responsável pela criação da terra, Oxalá é o responsável pela criação do homem. Para alguns estudiosos, a sua comparação com o Ajalá, figura mítica, que fabrica as cabeças dos humanos, é o reconhecimento disso. E por estar, normalmente, bêbados, as cabeças podem não ser as adequadas, por isso a presença de Orunmilá e sua definição de qual cabeça é boa ou não, o que é visto por certos babalaôs como uma forma de diminuir o valor e importância de Oxalá frente ao sacerdote do oráculo. Oxalá é considerada uma divindade funfun ou da brancura, portanto, com potência criadora. Ele participa da história de criação do mundo. Segundo Beniste,

O que agora é a nossa terra foi, em épocas imemoriais, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima, havia o etéreo céu que era a moradia de Orórun, das divindades e outros seres. O que impeliu Olórun a pensar em criar a terra, ninguém sabe. Contudo, ele concedeu a ideia, convocando Òsàálá (Òrisà Nlá) a comparecer a sua presença, encarregando-o de suas obrigações; como material, recebeu uma concha com terra, uma galinha de cinco dedos em cada pé e um pombo. Descendo para o local indicado, Òsàálá jogou a terra num local adequado na imensidão das águas; soltando a galinha e pombo, imediatamente eles começaram seu trabalho de espalhar a terra.²²¹

O povo do santo conta essa narrativa com algumas diferenças. De qualquer forma, por mais controvérsias que existam, a presença de Oxalá na criação do mundo, a sua importância fundamental na criação do homem e a sua colaboração para que esse homem viva melhor com as suas histórias ajustadas ao seu tempo não podem ser negadas, já que essa é a figura da criação, aquele que sopra o ar, com o seu hálito, e faz bater o coração. É o personagem que estabelece um vínculo do mundo, do homem e do jogo, relacionando mundos, na medida em que, no oráculo, também se ajuda a instituir a narrativa que faz sentido, como resposta, para a pergunta do consulente e por isso mesmo é a lembrança do antepassado que o oráculo oferece.

Esse significado de lembrança permite que passemos a considerar a forma como os significados de cada instrumento atuante no oráculo colabora com a construção de um sentido de lembrança e de interpretação, enfim, narrativa que, por sua vez, estabelece o processo de significação e a semiologia em que ela se processa.

221 - BENISTE, José. Òrun àiyé – o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra, 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

5 – Ciclo da memória inacabada: a significação pela narrativa dos *odù(s)* e a semiologia aberta de *ifá*

O corpo pode produzir consciência em vez de ser só seu objeto
Alain Corbin

Aconteceu de eu ser gente; e, gente é outra alegria, diferente das estrelas.
Caetano Veloso

Todos os corpos se impõem ao ambiente, reconfigurando-o. E ao alterar esse lugar, floresta, cenário, espaço social esse corpo passa a fazer parte dele, tomando dele alguma função que justifique a sua presença, unindo-se aos outros, compondo um todo, como um quadro, aparentemente coeso. Isso encanta quem ver. Olhar de perto é ver esses corpos agindo, tomando seu corpo como expressão de um discurso. Entendi isso quando, ao ser entrevistada, Conceição de L'issá apontou para as bananeiras que compunham o cenário da nossa conversa e disse: *“você sabe que as bananeiras só dão uma penca de bananas em toda a sua vida? Elas só dão um penca de bananas. Elas nascem, crescem, mantém as folhas verdes desse jeito, para dar uma penca. Só uma penca. A banana, portanto, deve ser um alimento muito nutritivo, porque, retira todo o trabalho de uma planta muito dedicada”*. Ao usar a sabedoria da bananeira e a dela própria que se aproveitava do cenário para me explicar sobre sua cultura, me contava uma história, radicalmente engajada. Entendi que a cada vez que olham para o mundo, os membros desse sistema simbólico buscam o entendimento das coisas por suas relações concretas com a defesa da vida, pela função que cada coisa cumpre no ambiente – natural/social/cultural – que se encontra. Espero devolver o presente recebido naquele momento.

Encontrar a linguagem que estabeleça a conclusão desta tese é encontrar a equação que defenda a significação motivada pela ação, pelo gesto, pela vida transformada em história e cedida ao descendente por uma narrativa descoberta por um *odù* e proclamada por um babalaô como o estabelecimento na vida presente da passada, que confirma, por sua vez, um elo entre membros de mesma comunidade, ligados por um código. Nesse aspecto, como já considerado, e segundo Todorov, significar, na história, é proceder da diferença, não só da repetição. Dessa forma, a lembrança trazida ao mundo presente precisa ser possível a ser conduzida por quem deve carregá-la. Sem ajustes significativos ao presente, ela não adquire entendimento nem produz efeito. Nesse aspecto, a lembrança atua como um significante, em parte do processo de *ifá* e como significado no outro, o que permite

defini-la como um signo denso ou simbólico. A condição simbólica expressa exatamente a possibilidade de mais de um significado ser derivado do objeto, da frase, da obra literária. Quando assentimos que o signo denso é, de certa forma, também simbólico é por ele estar em um ambiente fronteiro entre o seu uso concreto – utilitário – dentro das necessidades sociais e ficcional. Essas composições ficcionais, que não têm nada de falsas, são formas de arranjo das dicções, podem ser observadas pela mesma teoria que estuda a literatura, auxiliando na produção do entendimento do que sejam as metáforas compostas em ifá. Quando se expressa por esse tipo de figura, o oráculo de ifá pode ser analisado por redes conotativas, pelas quais o significado é observado em um campo semântico mais distendido, do que por relação de elemento a elemento de caráter exclusivo.

Analisar por redes conotativas permite considerar as metáforas como figuras de linguagem, como são, de aumento da densidade do signo, seja por dar espessura ao significante ou ao significado. No caso de Ifá, não desconsideramos que o significante seja denso. Apesar de considerarmos o significante como sendo o ideograma, a parte gráfica do *odù*, podemos, ainda assim, desconsiderar que ele é bem mais do isso, acumulando dimensões e aumentando sua densidade. Ele vincula o *igbá-odù*, com as três substâncias que definem o mundo para esse lugar cultural, o *ìwa*, o *abá* e o *asé*, além dos elementos de representação, ou seja, o nome, o ideograma e narrativa concernente a cada signo, no ponto em que estamos, o significante é, também em parte, o significado. A condição específica de um ou outro elemento na significação de ifá só definida pela função que ocupa, na transformação da lembrança em entendimento. Como a significação se localiza mais recorrentemente quando o *odù* se transforma em narrativa, é também nesse ponto que as redes significativas exigem análise, pois são as respostas de Ifá se complexificam. Lembro o capítulo passado, no qual a resposta ao consulente não se confirma em uma argumentação, mas em narrativas, no plural. A história contada em iorubá, segundo uma lógica e estrutura. Essa narrativa é traduzida; e, como já apontamos, nenhuma tradução é literal, muito menos de uma língua tonal para uma romanizada. Afora o fato de a língua iorubá, mesmo em suas regiões de origens ser diversificada o suficiente para os termos mudarem conforme a referência de cada grupo. A tradução, então, é considerada como transcrição de narrativa, o que vale considerá-la como uma segunda narrativa. Em alguns casos, as traduções nem vêm direto do iorubá, mas de traduções do espanhol ou do inglês, engordurando de mais

universos culturais essas transcrições. E no final do processo, o babalaô cede sua interpretação, que resulta em uma terceira narrativa, que designo como de encaixe do universo simbólico de Ifá com o mundo do consultante, pois, deve promover o entendimento, quiçá, o aceite, decorrente disso, a oferta de sacrifício e a dedicação de tempo da própria vida para a experimentação da sabedoria cedida pela narrativa.

Complexidade essa que podemos tratar melhor, observando o significado, enquanto narrativo e isso ser a marca de sua característica simbólica. Sem desconsiderar a significação como processo dinâmico da relação do significante com o significado, na qual a característica de um bem como sua densidade implicam no outro. Dessa forma, a significação produzida que, como teia, amarra o entendimento à compreensão do que esses homens lembram.

As estruturas conotativas, como as narrativas literárias ou as narrativas de sistemas simbólicos, como o de Ifá, não estabelecem significação pela fixação de elementos de formas e conteúdos, mas arquiteturas de significações cujas relações precisam ser descritas na lida com esse processo. O liame da noção de conteúdo com o que seja significado permanece aqui por falta de outro termo que possa melhor designar. Assim, o significado no Oráculo de Ifá será visto como um referente do que seja conteúdo, conceito, acepção de modo geral, ele, entretanto, é complexo e denso. É complexo porque estabelece redes significativas e não um significado; complexo também por está vinculado com versões diferentes para um mesmo mito. E é denso, primeiro, porque essas comunidades pronunciam as palavras em iorubá – ou em outra língua de origem africana –, as quais conhecem melhor o significado delas quando dançam. E é denso também, por estar construído pelas camadas de versões das narrativas que lhe dão espessura, que justificam a verificação de uma semiologia em que o significado não seja só observado como algo diáfano, mas também como algo com dimensões com a vida conjuntural para fazer-se entendido. Ele veio com uma pergunta, deve voltar com uma resposta que o reposicione na luta, na vida, na comunidade. Esse é esclarecimento a ser feito aqui, por meio da observação da significação pelas narrativas dos *odù(s)* de Ifá, que, por sua vez exige a configuração de uma semiologia ajustada ao sistema de Ifá em seus próprios termos e, portanto, de significação.

5.1 - A significação pela narrativa dos odù(s) de Ifá – análise de três narrativas do odù ogbé

A arte da interpretação só pode se mostrar em
plena luz nas obras semióticas.
Friedrich Schlegel

De uma simples mascarada à máscara; de um
personagem a uma pessoa, a um nome, a um
indivíduo, deste a um ser com valor de uma
consciência moral; e, na sequência a um ser
sagrado; deste a uma forma fundamental do
sagrado; desta a uma forma fundamental do
pensamento e da ação; foi assim que o percurso
se realizou.
Marcel Mauss

Considerar a significação como processo é o grande desafio que um fenômeno social como ifá nos impõe. Os percursos podem ter ordem diferentes, mas a significação é sempre dinâmica, mesmo que não dominemos o que ocorre com a semente quando está embaixo da terra, sabe-se que algo se realiza.

Observar essa significação no Oráculo de Ifá é pensar a relação do significante e significado que o oráculo articula. Em outros termos, é observá-lo pelo que consegue dizer ao consulente. Isso porque, comumente, a significação resulta em reflexão, mas não só, ela também resulta em comunicação. A trama significativa que se opera nesse oráculo produz um signo denso ou simbólico que não tem vinculações por pretensão de verdade, ele opera na linguagem por composições conotativas e espera impactar a quem ouve pelo que é exposto, mas não assume o vigor de uma lei. Ela encanta aos corpos, não os submete. Por esses termos, tal significação guarda características próprias vinculadas ao sistema que a produz.

A significação que se processa no Oráculo de ifá é de caráter simbólico. E comparável ao que apresenta Todorov, esse oráculo articula um simbolismo de linguagem que pode ser definido como “não linguístico”, porque mesmo em suas partes linguísticas as variáveis conotativas exigem uma vinculação mais voltadas às figuras lexicais - ou de significados do mundo - do que para as gramaticais – ou significados ligados à língua. Nos termos do pesquisador búlgaro: *Para ser mais preciso: o fenômeno simbólico nada tem de propriamente linguístico, ele é somente portado pela linguagem.* De outro modo, o pesquisador, aluno de Roland Barthes, configura que *os sentidos evocados indiretamente são sentidos como os outros, e só diferem por seu modo de evocação, que é precisamente a associação do presente ao ausente,* o que colocaria ifá como um complexo de associações

significativas motivadas, onde se observa que a significação não é simplesmente uma associação como as outras, mas uma associação que implica a possibilidade de considerar por sua propriedade e de maneira autônoma cada uma das figuras associadas, e o significado é uma dessas entidades.

O significado motivado guarda similaridades com a lembrança, pois ambos são vinculados ao corpo e aos atos desse corpo, enlaçando-se no que tenho chamado de memória remanente. Certo tipo de rememoração que persistiu às catástrofes, tentativas de submetimento ou de aniquilamento.

Quando terminava a tese anterior a constituição dos personagens em Pepetela pelo transe que determinava a escolha entre aceitar os absurdos da colonização ou entrar na floresta para ações de guerrilhas, esperando com essas ações construir uma Angola livre para um homem novo, ambos independentes do julgo português, foi estabelecido naquele momento, a “teoria do talvez”, observando que as opções não eram verdades certas, mas possibilidades que exigiam ações, gestos, atos para que fossem confirmadas. Ou seja, nenhuma premissa poderia ser verdade, se não fosse uma verdade no mundo. Para esse sistema e para a literatura de Pepetela, não existe verdade em tese, ou seja, uma verdade como uma qualidade ou como uma imagem, que submete ao corpo de quem tem que vivê-la. A verdade em tese seria sempre uma possibilidade, que demanda engajamento de alguém para executá-la. E engajamentos só são possíveis com vidas. A colonização defendia uma verdade em tese. Os que lutavam pela independência defendiam uma verdade em tese, aqueles que engajassem maior número de vidas, de disposição à luta, disposição de desistir das Manuelas, representando aqui as possibilidades de vidas individuais em suas pequenas alienações e de ingressar na luta em uma floresta como o Mayombe, habilitavam-se a ser uma verdade na vida, uma verdade de vidas, uma verdade de um grupo, de grupos, de coletividades e de um país. Naquele momento, então, foi configurada a “teoria do talvez” como um sistema de conhecimento pela literatura, por isso mesmo de caráter conotativo. Isso também porque para Pepetela a literatura cumpre uma função, pelo menos, cumpria no Mayombe. Na análise feita na tese anterior talvez tenha faltado o elemento de memória, que fez com que o sonho de independência tenha se mantido por séculos de colonização e dilaceramentos de corpos, línguas, sistemas de conhecimentos e vidas. O significado não é um elemento só de conhecimento, mas de lembrança. É na lembrança do ato de lutar pela independência do país que um garoto se liga ao

avô que não conheceu, como o Ngunga²²², outro personagem de Pepetela, que dimensiona a questão da literatura por esse viés. É necessário que um significado derivado de atos de pessoas, que não tiveram contato diretos com outras, vigore nas vidas dessas últimas, para que a lembrança seja remanescente. Este significado persistente, vinculado indiretamente a um descendente, quando lembrado repetidas vezes pode possibilitar que o novo vingue e que seja frutuoso. Essa é a significação pela relação do *odù* com a narrativa, que deixa a ver também um tipo de lembrança e de memória de Ifá.

Hoje o Talvez, que inspirou Teoria, personagem de Pepetela, a entrar no Mayombe, floresta daquele país, situada em Cabinda, protetorado de Angola a contar a sua história, vivendo também a história de Ogun, o Prometeu africano, constitui-se de parte fundamental para compreensão das memórias que inspiram os homens como Teoria a serem guerreiros como Ogun. Isso porque ambas, literatura e memória, carecem de uma narrativa que transita em paralelo à narrativa propriamente dita, cedendo-lhe sentido. O significado pelo narrativo não considera assim uma narrativa, mas sim às narrativas, no plural, ou um complexo narrativo. Assim, o texto teórico é uma narrativa em alguns graus diferentes do fenômeno ou da narrativa que o demandou. Ele é um encaixe. Por isso mesmo, essa narrativa só pode ser lida em toda a sua complexidade, em um ambiente ritualístico. E todo rito é um conjunto de como lembrar algo reproduzindo os gestos catalogados como cruciais por certa tradição.

Para Vernant, em (VERNANT, 2006), teórico de história antiga e, por isso, de certa forma teórico da memória, o deciframento do mito exige o reconhecimento de outros significados do que aqueles assemelhados com as imagens puramente abstratas. O mito é a declaração da urgência de outra forma de reflexão, é aquela em que a vida discorre com e pelas diferentes versões. Para ele as versões não são problemas, porque serão ajustadas pela tradição de quem canta, segue. Ele exemplifica:

Até mesmo nas variações às quais se presta, um mito obedece a limitações coletivas bastante estrita. Um autor como Calímaco, quando, na época helenística, retoma um tema lendário para apresentar dele uma nova versão, não está livre para modificar à vontade os elementos desse tema e para recompor-lhe o roteiro a seu bel-prazer. Ele se inscreve em uma tradição; quer se molde a ela com exatidão, quer se afaste em algum ponto, é sustentado por ela, apoia-se nela e deve referir-se a ela, pelos menos implicitamente, se quiser que sua narrativa seja entendida pelo público.²²³

222 - PEPETELA, As Aventuras de Ngunga, 4 ed. São Paulo: Autores Africanos – Editora Ática, 1987.

O que se coloca com essa afirmação de Vernant é simplesmente que não existe uma produção – e recepção – da lembrança fora de uma ou outra tradição o que, no final das contas, sugere que o significado é reorganizado por força da tradição que reorganiza o pensamento de quem produz e de quem lê os signos resultantes. E isso importa como orientação semiológica no entendimento do processo percorrido pelo oráculo para ceder a resposta à pergunta do consulente, já que está inserido completamente em uma tradição. Vernant aprofunda,

(...) mesmo quando parece inventar tudo, o narrador trabalha respeitando a linha de uma “imaginação lendária” que tem seu modo de funcionamento, suas necessidades internas, sua coerência. Mesmo sem saber, o autor deve submeter-se às regras desse jogo de associações, de oposições, de homologias que a série de versões anteriores desencadeou e que constituem o arcabouço conceitual comum às narrativas desse tipo. Cada narrativa, para ganhar sentido, deve ser ligada e confrontada às outras, porque, juntas, compõem um mesmo espaço semântico cuja a configuração particular é como que a marca característica da tradição lendária grega.²²⁴

Ou, em certos aspectos da tradição lendária nagô-iorubá, como Ogun que assume, no lugar de Prometeu, a responsabilidade pelos humanos no continente africano, Vernant estabelece um campo de “imaginação lendária” que permite defender o que denominamos aqui de comunidades, de modo específico, afro-brasileira e afro-cubana e, de modo geral, de afrodescendente como sendo comunidades que partilham um jogo de associações, de oposições, de homologias e, claro, significações que permitem estabelecer um lugar coletivo de consideração dos sentidos produzidos pelas versões que derivam do Oráculo de Ifá, como marca característica da tradição lendária de matriz africana. É nessa comunidade humana, sociologicamente definida, que os signos dos *odù(s)* surgem, comunicam e são aceitos.

Às vezes, a leitura do oráculo se dá em praça pública, como ocorre em alguns países africanos, e pela qual o participante pode reconhecer publicamente que a narrativa contada pertence à sua família, por ser a voz de seu parente, seu antepassado ou, até, seu ancestral quem fala, instituindo a força societária de um fazer vidêntico de reconhecimento dos parentes que não estão mais de posse de todas as suas capacidades e necessitam ser lembrados para se imiscuírem novamente nos assuntos coletivos.

223 - VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

224 - VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

Os eventos orais para a adivinhação por Ifá, aqui, guardam outras nuances. São públicos, mas reservados ao babalaô, ao consulente e ao sistema oracular, o que não os reduzem em nada como ritual e, portanto, como eventos de memória, que deixam a ver narrativas míticas que se engajam na vida em curso. Como indica, ainda, Vernant, *é esse espaço mental, estruturado e ordenado, que a análise de um mito na totalidade de suas versões ou de um corpus de mitos diversos, centrados em torno de um mesmo tema, deve permitir explorar.*²²⁵

Explorar o mito é decifrar sua significação. A Significação é processo de ajuste do significante ao significado de forma a resultar em uma leitura, um entendimento, uma compreensão. Assim, por correspondência é esse mesmo processo que buscamos compor na relação do *odù* (ideograma) com o seu referente conceptual (narrativa). O elemento fundamental da significação no Oráculo de Ifá é que o seu significante pode ser considerado como os traços riscados no *Ìyeròsun*, contido no *opón*, já o seu significado não é facilmente determinável, porque ele também deriva de uma conjunção de elementos que se estabelece em uma cadeia longa, que vincula o ideograma, depois, de passar por provérbios, por *oríkìs* e narrativas, às interpretações e atos. Pretendemos observar esses pontos neste capítulo. O significado derivado desse sistema, desse *odù*, desse processo é polissêmico, reúne imagem, objetos, atos em uma lembrança que motiva, por sua vez, o ato de quem o ouve. A própria tensão entre destino e caráter nessa tradição é uma solicitação de que a significação também seja observada em seu processo dinâmico e não como um resultado estanque, como uma verdade estável. Até porque nada é estável em uma memória produzida em eventos orais. A efemeridade, talvez, seja algo mais evidente. E, por outro lado, seja essa evidência que os impelem à composição de atos que legitimem cada vez mais as relações entre os *odù(s)* e as narrativas.

Desfeito o ambiente de ritual, o significado se altera, se move, fica à disposição de aceitá-lo e se sim, de vivê-lo. É por isso que essas composições de significados não são estabelecidas só por leitura de mitos e confrontação argumentativa, elas se dão em rito entre o sistema, o sacerdote e o consulente inscritos em uma tradição, como defendido por Juana Elbein, em (SANTOS, 1986),

Devido a que a religião nagô constitui uma experiência iniciática [**e ritualística**], no decorrer do qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida bipessoal e grupal, mediante um desenvolvimento paulatino pela transmissão e absorção de uma força e um

225 - VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Religião na Grécia Antiga. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar de “desde dentro” se impõe quase inevitavelmente.²²⁶ [grifo nosso]

É nesse momento em que o significado dilui sua densidade à interpretação. Para a antropóloga argentina, *Ignorar aquilo que é pronunciado no decorrer do rito é o mesmo que amputar um de seus elementos constitutivos mais importantes e provavelmente mais revelador.*²²⁷

Por ser simbólico, o significado, em ifá, é também polissêmico. E atua com versões determinadas por variáveis originadas tanto das peças quanto dos valores imateriais que a cultura guarda por encaixe. E sua leitura terá como pano de fundo sempre o *opón* como lugar simbólico. Tudo o que for simbólico está configurado – e reconfigurado pela polissemia dos nove espaços simbólicos do *opón*.

Dito de outra forma, o que era o *opón* se transforma imaginariamente em um mapa de distribuição dos *odù(s)*, como já indicamos em parte acima. Normalmente, a distribuição dos *odù(s)* pelo mapa segue a sua composição e ordenação em graus dos elementos materiais básicos considerados pela cultura como estruturantes, a saber, o fogo, o ar, a água e a terra. Eles são lidos sempre no sentido anti-horário ou da direita para a esquerda. Há outras configurações de mapas, como o de Afolabi A. Epega, publicado em (EPEGA, 2010), mas sugerimos uma imagem derivada do *s odù(s)* produzidos a partir da técnica que apresentamos aqui.

226 - SANTOS, Juana Elbein. Os nagô e a morte: páde, àsèsè e o culto égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

227 - SANTOS, Juana Elbein. Os nagô e a morte: páde, àsèsè e o culto égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

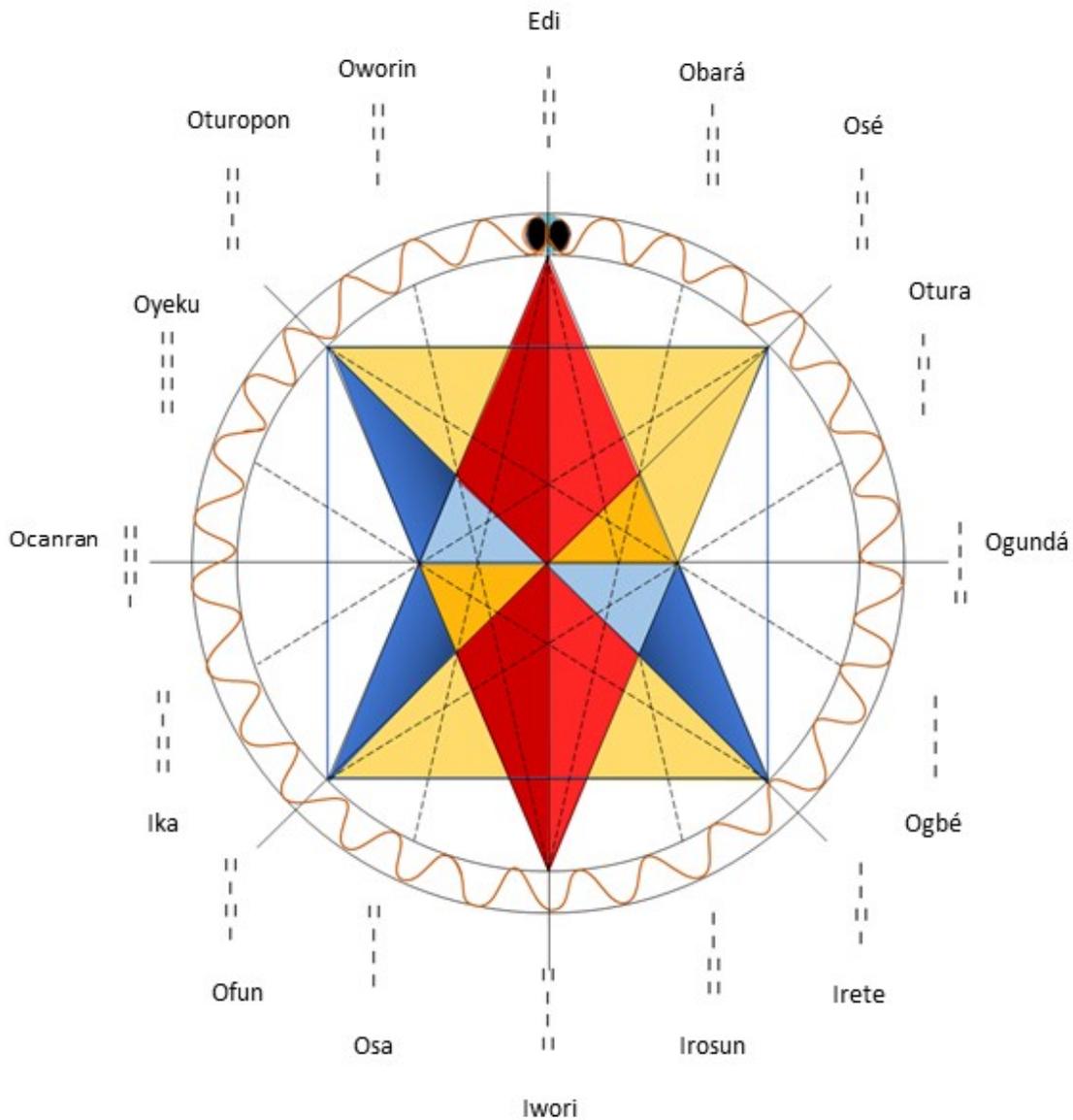


Imagem 22

O que permite ver os odù(s) relativos aos elementos nos quadrantes designados para cada elemento. Assim, poderemos passar a compreensão dessas composições sem a preocupação de buscar os odù(s) a cada momento. Vamos a ela. Primeiro, os *odù(s)* estão configurados em um universo que trama a individualidade de quem consulta o oráculo ao mundo simbólico que o sistema coordena. Os signos estão dispostos no *opón* segundo Afalobi Epega em uma relação com os pontos cardeais e a outros elementos aos que estão vinculados.

Isso reconfigura a espessura do signo e, por consequência de seus

componentes, e altera a determinação do conteúdo de cada *odù* nessa configuração também. Os babalaôs se orientam, no ato da leitura, por seu conhecimento integralizado à sua prática, mas aqui o mapa acima demonstra que os *odù(s)*, enquanto atuam como indicativo de narrativas, estão, ao mesmo tempo, agindo no mundo, como agentes guardiães das funções que foram ao mundo cumprir.

O segundo elemento a se considerar é a composição de narrativas sobre narrativa na tentativa de circundar o significado. É também do livro de Epega que as narrativas com tradução e comentários foram trazidas para consideração da densidade desses elementos da significação.

O complexo sígnico é composto pelo nome do *odù*, por seu ideograma, pela narrativa em iorubá, pela tradução e, aqui, também, por comentários após a tradução. Obviamente esse complexo, o qual afirmamos recorrentemente aqui, não chega perto do que se dá em ambiente ritualístico aberto. Contudo, é a condição que temos para demonstrar o ponto que defendo aqui. Para tanto, nesta análise, só observaremos algumas narrativas do *Odù Ogbé meji*. Essas narrativas se apresentam para os consulentes não falantes de iorubá e até para alguns falantes de grupos diferentes, pois a língua é tonal e a variação sonora altera o significado das palavras de acordo com as pronúncias locais/regionais, a exemplo de nossos sotaques que colorem o português ao se transitar de região para região. Esse exige, ao mesmo tempo, duas outras narrativas subjacentes, a tradução e o comentário ou notas, enfim, uma interpretação, que permita ao oráculo de ifá ser um instrumento de composição de sentido.

5.1.1 - Primeira narrativa

Odù Ogbé Meji

Ideograma

||
||
||
||

Ọwọ t'ara,
Ẹsẹ t'ara,
Ọtaratara:
lo dífá f'Ẹlẹrẹmojú
ti iṣe Ìyá Àgbọnnirègún.

Wọ̀n ni ki ó rú:
Abo adiyẹ méjì, eyele méjì
ati Alesan ẹgbẹ̀rìndílógún owó
Kíófibo Ifá ọmọ rẹ
Wọ̀n ni:
Uwa rẹ a s'urẹ
Ó gbọ ó rú.

Tradução:

As mãos pertencem ao corpo,
os pés pertencem ao corpo,
Otaratara consultou o oráculo de Ifá para *Eleremoju*,
a mãe de *Agbonniregun*.
Foi pedido para ela sacrificar
Duas galinhas, duas pombas, e trinta e dois mil búzios,
a serem usadas para satisfazer o Ifá de sua criança.
Disseram que sua vida seria próspera.
Ela obedeceu e fez o sacrifício.

Comentário:

Owo t'ara, *Ese t'ara*, e *Otaratara* são os nomes dos três divinadores que consultaram o Oráculo de Ifá para *Eleremoju*, a mãe de *Agbonniregun* (um dos títulos de louvação de Òrúnmilà). *Eleremoju* estava enfrentando problemas. Ela concordou em fazer o sacrifício e satisfazer o Ifá de sua criança (*ikin Ifá* - dezesseis

frutos de palmeira). Ela se tornou próspera porque sacrificou as coisas que Ifá prescreveu. O sacrifício desempenha um papel essencial no sistema Yorùbá de crenças e tradição religiosa. De modo a viver longa e pacificamente na terra, espera-se que os seres humanos façam os sacrifícios necessários que atrairão boa sorte e afastarão as desgraças.

A narrativa é composta por partes que permitem classificá-la como de ifá, pois declara o nome do sacerdote, o nome de quem consultou o oráculo, o que deve ser dado de oferenda e se o consulente completou o processo de consulta, arriando a oferenda. Para muitos, só é possível presumir essa conexão da narrativa específica com as gerais pela tradução. A interpretação que Epega apresenta é um entendimento geral ou genérico. Cada babalaô, segundo o seu conhecimento da narrativa, tem autonomia para derivar dessa ou compor sua interpretação livremente; e o consulente também tem autonomia para aceitar ou fazer a sua própria interpretação diante das narrativas oferecidas. O que interessa nesse processo não é a submissão a uma ordem, a uma certeza, a uma verdade, a um significado único, mas, o ajuste de sentido

Dessa forma a primeira narrativa e até, antes dela, os provérbios e os *oríkìs* estabelecem um contexto de fora do mundo para se inserir o consulente no ambiente de jogo, onde ele está simbolicamente e, nesse lugar, a língua é outra. Isso para os candomblecistas brasileiros não é exatamente um problema, pois eles consideram que suas divindades transitam de um dos nove espaços simbólicos para responder as perguntas entregues ao oráculo. Com isso essa narrativa se institui como narrativa-símbolo, ou seja, ela é um complexo indiviso de sonoridade, antes, de ser entendida.

Como se está em um ambiente simbólico e a característica do oráculo é ser falante de todas as línguas do mundo, a tradução passa a ser a transposição da narrativa do lugar completamente simbólico para o do universo de entendimento de quem o consulta.

5.1.2 - Segunda narrativa do *odù Ogbé mejì*

Ọ̀tọ̀tọ̀tọ̀,
Ọ̀rọ̀rọ̀rọ̀,
Ọ̀tọ̀tọ̀ li ai j'ẹ̀pà,
Ọ̀tọ̀tọ̀ li ai ẹ̀ imumu,
Torítirú l'afi nfe Ọ̀ba'Makin l'òde Ìrànjé:
L'o dífá f'Àgbọ̀nnìrègún
Wọ̀n ni:
"ki ó rúbọ a rẹ
ko tilẹ̀ niimọ iye ọ̀mọ rẹ l'ojú rẹ
ati lehin rẹ pelu".
Wọ̀n ni ki ó rú:

ewúrẹ̀ ati ewé Ifá.
B'oba rúbọ,
ki a se ewẹ̀ Ifá fún un ki ọ
fún àwọ̀n iyàwó rẹ̀ jẹ̀.
Ó gbọ̀ ó rú.

Tradução:

Ototooto

Ororooro

Separadamente nós comemos frutos da terra.

Separadamente nós comemos *imumu* (fruto especial).

Nós estamos com a cabeça acima dos calcanhares em amor com *Oba 'Makin*.

Todos eles divinaram para *Agbonniregun*.

Foi dito que se ele fizesse sacrifício, ele seria

abençoado com filhos; ele nem saberia

o número de seus filhos

durante e após sua vida.

Foi pedido a ele que sacrificasse

uma cabra e folhas de Ifá .

Se ele oferecesse o sacrifício, ele deveria cozinhar folhas de Ifá para suas esposas comerem.

Ele obedeceu e fez o sacrifício.

Folhas de Ifá : Folhas moídas *yenmeyenme* (*agbonyin*),

irugba, ou *ogiri* (condimentos) com cravos e outros condimentos.
Cozinhe-os juntamente com as trompas de falópio da cabra.
Coloque o pote de sopa em frente ao trono de Ifá
e deixe que suas esposas a comam ali.
Quando elas terminaram de tomar a sopa, elas tiveram
muitos filhos.

Comentário:

As esposas de *Agbonniregun* estavam tendo dificuldades em engravidar e dar a luz. Os cinco *Awo* que divinaram para *Agbonniregun* enfatizaram a importância do sacrifício. Eles disseram que se ele concordasse em fazer o sacrifício, ele teria muitos filhos durante sua vida e após a sua morte. Adicionalmente, os sacerdotes tiveram que fazer uso de seu conhecimento sobre medicina tradicional para cozinhar folhas de *agbonyin* com as trompas de falópio da cabra sacrificada. Este remédio foi consumido pelas esposas de *Agbonniregun* antes que ele pudesse ter os filhos preditos por Ifá.

A tradução por mais proficiente que seja nunca será *ipse litere*, pois a língua iorubá vem de outro sistema de organização da significação linguística. No sistema deles o som manteve-se como algo distinto da escrita. E a gramática de Samuel Ajayi Crowther, que romanizava o idioma serve como apoio mais para os não falantes da língua, buscando acesso a esse idioma do que para os inclusos nela em seus primeiros anos de vida, como uma língua de mercado ou de algum tipo de troca social. O iorubá não é, então, uma língua fácil ou dócil à tradução. A não compreensão dos códigos musicais causa mais confusão do que a troca de um ou outra letra para a tradução direta. A tradução indireta, que via de regra, é mais comum, não evita os erros, antes, simplesmente, os dispensam, a outros. O que importa aqui é que a força dessa língua não é apreendida completamente pela tradução, ela ainda necessita dos gestos, do ambiente em que adquire contexto, de outros vínculos para compor a resposta ao consulente, ou seja, algo como a interpretação do babalaô.

5.1.3 - Terceira narrativa do *Ogbé mejì*

Òkùnkùn-birimubirimu:
li o dífá f' Èniunkokunjú¹².
Wọ̀n ni:
“kosi eniti o maa fi oore se
ti ko maa fi ibi suu”.
A niki ó rú:
àdà ati akasọ.
Ó kọ ko rú.
Èniunkokunjú-orukọ ti a ñpe Àgbẹ̀
Gbogbo oore ti Ọ̀gèdẹ̀ se f' Àgbẹ̀
Ko kun lojú
Bibẹ̀ ni Àgbẹ̀ bẹ̀ Ọ̀gèdẹ̀ lórí níkẹhin.

Tradução:

Okunkun-birimubirimu consultou Ifá para *Eniunkokunju*.
Disseram que não havia ninguém que lhe tivesse feito uma gentileza que ele não retribuiu com mal.
Nós pedimos a ele para sacrificar uma alfanje e uma escada.
Ele se recusou a sacrificar,
Eniunkokunju - o nome com o qual chamamos o fazendeiro.
Todas as boas coisas que *Ogede* (a banana) forneceu para o fazendeiro não foram apreciadas.
O fazendeiro por fim decapitou *Ogede*.

Comentário:

Ifá muitas vezes fala por provérbios. Esta estória apresenta um relacionamento entre a banana (*Ogede*) e, personificada como alguém que foi gentil com o fazendeiro (*agbe*), um ingrato que retribuiu a gentileza com o mal. Não importa o quão grande seja o relacionamento, a banana é destruída ao final. Nos tempos antigos, qualquer um encarnado por este *Odù* poderia ser decapitado ao fim de sua vida na terra. Em tempos modernos, isto se refere mais à “perder-se a cabeça” e pagar um alto custo.

Diferentemente das narrativas cedidas por Wande Abimbola, que só apresentavam, além do próprio texto narrativo, a tradução, a narrativa de Epage vem com um comentário, que será designado aqui como a interpretação do babalaô, porque ela é o elemento de ajuste entre o texto, o entendimento proposto ao consulente e a resposta esperada do oráculo para o problema informado; e, nesse ponto, o comentário/interpretação se ajusta também ao mundo presente. Esses

textos tentam estabelecer para um significante ideogramático um referente de conteúdo. O comentário é uma parte de atualização viva e vibrante que aponta para uma possibilidade de vincular os significados combinados no jogo a um sentido que possa ser a resposta ao consulente, se ele se dispuser a realizar esse ajuste, ele se torna o seu sentido ou a sua narrativa no mundo e a sua vida, adentrando às histórias de Ifá. A interpretação é a narrativa-significado, que pode se transformar em sentido se e somente se for aceita pelo consulente. Com isso compõe-se uma cadeia significativa longa, o que demanda um processo ritualístico de leitura que guarde essas fases em seu repertório também narrativo de controle do rito. Dessa forma, o rito que controla a narrativa, também, é mantido na lembrança pelos mitos que contam como um processo de consulta a Ifá resultou em uma ação ou outra.

A narrativa é uma figura simbólica e a exemplo do que expõem as narrativas acima, o *odù Ogbé meji* ou *Ejiogbé* é um dos *odù(s)* mais conhecidos. Talvez por ser o primeiro, o relacionado ao indivíduo e à singularidade, como as apresentações das narrativas são em iorubá, contudo, não são suficientes para a composição do significado, o que nos permite considerar que, nesse oráculo, há uma solicitação de outros instrumentos também narrativos para alcançar a completude significativa. O que acompanha as narrativas em iorubá é uma tradução. Muitas de nossas traduções não são diretas do iorubá, mas derivadas de traduções do inglês ou do espanhol, o que aumenta a espessura do significado resultante; e, às vezes, também não completam o fluxo significativo, a interpretação é o artifício de completude significativa, até que outra vida se imponha a mesma narrativa e exija composição diferente para “fazer sentido” em sua vida. A terceira narrativa que acompanha a narrativa de ifá originalmente em iorubá é uma interpretação, uma nota ou uma consideração. Apesar das variações para sua designação, os babalaôs não têm dúvida sobre a função desta terceira narrativa, a narrativa interpretativa, que permite a significação, é aquela que nas redes compostas cumprem a função de significado.

Essa multiplicidade de textos significa que o oráculo pode, em certos momentos, funcionar de forma diferente da clássica, ou seja, as narrativas, que, normalmente, cumprem função de significado podem em algumas consultas, cumprir papel diferente. Ela pode, às vezes, cumprir o papel expressivo, como significante; em outras, podem garantir o entendimento como significado. A consulta não perde o elemento da significação responsável pelo entendimento; o entendimento apenas

muda de lugar. Apesar de ser narrativa, ele assume o lugar de significante para que outra narrativa assumira o lugar de significado.

A leitura do oráculo assume essa característica em que o entendimento do sacerdote reconta a história com a sua dupla vinculação: ao sistema e ao mundo. Ele considera os vários tipos de composições com a função de ajustar melhor o *odù* à narrativa; e, dessa forma, ajustando a narrativa à vida do consulente, expressando que o significado mais do que uma imagem ou uma solução é um encaixe e o seu papel é o mesmo que tudo contido nessa cultura, ou seja, fazer o sistema funcionar, garantir-lhe operacionalidade, mas diferente dos outros instrumentos de pensamento. O significado para a cultura iorubá é o que Juana Elbein estabeleceu mesmo como uma “função”. Como, ainda, indica:

Os elementos só podem ser vistos e interpretados num contexto dinâmico, não com um significado constante, intrínseco, mas essencialmente como fazendo parte de uma trama e de um processo. O significado de um elemento está em função de suas relações com outros elementos. O significado de um elemento é uma função e não uma qualidade.²²⁸

Nessa perspectiva, a conotação tem um estatuto de composição significativa fértil, o que revigora as atividades semiológicas. Ela tem a linguagem, ao mesmo tempo, como pontos de partida e de chegada; esta linguagem fornece à significação por conotação uma configuração imaginária e matéria perceptível. É assim, no mesmo lance, mediadora e mediatizada. É narrativa que situa o signo, não por sua capacidade de ser específica, mas por, contraditoriamente, guardar capacidade de ser metafórica. É por esse fio de significação, pela análise dos elos narrativos construídos, que o Oráculo de Ifá melhor se demonstra.

A composição denotativa em seu império de verdades abstratas, universais e excludentes estabelece redes sem saídas. A linguística contemporânea sabe bem disso., como afirma o linguista Roman Jakobson (Jakobson, 1963), “*É tão contraditório descrever sistemas isolados sem fazer sua taxonomia quanto construir uma taxonomia na ausência de descrições de fenômenos particulares: as duas tarefas implicam-se mutuamente*”. Somente a inclusão do sistema das relações internas em sua tensão com os elementos internos e externos é que se pode caracterizar uma obra no sistema mais geral. É o que permite estabelecer os diferentes níveis de abstração desse código. É essa tensão entre a capacidade de expressar e sua própria “incompletude”, obrigando o sistema cultural mais geral a buscar novas soluções na vida, de onde de alguma forma, vieram, como, ainda,

228 - SANTOS, Juana Elbein. Os nagô e a morte: páde, àsèsè e o culto égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

indica Todorov,

A narrativa que trata de sua própria criação nunca pode interromper-se, salvo arbitrariamente, pois resta sempre uma narrativa a fazer, resta sempre contar como essa narrativa que se está lendo e escrevendo pode surgir. A literatura é infinita, no sentido de que trata sempre de sua criação. Se essas narrativas divergem, é que as situações nas quais foram proferidas são diferentes.

Nesse nexos, o futuro parece se compor nessa oposição tensa entre os significados na busca por resposta para a demanda colocada ao oráculo. Nessa tensão todos os tempos verbais se ajustam aos termos da ausência e da presença da disposição de compor uma narrativa, um ato, uma realidade. É trazer da linguagem mais figurada a ação que ela pode propor para vida. Isso porque o futuro existe apenas no interior do discurso imaginário do desejo. A linguagem resolve as demandas da vida, permitindo que se apreenda o problema e se pense sobre ele, mesmo que considerando só o ambiente narrativo e só a parte alimentada por gestos. É isso que impulsiona os homens a tentarem ler os sinais que, segundo eles, os deuses lhes enviam.

O significado de Ifá se processa por encaixes. Esses encaixes possibilitam o encadeamento que organiza o entendimento, a comunicação e o ajuste com a vida. É para garantir o encaixe que o significado do jogo se alterna, assumindo, vez por outra, o papel de significante. O último encaixe, contudo, é quando, como resposta, vincula-se à vida do consulente. É quando se ajustam as memórias dos homens aos atos demandados para quem consulta o oráculo na resposta-significado. Ele se ajusta ao significado do consulente, mas exige que o consulente também se ajuste ao dele, alterando-o e alterando-se. Aos consulentes cabem aceitar esses significados resultantes de empenho conjunto ou não. De um ou outro modo, o consulente conta uma história e a vivência, compondo nova versão para o oráculo. E isso altera o tamanho do raio da narrativa, por assim dizer, mítica.

Não há pois nenhuma diferença de natureza entre as narrativas-significantes e as narrativas-significadas, já que podem aparecer umas no lugar das outras. **A narrativa é sempre significante; significa outra narrativa.** O seu desenvolvimento pela fala ou pela vida busca esclarecer a sua trama. **A passagem de uma narrativa a outra é possível graças à existência de um código.** A narrativa é igual à vida; a ausência de narrativa, à morte. Se Sherazad não encontrar mais contos a narrar, será executada. É o que acontece ao médico Dubane quando ele é ameaçado de morte. A página branca é envenenada. O livro que não conta nenhuma narrativa mata. A ausência de narrativa significa a morte. O homem é

apenas uma narrativa; desde que a narrativa não seja mais necessária, ele pode morrer. É o narrador que o mata, pois ele não tem mais função.²²⁹

Nesse ponto, cabe trazer essa perspectiva de Todorov, observando o que ocorre no *opón* de Ifá, quando a narrativa assume tanto a função de significante quanto de significado. E quando ela é significado que permite o entendimento. A narrativa significa, no caso de ifá, outra narrativa, o que não impede de olhar para a consideração fundamental que ele doa. O que ordena internamente o que seja uma narrativa, o enredo construído por personagens e ações. Fundamentalmente a narrativa encaixa, como para Todorov, *a primeira concerne a ligação indefectível dos diferentes constituintes da narrativa: as personagens e a ação*.

Para ele, a personagem já é, por si, um tipo de encaixe, pois ele é uma história virtual da vida de quem lê, no caso em análise, de quem consulta o oráculo. Já a ação não pode ser considerada por si mesma, ela é transitiva com relação a um ou outro sujeito. Para o Ifá, a ação faz transitar o personagem para o consulente, se o problema for semelhante. É o personagem, contudo, que solicita mudanças e esclarecimentos, o que reivindica um encaixe, como descreve Todorov:

A aparição de uma nova personagem ocasiona infalivelmente a interrupção da história, para que uma nova história, a que explica o “eu estou aqui agora” da nova personagem, nos seja contada. Uma segunda é englobada na primeira; esse processo se chama encaixe.²³⁰

Em Ifá, esse processo ocorre no momento de composição da narrativa, entretanto é melhor visto na composição de *odù(s)*.

O signo de parte dos *odù(s)* abaixo indicados demonstra isso, lembrando que o primeiro nome é do ideograma da direita, pois a leitura deve manter a ordem como o *odù* é produzido. *Iwori* é o *odù* da direita e *Oturupon*, da esquerda. No outro *odù*, a parte *Owonrin* é da direita e *Oturupon* permanece na esquerda.

229 - TODOROV, Tzvetan. Estruturas Narrativas. Tradução Leils Perrone-Moisés, 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008

230 - TODOROV, Tzvetan. Estruturas Narrativas. Tradução Leils Perrone-Moisés, 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008

Iwori oturupon

|| ||
|| |
| |
|| ||

Owonrin oturupon

|| ||
|| ||
| |
|| |

Consideramos que o *oturupon* é um encaixe, uma narrativa que traz outra para o universo oracular. Essa repetição não é gratuita, por isso, não pode ser ignorada: ela serve não somente para reiterar a mesma aventura, mas também para introduzir a nova narrativa, muitas vezes, transvestida de uma personagem. Ora, na maior parte das vezes, é a narrativa que importa para o desenvolvimento ulterior do encaixe. A narrativa de encaixe tem exatamente a mesma estrutura, sendo a de maior importância. O que se repete no caso dos *odú(s)*, que inserem o seu par. Cada novo *odù* ocasiona uma nova história. É esse papel de encaixe que o *odu Oturupon* cumpre, na vinculação indireta entre os *odu Iwori* e *Owori*. Para Todorov, o processo de encaixe chega ao seu apogeu com o auto-encaixe, isto é quando a história encaixante se encontra, num quinto ou no sexto grau, encaixada por ela mesma, promovendo um tipo de interpolação ou narrativa que explica a narrativa. O motivo de tal ferramenta é garantir a coesão, que certos discursos negam a essa forma de construção de entendimento, o que justifica a importância interna do encaixe, defendida por Todorov já que garante a possibilidade de construir um discurso paralelo sobre a própria narrativa que lhe fornece abertura significativa. Assim, segundo Todorov, *encaixe é uma explicação da propriedade mais profunda da narrativa:*

Pois a narrativa encaixante é a narrativa de uma narrativa. Contando a história de uma outra narrativa, a primeira atinge seu tema essencial e, ao mesmo tempo, se reflete nessa imagem de si mesma; a narrativa encaixante é ao mesmo tempo a imagem dessa narrativa abstrata da qual todas as outras são apenas parte íntimas, e também da narrativa encaixante que a precede diretamente. **Ser narrativa de uma narrativa é o destino que se realiza através do encaixe.**(griso nosso)²³¹

A narrativa é o que me permitiu entender o oráculo. A narrativa se encaixa na vida, na medida em que o consulente reconhece a narrativa como sua. Ele a reconhece. É na vida que o oráculo se revela. As proclamações do Babalaô servem como um chamamento para dar mais atenção, mas quem vive a vida é quem faz a proclamação final. Esse viver acrescenta algo à narrativa conhecida pelo Babalaô,

231 - TODOROV, Tzvetan. Estruturas Narrativas. Tradução Leils Perrone-Moisés, 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008

fazendo-o acumular mais possibilidades de interpretações das narrativas atualizando as formas como pensam os homens do lugar e do tempo no qual se encontram.

E, nessa lógica, a intervenção do oráculo no estabelecimento da lembrança é um ato no presente, pois a narrativa volta a todo instante, de forma sub-repticiamente ou sobre si própria e é sempre o gesto que a conclui, que a confirma como opção desse ou daquele descendente. E essa é a certeza necessária para fazer o sistema oracular funcionar. É importante frisar que essa não é uma situação contraditória para o oráculo, senão para aqueles que querem isolar um único sentido inteligível. Como todos os seres reais e imaginários, a narrativa cumpre o seu papel de síntese do geral e, em sua singularidade, tenta se realizar, como elemento de comunicação. Ela cumpre o significado da divindade da comunicação desse sistema, que é Exu.

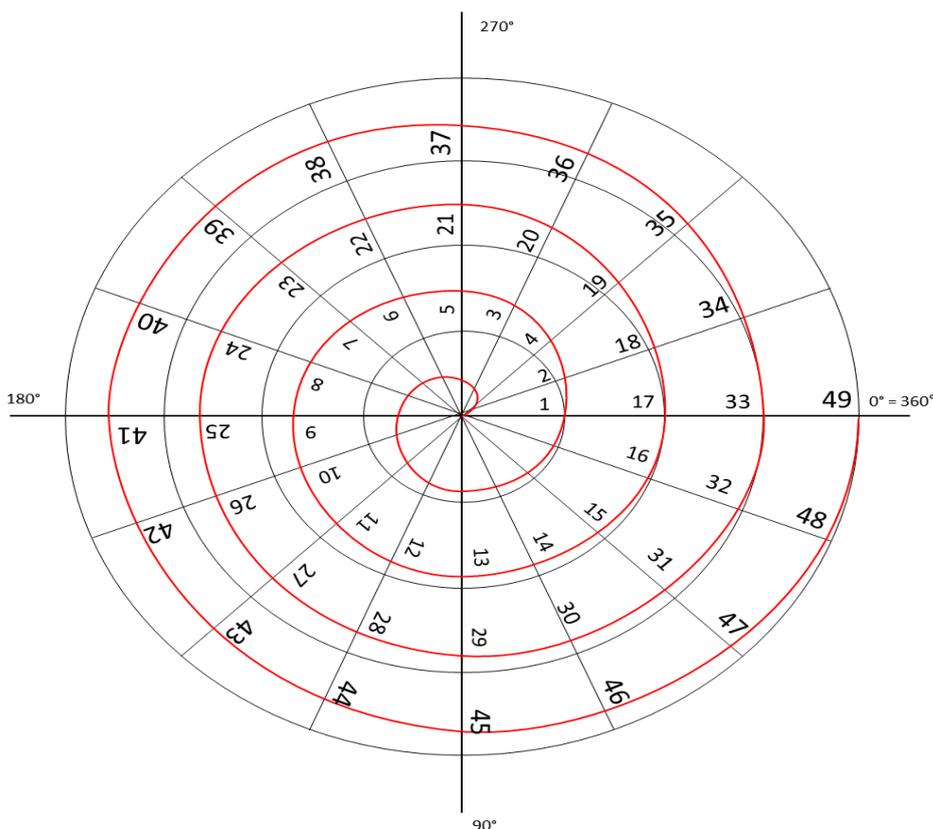


Imagem 23

Ele é a expansão que pode se suceder a partir de um provérbio, de uma

mente. Ele é o princípio vital, o que associa o princípio estático ao dinâmico de todo ser e de toda coisa que existe. Juana Elbein, em (SANTOS, 2014), frisa que, sem Exu, a existência, suas representações e transformações não aconteceriam, a vida não se desenvolveria.²³² Pode-se retirar daí a distensão de que, sem Exu, as narrativas não existiriam, seu ciclo não se completaria. O encaixe e o valor que Exu acrescenta permite configurá-lo em gráfico de uma imagem de uma espiral.

Juana Elbein sempre apresenta a definição do Exu representante do *Okotó*, como uma espiral, e se for considerada a representação das narrativas no *opón* ou no mapa imaginário que os babalaôs ativam as narrativas em sucessivos encaixes também seria representada assim. A antropóloga argentina considera o *Okotó* como fundamental para compreensão do papel de Exu no encadeamento das narrativas. Para ela:

Uma análise da imagem do Okotó, com o qual Exu está associado, faz-se essencial. O Okotó é uma variedade de caracol de concha cônica com o topo aberto. O Okotó é a denominação da parte superior, que, repousa na ponta do cone (uma perna, um único ponto de contato), evolui em espiral, abrindo-se em cada rotação até tornar-se uma circunferência que se expande ao infinito (cume oco).²³³

O *Okotó* é uma figura de uma perna só quando antropomorfizado, que gira para o infinito. Isso é demonstração da repetição que considera a diferença, que observa a diferença na composição dos novos significados, pois o oráculo acumula a nova história. Para o indagador do futuro, ela dá poder à narrativa que responde. A figura que Santos considera é vista de perfil como:

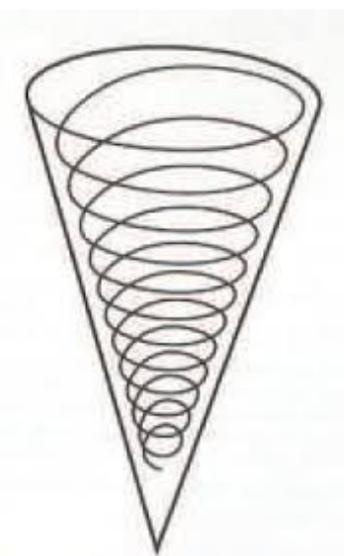


Imagem 24

232 - SANTOS, Juana Elebein dos & SANTOS, Descoredes Maximiliano dos – Mestre Didi Asipa. Èsù. Salvador: Corrupio, 2014.

233 - SANTOS, Juana Elbein & SANTOS, Deoscoredes Maximiliano (Mestre Didi Asipa). Èsù. Salvador: Corrupio, 2014.

A imagem reproduzida na página anterior, a espiral é vista em perspectiva de planta baixa ou de cima para baixo, na qual cada número de *odù* alarga, a cada volta da espiral, o raio, em certo ângulo, expandindo a circunferência. O ponto de contato em uma e outra imagem é a mesma, o centro do *opón*, o encontro dos eixos verticais e horizontais do *opón* transformado em mapa, o grau zero do sentido, onde Exu Yangi é a origem, a base de onde o mundo recria a si mesmo e aos homens o tempo todo.

Okotó demonstra que Exu, apesar de vários, possui uma única origem e natureza, e explica também seu princípio dinâmico e seu modo de autoexpansão e multiplicação. Exu é uno e infinitamente multiplicável. Muitos textos e cantos referem-se à relação de Exu e o conceito de 1.²³⁴

Se *Okotó* encadeia tudo para transformar, a inclusão da diferença solicita um reconhecimento significativo que, no caso de Ifá, é considerado pela interpretação, o que nos permite considerar a característica de inclusão no novo ou no mundo, o que garante historicidade ao oráculo e a definição da semiologia que viabiliza observar a memória inscrita em Ifá na ordem da conclusão a seguir.

Em tempo, o significado de ifá se vincula sempre a uma narrativa interpretativa. Será sempre essa narrativa, provavelmente a última da cadeia de encaixe, a que cumpre a função de significado, na noção de entendimento. Se o encaixe é a figura do encadeamento das narrativas, a interpretação é figura do diferente, do que inclui o ajuste – ou encaixe – ao mundo. É essa narrativa, a interpretativa, que cede ou nega o entendimento ao consulente. É por essa narrativa que ele pode viver a história de seu antepassado. A interpretação que resulta disso, é ela que vai exigir do consulente ação interpretativa, reconsideração da sua disposição de intervir no problema, para além da indicação do Babalaô. Depois da consulta, ele sabendo quais são as possibilidades postas para o seu caminho, deve caminhar. Mais do que significado, a interpretação é uma narrativa que busca compor o “sentido” para o consulente. Esse sentido interpretativo é, ao mesmo tempo, uma fronteira e um encaixe. Ele é a forma de significar do ambiente simbólico em direção da vida do consulente, se puder se conformar em resposta; e fronteiro, porque estabelece o ponto de composição de entendimento, diferentemente de outras epistemologias, nas quais a figura da explicação é sempre mais aceita do que a da interpretação.

A interpretação é a consideração do sistema de que a verdade se configura como uma possibilidade, pela qual coisa e objetos ordenadas como signos podem

234 - SANTOS, Juana Elbein & SANTOS, Deoscoredes Maximiliano (Mestre Didi Asipa). Èsù. Salvador: Currupio, 2014.

significar tudo no mundo e demanda que alguém leia essa organização, amparado por uma tradição ritualística e lógica de mundo. A explicação, por sua vez, desconsidera o momento, o contexto, as propriedades das peças e busca ordenar a coerência segundo, somente, o que a lógica do pensamento desencarnado exige, desprezando a mecânica e a contribuição à significação das peças ordenadas.

Já o sentido em Ifá exige um trabalho em que os significados do sistema são considerados tanto quanto os do mundo do consulente. É nessa combinação que a possibilidade de ser vida transforma a narrativa. Isso parte também da consideração de Todorov, em seus estudos sobre simbolismo e interpretação, que considera *que não há aqui a afirmação da unicidade absoluta do sentido*. Ele é composto. Ele considera também que *não é trabalho de interpretação que permite estabelecer o sentido novo, muito pelo contrário, é a certeza concernindo ao sentido novo que guia a interpretação*²³⁵, o que é mais preponderante no oráculo de Ifá, onde o sentido é completamente motivado. Motivado, nada mais quer dizer do que ser implicado pelo significado próprio de cada peça vinculada ao jogo, sua essencialidade – ou seu *abá* - conta na composição da existencialidade do jogo – seu *iwá* – a significação, articulação do sentido das peças, para, depois, realizar sua função – o seu *asé* - ou seja, a comunicação entre o jogo e consulente

E, nesses termos, as narrativas que são apresentadas como resultado da interpretação do Babalaô exigem uma segunda interpretação, a do próprio consulente, como senhor de sua memória. Assim, retoma-se à noção de Todorov, a de que *a semelhança entre os sinais-a-interpretar e sua interpretação não é puramente formal. A melhor prova disso é o fato de que, às vezes, acontecimentos que pertenciam ao primeiro grupo aparecem em seguida no segundo*.

As histórias de Ifá fazem curvas. Isso porque o Babalaô deve identificar os signos, relacioná-los aos versos dos contos de Ifá, interpretando o significado.

Mais potente do que narrar, do que contar histórias só o ato, só viver. Esse é nexos desse sistema. E é nessa perspectiva que a significação de Ifá se relaciona com o presente. Ou seja, estabelece a relação de que, se todo o presente estava já contido no passado, o passado continua atuante no presente.

O estar entre duas forças da narrativa é o que desenha uma semiologia aberta em que a imagem é uma espiral.

235 - TODOROV, Tzvetan, *Simbolismo e interpretação*. Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2014

5.2 - A Semiologia do rito de ifá se repete e é aberta à diferença.

Nunca aprendi a leitura das mãos. Se acerto sempre, é pela imaginação.

Bartolomeu Campos de Queiroz

O sentido, não a verdade: eis o que está presente no espírito de Espinosa.

T. Todorov

Ifá, como oráculo de manipulação mecânica, pelo qual os homens são o que iniciam o processo de comunicação com os espaços simbólicos, onde estão seus mortos, seus antepassados, seus ancestrais, suas divindades e seu ancestral primeiro e a própria terra, exige, como tentamos demonstrar no capítulo passado, a transformação dessa lembrança em ato na vida presente, pois só agindo na defesa da vida que o descendente honra o seu antecessor.

Tanto indo para oeste, lugar no mapa do *opón* que representa a terra, figurado no *odù Oyeku*, ou indo ao centro do mesmo mapa, indo ao encontro do ancestral primeiro, que, de certa forma é o lugar simbólico de onde tudo sai na cosmogonia dessa cultura, os indagadores de Ifá se deparam com uma semiologia aberta, onde a significação implicada no mundo organiza a vida dos seres, sementes, plantas, animais e homens vivos ou não, na composição de resposta possível a viabilizar a vida de quem o indaga.

Ifá, seja pela forma como compõe seus *odù(s)* ou ideogramas, pela manipulação das sementes, seja pela forma como coordena suas narrativas, considerando as propriedades concretas de cada coisa implicada, estabelecendo uma existencialidade, a partir dessa afetação de cada objeto, de cada ação, como acréscimo à significação, estabelece uma semiologia própria. Ou seja, compõe uma relação entre significante e significado em que cada um desses elementos estabelecem cadeias de significação longa pela qual, às vezes, imiscuem-se um no outro, trocando de lugares, para reforçar o papel, a função, a missão que cumprem. A semiologia implicada por esse “acréscimos”, por isso mesmo motivada, liga a pergunta do consulente à resposta do jogo, que é a do seu ancestral, portanto a memória coletiva, devolvida em um código, um símbolo, um signo, um *odù*, que o implica a reconhecer-se nela e o impele a agir. Ao ser motivado por esses significados “existenciais”, retirados dos instrumentos que compõem seus procedimentos, Ifá opera por uma semiologia aberta, na qual a resposta final é um “acordo” ou um reconhecimento da interpretação do babalaô, como resposta

pertinente, o que garante não só coesão, como coerência ao sistema, e engaja o consulente nos atos seguintes.

O que isso quer dizer é que, primeiro, a memória coletiva aqui defendida se expressa pelo reconhecimento de um código que une o descendente ao antepassado. O código é encaixe e figura de pertencimento a uma tradição de ritos e uma comunidade de pessoas. É pelos ritos que as pessoas reposicionam a si mesmas diante dos códigos em confronto com a vida real existente. É uma lembrança ativa. Ela não serve a uma pessoa, mas uma comunidade que, em algum momento, consultará o oráculo para cumprir esse mesmo rito, o de reposicionamento de sua narrativa, exigindo grau de cumplicidade significativa. Para Todorov isso só se observa, devido a que:

É porque eles têm memória coletiva comum e pertencem ao mesmo grupo social que podem se compreender. A afirmação dessa cumplicidade pode até mesmo ser a única finalidade real de tal evocação indireta: aliás, aí está um excelente meio de fazer aceitar uma asserção sem precisar formulá-la e, portanto, submetê-la à atenção crítica do interlocutor; (...).²³⁶

O que essa memória desloca, exatamente, como na literatura, é o lugar da lembrança individual estabelecido constantemente, no lugar do trauma, quando se refere à violência simbólica, a qual essas comunidades enfrentaram, mas de como estabelecer um elemento de resistência que também houve e, ainda, existe. Qual seria a razão de lembrar, de recompor, significado no presente? Se for, a ação da lembrança se coloca como associada a outro desafio o de estabelecer “sentido” para quem lembra. Essa composição do “acordo” significativo entre a lembrança, transformada em significado-narrativa, e o ato do novo personagem que age na vida esboça uma semiologia em que o significado está aberto à disposição de personagens e ações da vida que possam compor uma pergunta que o articule à vida e a resposta que pode gerar, refletindo sobre a nova demanda e recompondo significação que possam considerá-la. Alguns elementos são importantes na configuração dessa semiologia do *okotó*. São eles:

a) A língua – A língua iorubá em sua forma de expressão tonal já indexa um regime de composição rítmica que dá às narrativas declamadas um lugar próprio e singular. Elas são declamadas originalmente em iorubá, esse é idioma litúrgico desse rito. Os grupos falantes do iorubá, mesmo na Nigéria, no Benin ou em Gana utilizam variações inerentes à história que a língua obteve nesses lugares, que são refletidas na descrição diferente no canto das palavras, aparentemente iguais mas

236 - TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e Interpretação*. Tradução Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

que, pelo regime tonal da língua, chamam sentidos completamente diferentes. Isso aparece na declamação das narrativas em que, por sua vez, ocorre ato oral de anúncio do caminho do consulente. Não é possível através desse evento ler só a palavra, é preciso ler todo contexto construído.

Acrescenta-se a isso o fato de ifá contar com expressões específicas, que tratam da história desse oráculo em cada região, linhagem ou grupo em que for observado. Isso não é só referente à Costa Oeste do continente africano, mas inclui regiões mais distantes, como Madagascar, onde há o *Sikidy*, um tipo de oráculo que guardam algumas semelhanças a Ifá, basicamente em relação à composição dos códigos.

No continente americano isso se reproduz porque tem a ver com os grupos que chegaram ao continente e os dispositivos oraculares que guardaram e em qual idioma. Já que aqui chegaram não só o iorubá, como o fongbé, dos Jejes; e o kikongo, umbundo e kimbundo, dos bantu(s), que também articulam visões oraculares que, em certa medida, observam as narrativas dos antepassados para preverem as vidas dos descendentes.

Esses fazeres são definidos por tradição, ou conjunto de práticas que vinculam as ações ritualísticas às condutas no mundo cotidiano de forma integral, na qual a vida singular importa para a dada em conjunto, o que faz com o sistema indexe cada uma vida como significado existencial, na disposição de responder à coletividade necessária naquele momento. Isso porque o oráculo se articula em um estatuto simbólico, no qual o significado da semente, enquanto semente, mistura-se ao significado que assume na cessão de “par” ou “ímpar” que comporá o código do *odù*. Essa integralização da singularidade na coletividade ou na composição do símbolo é o que aumenta a densidade do signo por permitir uma visão do que seja o seu significado pela função que a semente ocupa na vida de uma sociedade agricultora, e, por sua vez, na própria natureza.

Em resumo, esse símbolo é lido em uma tradição, amparada em conjunto de princípios que engaja o humano e o natural, o individual e o social, o singular e o coletivo, em uma rede de criação no qual o genérico se vincula ao particular e, depois, de restituição, a qual se dá na direção contrária, ou seja, do particular para o genérico. Há ainda a transformação que acumula quantitativamente de um até ser o outro e o que essas transformações realizam na natureza e na sociedade. Isso tudo se manifesta no oráculo pelos mitos executados em ritos guardados e praticados por

certa tradição. No caso de Ifá, os mitos são resultados da composição de certo conjunto de signos, denominado, como já dito, por *odù(s)*.

Esses *odù(s)* se manifestam, na verdade, semiologicamente, como símbolos. E a ambiguidade e motivação dos símbolos são a eles recorrentes. Eles, como tudo nesse sistema, não pertencem a uma pessoa, mas à comunidade e, portanto, ao sistema de codificação semiológica. É a forma, na verdade, que o sistema sabe que tipo de pessoa está atuando em qual lugar e fazendo o que para a coletividade. Como os babalaôs dizem, é uma forma de catalogar os destinos e personalidades ativos, os necessários e os inativos, que podem ser (re)distribuídos a membros da comunidade que estão desajustados entre o que precisam fazer e o que, de fato, fazem, ou seja, conforme a disposição desse membro e a necessidade da sociedade na qual está inscrito.

Em Cuba, esse complexo cultural que assiste ao oráculo ou, ao qual o oráculo assiste, é identificado como “Santería” ou “Regla de Ocha”; No Brasil, é identificado como o Candomblé, que é um sistema complexo que é entendido, no país, também como religião, o que dimensiona também a lógica de pertencimento que cada pessoa tem com os valores que compartilhados.

A semiologia que se compõe por esse oráculo mobiliza todas essas características.

O cerne da compreensão de como se estabelece a memória nesse oráculo é compreender a composição da significação por dentro do sistema, averiguando as suas etapas de ajustes. Consideramos que tratamos da primeira etapa, que foi a composição das narrativas em iorubá e suas respectivas traduções. Apresentamos ainda os valores culturais que orientam as leituras dos oráculos. Só por isso já fica comprovado a densidade desse significado, mas ele ainda não está dado, visto que duas outras etapas do oráculo são importantes para a consumação da resposta ao consulente, a interpretação do sacerdote e o aceite da narrativa e, obviamente, da interpretação por parte do consulente.

Um signo – o *odù* - ao indicar uma narrativa, aciona uma significação, que vai encaixando uma narrativa em outra narrativa, exatamente, para buscar estabelecer o significado desta narrativa deste signo, do oráculo. E é isso que se configura como uma significação aberta e inacabada. Ela é aberta porque o significado pode variar em função de qualquer mudança, e também inacabada, porque a sua confirmação final exacerba a abrangência do sistema, pois só se dá na consagração da narrativa pela oferenda. E um orixá, em uma região diferente, engaja outra versão, também

diferente, ao sistema. Assim, como ajuda, trazemos Pierre Bourdieu, sociólogo francês, que dedicou grande parte de seus estudos às relações simbólicas e seus desdobramentos nas condutas sociais (BOURDIEU, 2009), que informa:

Quando se conhece a dificuldade e a lentidão com as quais o modo de pensamento relacional (ou estrutural) se impôs no caso da própria matemática e da física, e os obstáculos específicos que se opõem, no caso das ciências sociais, à sua ação, pode-se medir a conquista que representa o fato de ter estendido aos sistemas simbólicos “naturais”: língua, mito, religião, arte, a aplicação desse modo pensamento.²³⁷

O rito de leitura oracular tem assim sua interpretação ou significação conjuntural vinculada a outros ritos de cuidados com o corpo, com a alimentação, com a vestimenta e se junta a outro ato ou contra-ato, o que adquire a forma de oferenda. É esse último ato que dá o significado à narrativa, quando ela é vivida.

Juana Elbein indica que os axexê são rituais de retirada das características individuais e da destituição dos sentidos específicos, singulares, para que esses se tornem coletivos ou de posse de todos os membros da comunidade. E o morto passa a controlar essa história de forma mais prescritiva do que o vivente. Ele passa a depender da disposição de um descendente biológico ou simbólico para ajustar a sua história na comunidade, fazendo circular a energia cedida pelo coletivo a ele, de volta, para o espaço comum.

A energia é transferida da força da divindade para o seu descendente, só que, no momento da morte, essa energia segue o caminho contrário. A pessoa cede sua energia para o coletivo, seja ele social ou natural. Esse espaço coletivo dirigirá essa energia retirada para outro ser individualizado, mantendo-a na comunidade.

Também vimos que o único meio de manter a dinâmica e a harmonia entre os diversos componentes do sistema é a restituição e redistribuição de àse através da oferenda, do sacrifício e do renascimento. Vimos que o nascimento implica num desprendimento de matéria, numa redistribuição, numa transferência e numa perda de àse da “massa progenitora”. Veremos que a restituição implica sempre na transformação da existência individual em existência genérica, passando pela morte.²³⁸

Nesses termos, a morte assusta como um elemento de generalização absoluta daquela experiência singularizada e socialmente ajustada que é a vida, mas o morto não é a morte, ele é o resultado da condição de viver. E, se a cultura conseguiu influenciá-lo a ponto de fazê-lo cumprir os rituais, as suas narrativas contribuirão para alterar a narrativa que recebeu, quando nasceu e viveu, vivendo-a, ajustando-a às necessidades do seu tempo. Assim, quando ele morre, devolve uma narrativa ajustada à conjuntura do mundo no qual desenvolveu a sua vida. Este,

237 - BOURDIEU, Pierre. O Senso Prático. Tradução: Maria Ferreira; revisão da tradução: Odaci Luiz Coradini. – Petrópolis, RJ: Vozes. 2009.

238 - SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: Padè, àsèsè e o culto ègun na Bahia. Tradução: Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

contudo, não é o sentido final da narrativa. Isso porque colaborar com a narrativa para o sistema é não ser esquecido. Outros a viverão, recompondo um novo ciclo. Ele, o morto, cede para a comunidade uma nova interpretação possível para *odù*, alterando também o sistema, acrescentando versões, porque essa é uma cultura acumuladora de histórias, na perspectiva de que, quanto mais elementos para poder pensar a vida, melhor. Porque com muitas histórias, a vida pode ser pensada com abundância de possibilidades.

Nesse curso, como já disse no capítulo anterior, o significado comporia o papel de ser a própria narrativa, o que se pode considerar como sendo um significado conotativo, por ser implicado, motivado e, portanto, instável e busca compensar sua energia em um ambiente que lhe reconfigura. Assim, no ambiente narrativo, o significado é sempre ferramenta de encaixe, sempre uma função e, por isso, metafórico. Liga uma máxima a outra; além disso, o é também pelo fato de ser ajustado à interpretação do Babalaô e consulente. Nesse aspecto, a significação teria sempre a importância de ser uma possibilidade. Ou seja, de ser aberta. Assim, [S], sendo o signo, o resultado da relação de significação, o que coloca o [Se], o significante; e, [So], o significado em uma relação de mútua colaboração, quando um se altera, o outro também é modificado. Nessa relação, aqui, [Na], a narrativa substitui o [So] significado. Assim, a significação seria o resultado da seguinte equação: $S = Na/se$, onde, [Na] conteria o significado possível, reconhecido em determinada conjuntura, a significação teria a seguinte equação:

$S = [Na]/ Se$, sendo [Na], a narrativa; Se, o significante e S, a significação ou o signo, instável, resultante.

Nessa composição de equação semiológica, ajustada ao oráculo, onde a significação se desloca sempre que a narrativa se altera ou se vincula à outra. Assim, a equação adquire nova composição:

$$S = \frac{Na(Na1 + Na2 + Na3)}{Se}$$

Na qual [Na] mantém-se como significado; [Na1] é o mito, a narrativa propriamente dita, normalmente, declamada em iorubá; [Na2] é a narrativa traduzida, que ajusta a narrativa propriamente dita, ou [Na1] ao idioma do consulente. O Babalaô deve ser fluente em todas os idiomas em uso. O que, diferente do que se costuma defender, faz do babalaô um instrumento do oráculo, porque diminui a variação do significado. E, [Na3] é o ajuste ao significado dos termos da narrativa traduzida aos da vida do consulente, o que pode encaixar a

narrativa à vida, se a narrativa for reconhecida e aceita pelo consulente.

Só quando o consulente reconhece a narrativa como resposta à sua pergunta, o sistema opera um “acordo” significativo ou entendimento entre o antepassado e o descendente, ou seja, “faz-se o sentido”.

Nesse ponto, trazemos para dentro do debate sobre oráculo uma questão sociológica da teoria da literatura: o que é o sentido? É a pergunta que Tzvetan Todorov se faz para pensar sobre a semiologia na literatura (TODOROV, 2008), E ele informa que, para Benveniste, o sentido é a capacidade de uma unidade linguística em se integrar também como unidade em outro plano de abrangência. Ou seja, o sentido de uma palavra não é delimitado por ela mesma, mas pelas combinações nas quais ela pode cumprir sua função linguística:

Isolar o sentido no conjunto das significações é um procedimento que poderia ajudar enormemente no trabalho da descrição, em estudos literários. No discurso literário, como no discurso cotidiano, o sentido pode ser isolado de um conjunto de outros sentidos aos quais se poderia dar o nome de interpretações. Entretanto, o problema do sentido é aqui mais complexo: enquanto, na palavra, a integração das unidades não ultrapassa o nível da frase, em literatura, as frases se integram de novo em enunciados; e os enunciados, por sua vez, em unidades de dimensões maiores, até a obra inteira. Esses planos de enunciação se referem à integração do sujeito de enunciação no enunciado.²³⁹

Ao observar a literatura, em sua composição também conotativa, o teórico adianta uma noção de [sentido] como o visto em Ifá. Nesse aspecto, o sentido de um signo é o conjunto de suas relações possíveis com outros. O sentido único, seja ele a ideia de uma palavra, a de uma imagem ou mesmo a de um acontecimento, não consegue elencar o número de informações que uma narrativa detém.

Assim, a equação: $S = \underline{Na(Na1 + Na2 + Na3)}$

Se

Dá outra forma a significação, donde a relação se daria entre significante e narrativa. Nela, o significante seria o elemento representado oral ou graficamente e o significado seria a narrativa. A composição de acordo significativo por meio da narrativa é a tentativa de garantir a significação dentro de um sistema em que as versões participam. E que, para separar uma da outra, é preciso singularizar mais profundamente do que uma ideia ou uma imagem conseguem. É preciso contar a história daquele sentido. Para isso ela tenta capturar tudo o que configura a mensagem em um determinado tempo e espaço. Isso porque conseguir significar,

239 - TODOROV, Tzvetan. As Estruturas Narrativas. Tradução Leila Perrone-Moisés, 5ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. Coleção Debates; 14/dirigida por J. Guinsburg). Título original: “Pour une Theorie du recit”

na história, é proceder da diferença, não só da repetição. Conter vários sentidos isolados – ou versões - é manter o sistema preñado de possibilidades. Ajustar essa possibilidade à necessidade é contar uma história. É se manter como um sistema simbólico, genérico, especificando-o, definindo a energia de transformação, os atos, as expressões de um personagem segundo o tempo e o lugar sem negar a presença de outros que compuseram aquela mesma narrativa. É guardar a possibilidade de encaixe com outras singularidades, como informa Todorov, *ser narrativa de uma narrativa é o destino que se realiza através do encaixe*.

É só a conclusão de uma parte, no caminho para a parte difícil, a definição de narrativa como signo da memória remanescente, o encaixe entre a memória e a vida, a semente do oráculo de Ifá.

O que importa demonstrar aqui é como qualquer sentido, seja ele conotativo ou denotativo, está contido em uma narrativa. É dessa máxima que os oráculos retiram as suas lógicas significativas. Para que a narrativa em seu sentido conotativo não seja expulsa da cidade, é necessário outra justiça, composta em termos comunitários e, portanto, mais abrangente, mais includente que perceba que a significação não é um duelo dicotômico e maniqueísta, no qual uma leitura da significação é verdade, que exige a fé, e as outras, a mentira, a falsidade, o mal. Ao compor um sistema de leitura pelo qual a significação é representada por um signo/*odù* denso e complexo, o sistema simbólico de Ifá conseguiu fugir da armadilha das palavras, da pretensão de significação pela ideia que se faz ou a do que aquela palavra quer dizer. Nessa lógica oracular o que não puder ser usado na defesa da vida não faz sentido. A fruição pela fruição não faz sentido.

Nesse jogo de significação, a lógica de compreensão do que seja o sentido é alterada. Isso porque ele passa a ser visto dentro de uma complexidade maior, que é o próprio jogo conotativo. E nele, mais do que uma imagem, o significado é entendido como uma narrativa. Para compreender o sistema oracular de Ifá é preciso compreender que o sentido tem uma função de conduzir à narrativa. É essa noção de sentido, no final das contas, que altera o pretendido em um e no outro emaranhado significativo.

Dessa forma, os sentidos ligados ao processo de Ifá têm perspectiva conotativa, não só por difundirem, como lógica de significação, uma verdade menos normativa, mas também porque essa significação se dá em função específica para cada situação conjuntural estabelecida, circunscrita às formas de solução aceitas em uma determinada sociedade e pelas próprias redes significativas. Traz, na

observação da significação, por meio do estudo de memória neste culto, uma controvérsia maior de significação, entre duas lógicas, a que se processa por universalização em detrimento do específico – ou vice-versa - e a que se efetiva pela e na tensão da generalização-singularização. Ainda para o pesquisador Tzvetan Todorov, em seu livro “As Estruturas Narrativas” (TODOROV, 2008), é justo considerar que as narrativas estão no domínio da temporalidade de modo específico, mas também de modo mais geral. E isso interfere na organização sintagmática da narrativa. E altera a sua dinâmica, pois, ela passa a se constituir da/na tensão de duas forças: a primeira, a de mudança, “*como diz: o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa da “vida” (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira e última vez*”. Essa força de mudança é o caos que a segunda força tenta organizar. Para isso ela procura dar-lhe um sentido, introduzindo uma ordem.

Essa ordenação se dá pela compreensão do que seja a própria repetição (ou pela semelhança) dos acontecimentos. Para observar o que está em jogo, é importante, considerar, como o estudioso búlgaro, que o momento presente é e não é original. O é para figura singular, que vive o processo naquele momento; e não é para comunidade que já viu várias outras singularidades experimentarem as mesmas expressões. É, para o coletivo, que um fato se repete. E, nessa repetição, anuncia instantes passados e futuros. Por isso, para o pesquisador residente na França, *a narrativa nunca obedece a uma ou a outra força, mas se constitui na tensão das duas*. Isso é importante para o que estamos defendendo aqui, pois demarca a importância da análise com perspectiva literária ou conotativa para a compreensão de alguns fenômenos de inscrição social e caráter humano como o Oráculo de Ifá, pois ambos aceitam a tensão entre as versões possíveis das narrativas. Todorov, no mesmo texto, citando um formalista russo, o Tinianov, pega dele emprestado a forma de como entende uma obra aberta, “a função de cada obra está na sua correlação com as outras. Ela é um signo diferencial”. E isso também é importante, não só para comparar a possibilidade da teorização literária pela conotação, mas na defesa de certo de tipo de memória, aqui, em curso.

6 Proposta de conclusão: traços de teorização de uma memória remanescente.

Pois um acontecimento vivido é finito,
ou pelo menos, encerrado na esfera do vivido,
ao passo que o acontecimento lembrado
é sem limites,
porque é apenas uma chance
para tudo o que veio antes e depois.
Walter Benjamin

O acontecimento lembrado faz circular a experiência do ato de um parente considerado importante para ter mantidos os seus feitos em certas comunidades.

É esse o cerne da ideia de vidência para essa comunidade e ela se constitui pela possibilidade de perceber em elementos diversos, atuantes na coletividade social ou natural, a reedição das contradições, das demandas dos ancestrais pelas curvas da cultura. Esses ancestrais cedem os seus feitos, revivificados no corpo das sementes, na obtusidade dos riscos, que exigem ser vistos como algo que adensa a linguagem, que a complexifica pelas derivações conotativas que apresentam. E essas derivações conotativas representadas pelas narrativas cantadas oralmente são, em síntese, o ponto da interpretação vidêntica dessa memória. Ela é solta na voz, pelo ar de proclamação, ganha dispersão e alcança o próprio consulente em seu tempo, como mensagem, como código, como lembrança e, se entendida, vira ato. É uma vidência retrospectiva, porque usa o repertório discursivo do passado, as histórias dos ancestrais como elemento de compreensão e de ação no presente. E o fato de que essa história atue no presente seja retomada/acumulada pelo oráculo é o que se pode considerar como o repositório do futuro.

E são esses elos ligados e encadeados aos elementos transformadores e ativadores do oráculo, o que recompõe o ciclo. Esses ancestrais, presentificados na memória pelos atos constituídos em seu tempo de vida são trazidos de lá e representados no presente por símbolos, por um sistema oracular que encadeia um ato em outro, em códigos, narrativas e novos atos. O fundamental, para a nossa hipótese, é o fato de se manifestar pelas sementes que os antepassados trazem suas narrativas ao oráculo, que estabelece o acordo significativo ponderado, entendendo o presente e garantindo a visibilidade das narrativas conhecidas/acumuladas no presente e no futuro. Esse é um elo importante dessa memória que permite a construção dessa arquitetura conceitual aqui defendida. E isso institui uma memória singular para essas comunidades, a que se processa por remanescências.

Os duelos também são marcas de oposições que guardam possibilidades. Assim, os duelos e o conjunto de elementos constituem as características da memória remanescente que o Oráculo de Ifá, por seus instrumentos, constitui e mantém. Essa memória permite que sementes anunciem em suas quedas, seus riscos e, por sua vez, esses riscos guardem condensadamente provérbios que, expostos à vida pela narrativa, guardam uma memória específica: a das comunidades tradicionais de terreiro. E isso, ainda, era verdade, quando se fechou um ciclo.

É teorizar sobre a lembrança que se levanta da narrativa pelo reconhecimento do gesto do parente, é falar de ato que persistiu, não só porque existe em um acervo, como acervo, mas por está ativo como gesto a ser feito, (re)feito e feito novamente. É significado rente da palavra remanescer que essa memória se explicita.

Essa memória é vinculada ao presente por uma vidência do passado que encaixa o sentido do *odù*, a narrativa à vida do descendente, e, portanto, existe nela uma significação; e composta por uma narrativa que se amplia a cada momento que um descendente ou iniciado aceita uma história do antepassado como sua, por isso é uma memória (Inacabada). O inacabamento é explicitado na forma como a narrativa se desenha. Diferente do que normalmente se defende, a narrativa das comunidades tradicionais não se inscreve por círculo ou, pelo menos, não por círculo simples, mas por ciclos. E se o desenho do ciclo for aplicado ao círculo o que se obtém é uma espiral como a de Arquimedes, como representa a imagem situada na página 311 do capítulo anterior.

Essas narrativas são proclamadas oralmente, o que justifica a inscrição do patrimônio como uma obra-prima da tradição oral e imaterial do povo iorubá que, por consequência do sequestro praticado pela colonização do Brasil, passa a ser nosso patrimônio também. Ou, pelo menos, de parte da população brasileira.

A **memória remanescente** se configura em evento oral ritualístico no qual um consulente, descendente, inscrito como membro de uma comunidade simbólica e atuante em uma tradição, que se processa por rito de leitura oráculo que manipula sementes para compor a inscrição de códigos, *odù(s)*, que resultarão em uma narrativa. Nessa memória **a narrativa é o significado** e, como a narrativa é também, em parte, o *odù*, ela pode ser significante, o que altera a composição de significação e o lugar dos elementos formadores do signo. Dessa forma um significado narrativo pode ser, também significante para outra narrativa ser o

significado, estabelecendo uma relação entre as narrativas míticas, as que traduzem essas narrativas e as que interpretam a narrativa que traduz, estabelecendo uma **semiologia aberta**, figurada na imagem do *okotó* ou da espiral. A forma como são lançadas essas narrativas aos consulentes confirma o confronto desse ato de remanescência a outro, o de inacabamento das narrativas lidas pelos signos – ou a **memória inacabada**. Se, pelos signos, as narrativas podem ser atribuídas à outra pessoa, o consulente pode ser um descendente carnal, cultural ou histórico do antepassado, já que as pessoas podem se iniciar hoje, no Brasil, nesse sistema. Isso nos traz uma perspectiva diversa de “destino”, mais inscrita na lógica do caminho, do que aquela inspirada na conclusão da tarefa, do empreendimento, da vida, o que, obviamente, contraria o sentido simbólico de uma teoria de conhecimento, cedida para a noção de tempo, como uma figura devoradora do que é, do que existe. É um destino e uma memória em disputa, em tensão. Isso porque, mesmo quando o iniciado aceita a narrativa e o caminho indicado no/pelo oráculo, a confirmação do aceite só se efetiva pela oferenda, pelo *ebó*. Oferenda que poderia ser usada também para questionar a proclamação. Neste oráculo, o consulente tem uma participação ativa na instituição do seu signo do destino, na composição de sua memória.

E se há confronto e disputa, enfim, tensão pela narrativa esclarecedora do destino, ela fica configurada pelo dinamismo do oráculo no ponto mesmo da composição desses signos. Um processo imbricado de variações matemáticas, grafos e riscos, dos quais pequenas nuances ignoradas podem resultar num equívoco de predição, e uma vidência retrospectiva – **memória da vidência** - negada. Isso porque a vidência processada neste oráculo não é a de futuro já que, para essas comunidades, o futuro é uma armadilha do discurso, pois entendem que essa categoria de tempo só existe na linguagem e não na vida, o que institui uma perspectiva paradoxal para a conceitualização ocidental. Para as comunidades tradicionais de terreiro, contudo, a vidência só é possível para o – ou a partir do - que foi vivido. E é essa perspectiva que se justifica um oráculo de divinação como instrumento de memória.

A significação dos *odù* por narrativas, talvez, seja a promessa de uma compreensão da memória em que os signos encaixam as narrativas dos ancestrais na vida de seus descendentes, cedendo uma memória inacabada que só será desenvolvida com a realização da narrativa na vida do descendente. A própria forma como essas narrativas são cedidas, por provérbios, oferece um elemento potente

que, se associado com a figura da semente, recupera a noção de que se guarda em si algo maior, talvez, uma árvore, uma floresta, uma narrativa importante. O provérbio é a semente da narrativa. É uma possibilidade de recomposição de todo um sistema simbólico e, por conseguinte, de outra reflexão do mundo a partir de outro ponto de vista, recompondo a dignidade epistêmica de certas comunidades e de sociedades inteiras esquecidas.

O que está por detrás da tensão entre reminiscência e remanescência é a noção de que a morte é o fim para o corpo. Para uma, se algo resiste a isso, é de outra natureza. E de tantas vezes repetidas é com muito esforço que se consegue mover a cabeça para observar outras perspectivas. Como a perspectiva da semente, de que, depois da morte, há sempre uma história com importância social a ser acolhida na comunidade, como vida. Observar a morte com o encerramento de uma vida biológica é simples. Zerar o que essa vida produziu é mais difícil, principalmente, se os seus filhos, que os precederam, cederam as suas vidas para que os atos do antepassado sobrevivam em suas existências. Isso porque os mortos que deixaram contribuições sociais, efetivamente necessárias, não vão embora com a morte.

A morte por si só é a ruptura de uma expressão singular de vida. Essa, contudo, não cessa a dinâmica genérica em seu aspecto social, cultural nem o natural da existência, já que o corpo do morto entra em novos processos de transformação química com o ambiente. A expressão genérica no aspecto social e cultural pode ser denominada por esses grupos como ancestral, como antepassado. É esse o grande legado de identidade coletiva e, ao mesmo tempo o eixo ordenador de qualquer dos planos simbólicos do candomblé. Nos termos desse eixo, o ser singular se dissolve com a morte, mas suas ações persistem a isso. Persistem a ele, se tiverem sido absorvidas pelo interesse coletivo ou social. Esse ser singularizado, a exemplo do que acontece na natureza, passa a ter um referente genérico social ou cultural, melhor definido como ancestral. Isso não é paradoxal, se o observamos pelas composições conotativas, além de permitir a compreensão de que as massas mudam como mudam os ciclos e, portanto, suas caracterizações mudam também.

A consideração básica é que as ações desse ancestral continuam alterando ou influenciando vidas, seja porque sua massa orgânica continua colaborando com a natureza ou porque culturalmente deixou alguma contribuição, por simples e breve que tenha sido. Contudo, ainda assim, o acontecimento é envolvido em paradoxos. O que envolve toda essa questão em dilema filosófico são as repercussões e

qualificações dos tipos de mortos como merecedores de descanso ou de suplício eterno. A morte, no campo filosófico, como o discurso sobre deus, media, na verdade, as questões no âmbito das teorizações sobre o homem. Ela engaja, então mas, além de uma noção de tempo, outra noção, a de percepção e, mais outra, a de significação. E, isso não se dá sem tensões.

Para o campo epistêmico que buscamos averiguar aqui, a primeira dessas tensões, talvez, seja a que o morto é diferente da morte. O morto é um referente específico, a morte é genérica. E quando um determinado homem morre, ele passa a ser genérico para o grupo em que a sua vida singular decorreu. Talvez isso explique as linhagens. Assim, quando o *odù Oyeku* aparece no jogo, ele não está falando especificamente da morte do consulente ou do Babalaô, mas de uma morte genérica. Ao ser indicado pela queda da semente, o *odù* se inscreve em nova história, trazido ao tempo presente, por meio das demandas daquele consulente, que se associa a ele pela semente. As duas narrativas se imiscuem. O *Ìtàn* que será contado não será o resultado de uma leitura matemática, mas de uma leitura conotativa.

A linguagem conotativa é diferente da denotativa não porque seja simplesmente metafórica, e sim porque o seu valor significativo é temporário. É a verdade mais intensa do mundo, por um período de tempo. Nas comunidades tradicionais de terreiro, ela tem o tempo de ser reconhecida que é entre a proclamação e a transformação da vida. Se isso não se efetiva, ela se dissolve no esquecimento.

Nesse aspecto, o jogo divinatório de ifá é, de fato, a recuperação de algo do/no passado, que a vidência do oráculo nos transmite, mas, antes de ser algo etéreo, que precisa ser defendido do esquecimento, o que é trazido é o que remanesceu como ruína dos vários processos de enfrentamento e diálogos culturais. Não há inocências nas cascas duras, quase completamente mineralizadas, quase petrificadas, quase mortas, das sementes e que, apesar disso, anunciam – preanunciando – que dentro dela está guardada nova possibilidade de vida. O que é a semente, depois de tudo ser tirado da árvore? E é por isso que é elemento de vidência, pois traz em si a possibilidade contrária preservada na morte, no esquecimento, na ruína; e é o que só sobreviverá se lhe for concedido significado no presente. Ela traz a informação do que foi antes, de como chegou até aqui, traz a história de quem lhe trouxe.

E para as comunidades afrodescendentes, o significado nunca está

completamente estabelecido, ele precisa ser vivido. A memória não se dá quando o descendente aceita a história de seu antepassado, exposta no risco, mas no momento em que ele a ressignifica, ajustando-a completamente ao seu tempo, ao seu mundo, ao seu corpo. Ao carregar essa narrativa como se fosse a sua própria, ele carrega o seu antepassado, a sua história e a dele também. Narrativa e corpo jovem se tornam a nova metáfora da identidade coletiva, difundida pelo oráculo. É um jogo de significação que se joga com o oráculo, aquele em que a vida, os *odù(s)*, a narrativa e os ritos, inclusive, o da oralidade se articulam compondo um caminho a ser posto nos passos da vida.

7 Referências Bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 4 ed. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ABIMBOLA, Wande. Ifa divination poetry. Nok Publishers, New York, 1977.
- ABRANTES, Samuel. *A roupa do santo – Omulu: sobre os signos de Omulu*. Rio de Janeiro: Ágora Ilha, 1999.
- ADESOJI, Ademola. Oríkì [evocação] dos orixás escrito na língua yorùbá e português – As palavras mágicas e comidas dos orixás na terra de yorùbá. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Gonzaga LTD, 1990.
- ADEMOJI, Ademola. *Ifá: a testemunha do destino e o antigo oráculo da terra do Yorubá*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1991.
- AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente: ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- AHMAD, Aijaz. A literatura entre signos do nosso tempo. in.: *Linhagens do presente – ensaios*. Trad.: Sandra G. t. Vasconcelos, 2002
- ALEIXO, Ricardo & PEREIRA, Edimilson Almeida. *Roda do Mundo – poemas*. Belo Horizontes: Maza Edições, 1996.
- AMADO, Jorge. Apresentação e texto. in.: *Carybé. Mural dos Orixás*. Salvador: Banco da Bahia de Investimento, 1979.
- AMANCIO, Iris Maria da Costa. (Org). *África – Brasil -Àfrica – Matrizes, Heanças e Diálogos contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora PUC-MINAS, 2008.
- APPIAH, Kwame Antony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAUJO, Emanuel. *A Mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. 2. ed. Imprensa Oficial de São Paulo, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARIÈS, Phillippe. *O homem diante da morte*. Trad.: Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- ARMSTRONG, karen. *Breve história do mito*. Trad.: Celso Nogueira. São Paulo: companhia da letras, 2005.
- AYOH'OMIDIRE. Àkògbádùn. ABEC da língua, cultura e civilização iorubanas. Salavador: EDUFBA: CEAO, 2004.
- _____, Félix. *Pèrègùn y outras fabulaciones de mi tierra*. Trad.: Rodolfo Alpízar Castillo. La Habana: Editorial arte y literatura, 2005.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- AUGÉ, Marc. *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*. Campinas: Papirus,

1998.

Awofá Ogbebara, Geomancia – O oráculo da Terra. Edição particular: Rio de Janeiro: 1993.

AWOFÁ, Ogbebara, Geomancia – O oráculo da Terra. Edição particular: Rio de Janeiro: 1993.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

BALANDIER, Georges. *AFRIQUE AMBIGUË*. Paris: Librairie: Plon, 1957.

BARCELOS, Marcos A. Histórias da Pequena África – Benzinho de Bamgbosé. In.: Barcelos Marco A. Blog Consciência tranquila. Rio de Janeiro, 29 abr. 2014. Disponível em: <https://www.conscienciatranquila.com/single-post/2014/04/29/HIST%C3%93RIAS-DA-PEQUENA-%C3%81FRICA-Benzinho-de-Bamgbos%C3%A9>. Acesso em: 06 fev. 2019.

BARTHES, Roland. *Aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O grau zero da escrita*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos*. 3. impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. v. III.

_____. *Elementos de Semiologia*. Tradução: Igiro Bliskstein. 4.ed. São Paulo: Cultrix, 1975.

_____. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

BASCOM, William. *Sixteen Cowries – Yoruba divination from Africa to the new world*. Bloomington: Indiana University press, 1993.

_____. *Ifá Divination – Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University press, 1991

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão: Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Lês Problèmes de l'avie mystique*. Paris: Armand Collin, 1948.

_____. *L'Afrique dans l'œuvre de Castro Soromenho*. Paria: Pierre Jean Oswald Éditeur: 1960.

_____. *Antropologia Aplicada*. Trad.: Maria Lúcia Pereira e J. Guinsburg, 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009;

BAUDRILLARD, Jean. *O Sistema dos objetos*. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____, José. *Orun– Àiyé, – o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yoruba entre o céu e a terra*. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____, José. *Dicionário Yorubá-português*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand

Brasil, 2014.

_____, José. *Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido*. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertran Brasil, 2016.

BENJAMIN, Walter. *A Doutrina das Semelhanças*. in.: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad.: Sérgio paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: brasiliense, 1994.

_____, Walter. *Destino e Caráter*. in.: *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2011.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BETHANIA, maria. *Salves as folhas*. in. CD *Brasileirinho*, 2003.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BOAHEN, A. Adu (Org.). *História geral da África VII: a África sob dominação colonial, 1880-1935*. São Paulo: Ática, 1985. Comitê científico internacional para a redação de uma história geral da África – Unesco.

BOLÍVAR, Natália. *Leyendas afrocubanas*. Ciudad do México: Benito Juarez, 2016.

_____, Natália. *Mitos y leyendas*. La Habana: Editorial José Martí, 2015.

_____, Natália. *Santa Barbara changó – Sincretismo religioso* La Habana: José Martí, 2007.

_____, Natália. *Iború Ibocheche. Pierre Fatumbi Verger – Sobre ida de Verger à Cuba em mayo de 1957*.

BORNHEIM, Gerd. *O sentido e a máscara*. São Paulo: perspectiva, 2004.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva. 2001.

_____. *O poder simbólico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *As regras da arte: gêneses e estrutura do campo literário*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. 3.ed. Porto Alegre: Zouk, 2006.

_____. *O senso prático*. Tradução: Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009.

CABRERA, Lydia. *A Mata: notas sobre as religiões, a magia, as superstições e o folclore dos negros crioulls e o povo de Cuba*. Traf.: Carlos Eugênio Marcondes de Moura – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa livraria/Pallas, 2004.

_____, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô PAI-DE-SANTO E O BABALAÔ: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orixás. Revista Pós Ciências Sociais, _____, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=508&catid=82&Itemid=114,. Acesso em: 23 de dez.embro de 2018.

CARVALHO, Marcos. Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CARYBÉ. *Mural dos orixás*. Salvador: Imprensa do Brasil, 1979.

_____. *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*: aquarelas. Bahia: UFBA; Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia; São Paulo: Ministério da Cultura/Instituto do Livro, 1980.

CASSIRER, Ernst. Linguagem e mito. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

CASTILLO, Lisa Earl. Xangô e Ifá na trajetória de Bamboxé Obitiko e seus descendentes. In: RAMOS, Cleidiana et al. Blog Flor de dendê. Salvador, 27 dez. 2017. Disponível em: <http://flordedende.com.br/especial-xango-e-ifa-na-trajetoria-de-bamboxe-obitiko-e-seus-descendentes/>. Acesso em: 06 fev. 2019.

CHOSSON, Michaël. La consultation des oracles em Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne. Mémoire de Maitrise. Université de Marne-la-Vallée, 2000. Disponível em: <http://michael.chosson.free.fr/article-oracle.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2019.

CONTRERAS, José Luis. Manual del Iniciado Ifá. Ciudad del México, 2014.

COSTA, Ivan H. (Mestre Itaoman). *Ifá, o orixá do destino: o jogo de Ôpón e de Ôpêleifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

COSTA, José Rodrigues da (Tata NitambaTanangue). *Candomblé de Angola: nação Kassanje - história, etnia, inkisses, dialeto litúrgico dos kassanjes*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

COURTIN, Jean-Jacques. As mutações do olhar. Século XIX. Trad.: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CUARTERO, Maria Pilar. Oráculo manual y arte da prudência. Universidad de Zaragoza.

DELEUSE, Gilles. Lógica do sentido. 4 ed. São Paulo: Editora perspectiva, 2000.

DE YEMONJÁ, Mãe Beata. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros - como ialorixás e babalorixas passam seus conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallos, 1997.

DOMINGO, Nelson Aboy. Origenes del sistema oracular de Ifá. in.: "25 Siglos de Historia de la Santería Cubana". ISBN 8-609191-5. Versão digital, depositada em 2004.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- DYMETMAN, Annie. *Uma arquitetura da indiferença: a república de Weimar*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta*, 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
- _____, Umberto. *A estrutura do ausente: introdução à pesquisa semiológica*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *Tratado geral de Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- EL FASI, Mohamed. *África do século VII ao XI*. 2 ed. São Paulo: Cortez, Brasília: UNESCO, 2011.
- ELIADA, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Mito e realidade*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I – Idade da Pedra aos Mistérios de Eleûsis*. Tradução: Roberto Carlos de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.
- _____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas II – Da Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo*. Tradução: Roberto Carlos de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2011.
- _____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas III – De Maomé à idade das reformas*, 2011.
- ENDERS, Asmelle. *História da África Lusófana*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1997.
- ERWAN, Dianteill. *Des dieux et des signes: imitation, écriture et divination das les religiones afro-cubaines*. Paris, Éditions de L'École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 2000.
- ESPINO, Heriberto Feraudy. *DE la Africanía em Cuba el ifaísmo*. La Habana: editorial ciencias sociales, 2005,
- _____. *Macúa*. Editorial Ciências Sociales. La Habana: Instituto cubano del libro, 2007.
- FATUMBI, Awo Fá'lokun. *Ifá quest – The search for the source of Santeria and Lucumí*. Bronx, New York: David e Wilson, 1991.
- FATUMBI, Pierre Verger. *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá*. São Paulo: companhia das Letras, 1995.
- _____. *Lendas africanas dos Orixás*. 4.ed. Salvador: Corrupio, 1997.
- FENON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad.: Renato da Silveira. Salvador:

EDUFBA, 2008

FERREIRA, Manuel. *50 poetas africanos*. Lisboa: Plátano Editor, [19--].

_____. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. 2. ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação e Cultura, 1986. v.1 e v.2.

FONSECA, Denise Pini Rosalem & GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed PUC-RIO, 2013.

FURÉ, Rogelio Martinez. *A la Sombra de um Imbondeiro – Antologia de poetas angolanos*. La Habana: Unión de Escritores y artistas de Cuba, 2012.

_____. *El Caballo de la Palabra – provérbios e enigmas africanos*. La Habana: Instituto cubano del libro, Colección Lira: Editorial arte y literatura, 2015.

_____, *Eshu (Oríkì de mi mismo) y outras descargas*. La Habana, Instituto do livro cubano: Editorial Letras Cubanas, 2015.

GEERZ, Clifford, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Trad.: Vera Ribeiro; revisão técnica: Maria Claudia Pereira Coelho. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *O Saber Local – Novos ensaios em antropologia interpretativa*, 13 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997

GONDAR, Jô & DODEBEI, Vera. *O que é Memória social?* Rio de Janeiro: contra capalivraria [programa de pós-graduação em memória social, da universidade federal do estado do rio de janeiro], 2005.

GORBIN, Alais et al. *História do corpo Da à Grande Guerra* trad.: João Batista Krench. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008.

GUANCHE, Jesus. *Léxico intercultural sobre religiones afroamericanas*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz: La Fuente Viva, 2011.

GUERRA, Carlos Cardoso. *La Poética Adivinatoria de ifa transculturación Yórùbá em la escritura caribena*. Tesis doctoral- Departamento de Filología Espanola, Clasica y árabe – Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, nov – 2015/454 páginas

GUSSY. Homoral. *Visões e Percepções tradicionais*. in.: sow, alpha I et al. *Introdução à cultura. Africana*. Lisboa: Edições 70, 1998.

GUTIERREZ, Mariela. *Los Cuentos Negros de Lydia Cabrera – um estúdio morfológico*. Miami/Flórida: Ediciones Universal, 1986.

HALBWACHS. Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HERBERT, j. *Analyse structurale des geomancies camoriennes malgache et africaines*. in.: *journal de la société des africanistes*, 1961, tome 31, fascicule 2 pp.

115-208.

http://www.Persée.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166-1961_num31_2_1934

HERNADEZ, Adrian de Souza. Ifá – Santa Palabra – concepto ético sobre la muerte. La Habana: Union de Escritores Y artistas de Cuba, 2007.

_____. Ifá – Santa Palabra – La ética del corazón. La Habana, Union de Escritores Y artistas de Cuba, 2003.

_____. Ifá Santa Palabra – Concepto ético sobre el carácter e la ancianidad. La Habana, Union de Escritores Y artistas de Cuba, 2010.

HOBBSAWM, Eric J. *A era dos impérios: 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *A invenção da tradição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOUNWANOU, Rémy T. *Le Fa, une géomancie divinatoire du Golfo do Benin (pratique e technique)*. Lomé: Les Nouvelles Editions Africaines, 1984.

_____. *A era das revoluções: 1789-1848*. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

HUSAIN, Shahrukh. *Divindades femininas: criação, fertilidade e abundância - a supremacia da mulher mitos e arquétipos*. Singapura: Duncan BairdPublishers, 2001

JÚNIOR GOMES, Guilherme Simões. Roger Bastide e o Brasil. In.: PEIXOTO, Fernanda Areas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2000.

KANT, Immanuel. *Antropologia do um ponto de vista pragmático*. Trad.: Clélia Aparecida Martins. São paulo: iluminuras, 2006.

_____. *A Paz perpétua de outros opúsculos*. Lisboa: edições 70, 2009.

KILEUY, Ode. *O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad.: Bernardo Leitão [et al.] 5ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude. *“Le socier e sa Magie”, em Antropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.

_____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1970.

_____. *Antropologia Estrutural*. Trad.: Chaim Samuel Katz, revisão etnológica: Júlio Cesar Melotti 6 ed. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003.

LINTON, Ralph. *O homem – uma introdução à antropologia*. 12 ed. São Paulo: Martins, 2000.

LISSÁ, Conceição. Ialorixá de oxalá, da nação Jeje. Em entrevista dezembro de 2016.

LOPES, Helena Theodoro; SIQUEIRA, José Jorge; NASCIMENTO, Maria Beatriz.

Negro e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: UNIBRADE-Centro de Cultura : Unesco, 1987. (Pequena enciclopédia de cultura brasileira).

LUHNING, Angela. VERGER – BASTIDE : Dimensões de uma amizade. Trad.: Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

LUZ, Marco Aurélio. AGADÁ: Dinâmica da civilização africana brasileira. 2ª ed. Salvador: Edufba, 2000.

_____. Do tronco ao Opam exim – memória e dinâmica da tradição afrobrasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MAFFRE, Jean- Jacques. A Vida na Grécia Clássica. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

MARINHO, Roberval; MARTINS, Cléo. *Iroco*: o orixá da árvore e a árvore do Orixá. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

MARINS, Luiz L. Curiosidades sobre Hierarquias do Odùlfá. Revista Olorun, nº 42 – set/2016

www.olorun.com.br

MARINS, Luis. Obatala – E a Criação do mundo. Segunda edição. São Paulo: Edição do autor, 2018.

MARTINS, Cleo & MARINHOA, Roberval. Iroko – o orixá da árvore e a árvores do orixá. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MARTINS, Cléo. Euá -A senhora das possibilidades. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MARTINS, Adilson. As Mmil vVerdades de Ifá. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MATOS, Olgária. Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin. In: *Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funarte, 1990.

_____. A narrativa: metáfora e liberdade. in.: NOVAES, Aauto [org.] *Aveso da Liberdade*. São paulo: companhia das letras, 2002.

MATUMBA, Ivno. Informante oral do Camarões. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CONTADORES DE HISTÓRIA, 2004. Rio de Janeiro. *Anais...* Copacabana: SESC, jun. 2004.

MAUPOIL, Bernard. Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio de Sociologia. Trad.: Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MEDEIROS, José. *Candomblé*. [S.l.]: Instituto Moreira Sales, 2009.

MENÉNDEZ, Lázara. Rodar el coco – proceso de cambio em la santería. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2002.

_____. Estudos Afro-cubanos – Selección de lecturas. Tomo 3 – Faculda de Arte y Letras. Universidad de La Habana, 1998.

_____. Africanización de la Regla de Ocha-Ifa. In.: AUTORES. Blog Ben un cubano em Europa. Lugar, 18 dez. 2010. Disponível em: <https://bendeasis.blogspot.com/2010/12/africanizacion-de-la-regla-de-ocha-ifa.html>. Acesso em:, visitado em 17 de out.ubro de 2018., às 14: 56.

MENEZES, Solival. *Mamma Angola: sociedade e economia de um país nascente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapes, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O olho e o espírito*. Tradução: Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.

_____. *O visível e o invisível*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MESTRE, David. *Subscrito a giz: 60 poemas escolhidos (1972-1994)*. Lisboa: Imprensa Oficial da casa da moeda, 1997.

MOURA, Carlo Eugênio Marcondes (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

NEGRAES, Edith de Carvalho (tradutora). *O Livro dos Mortos do Antigo Egito*. São Paulo: Editora Humus, 2005.

NETO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. São Paulo: Via Letterea, rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

NEVES, Eduardo. *Artes africanas: aproximação estética de um artista*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

OLAIGBO, Odé. Bamgbosé – uma família de muita sabedoria, conhecimento e tradição no candomblé. Blog Candomblé – o mundo dos orixás. 23 ago. 2011. Disponível em: <https://ocandomble.com/2011/08/23/bamgbose-uma-familia-de-muita-sabedoria-conhecimento-e-tradicao-no-candomble/>. Acesso em 06 fev. 2019.

OWOMOYELA, Oyekan. *Yoruba proverbs*. Lincoln and London, University Nebraska Press, 2005.

OXALÁ, Adilson/Awofá Ogbébara. *Igbadu – A cabaça da Existência – Mitos nagôs Revelados*, 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OXALÁ, Adilson. *666 ebós de Odu para todos os fins*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

PÁL PELBART, Peter. *O tempo não reconciliável; imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

PAVÃO, Suzana Rodrigues. *PePETela, a geração da utopia: do colonialismo à consciência de nação e poder*. [S.l:s.n], [19--].Disponível em: <<http://www.nidoslusofanas.pt/pepetela.htm>>

PEPETELA. *Mayombe*. São Paulo: Ática, 1982. (Autores africanos).

_____. *Mayombe*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Mayombe*. Luanda: Biblioteca de Literatura Angolana; Edições Maianga,

2004.

_____. *O Desejo de Kianda*. Publicações Dom Quixote: Lisboa, 1995.

_____. *As Aventuras de Ngunga*. 6 ed. Lisboa: PROSA, 1988.

_____. *A Geração da Utopia*. Romance. 9 edição. Lisboa: Dom Quixote, 2008.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; ALEIXO, Ricardo. *A roda do Mundo: poemas*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1996.

PEREIRA, Vara Lúcia Felício. *O Artesão da Memória no vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Editora PUC Minas, 1996.

PLATÃO. Diálogos. O Banquete. Fédon. Sofista. Político. Tradução Jorge Paleikate e João Cruz. São Paulo; Editora Vitor Civita, 1972.

POGOSON, O. I. & AKANDE, A. O. Ifá Divinalion trays from Isalé – Oyo. *Varia: Cadernos de estudos africanos*, 2011.

<http://journals.opene.difrom.org/cea//196>

PORTUGAL, Fernandez. *Guia Prático da Língua Yorùbá – em quatro idiomas: português, espanhol, inglês e yorùbá*. São Paulo: Madras, 2013.

_____. *Ifá – O senhor do destino. Ilá Olórun àyánmó*. 2 ed. São Paulo: Madras, 2014.

PRANDI, R. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PREVITALLI, Ivete Miranda. *Candomblé, agora é Angola*. São Paulo: Annablume: Petrobrás, 2008.

QUADROS, Eton. *A questão da memória em Aristóteles e Agostinho – uma leitura a partir de Paul Ricoeur*. Curitiba: Scintilla. v.13, n 2, jul/dez. 2016.

QUIÑONES, Talo. *Asere núcue itiá – Ecobio Enyene abacué – algunos documentos y apuntes para una história de los hermandades abacué de la ciudad de La Habana*. La Habana: instituto cubano do libro, 2014.

RAMOS, Artur. *O negro na civilização brasileira*. São Paulo: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

REGO, Waldeloir. *Inin.: CARYBÉ: Mural dos Orixás*. Salvador: Banco da Bahia de Investimento, 1979.

RISÉRIO, Antônio. *Oriki Orixá: Supervisão editorial: J. Guinsburg e Haroldo de Campos. Ilustração: Carybé*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad.: Alain François [et al]. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Tempo e Narrativa. Volume I – A intriga e a narrativa histórica – o círculo entre narrativa e temporalidade*. Trad.: Márcia Valéria Martinez do Aguiar.

São Paulo: Editora WMF. Martins Fontes, 2010.

_____. Tempo e Narrativa. Volume II – a configuração do tempo na narrativa de ficção. Trad.: Márcia Valéria Martinez do Aguiar. São Paulo: Editora WMF. Martins Fontes, 2010.

_____. Tempo e Narrativa. Volume III – o tempo narrado. Trad.: Márcia Valéria Martinez do Aguiar. São Paulo: Editora WMF. Martins Fontes, 2010.

ROBAINA, Tomaz Fernandes. Hablen Paleros y Santeros. La Habana: Instituto cubano del libro, 2008.

SALES, Nívio Ramos. *Búzios: a fala dos orixás; caídas, significações e leituras*. 2.ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2002.

SANTILLI, Maria Aparecida. *Estórias africanas: história e antologia*. São Paulo: Ática, 1985.

SANTOS, Antonio Bispo. Colonização, Quilombos – modos e significações. Brasília: INCT, 2015

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e culto Égun na Bahia*. Tradução: Universidade Federal da Bahia. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Juana Elbein & SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. Exu. Salvador: Currupio, 2014.

_____. Sàngó. Salavador: Currupio, 2016.

SAUSSURRE. Ferdinand. Curso de linguística geral.[org. Charles Bally & Albert Secheheye]. São Paulo, Editora Cultrix, 1995.

SEGRE, Cesare. As Estruturas e o tempo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

SEKI, Lucy. O que habitava a boca de nossos ancestrais. Rio de Janeiro: Museu do índio – Funais, 2010.

SCHOLEM, Gershom. A Cabala e seu simbolismo. Trad.: Hans Berger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

SCHÖPKE, Regina. *Matéria em Movimento: a ilusão do tempo e o eterno retorno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SKINNER, Stephen. Terrestrial astrology: divination by geomancy. Sydney: Law Book, 1980.

SILVA, Alberto da Costa e. A Enxada e a Lança – a África antes dos portugueses. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SODRÉ, José Barbosa. Morfologia das Palmeiras – como identificação e uso paisagístico. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em....) - Monografia defendida em 2005, Universidade Federal de Lavras,. Minas Gerais Lavras, 2005. Brasil.

SMOLKA, Ana Luiza. A memória em questão: uma perspectiva histórica-cultural. Educação & sociedade, ano XXI, nº 71, jul/2000.

SNEL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do pensamento Europeu trad.: Pérola de Carvalho*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SOUZA, W.M.S. de. *A Reminiscência dos Oríkìs na Literatura Africana de Língua Portuguesa – Um estudo Semiológico sobre o Mayombe*. Dissertação de mestrado em semiologia. Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras/Departamento de Pós-Graduação em Ciência da Literatura: Agosto de 2005.

_____. de. *A rotação das identidades: o transe como dínamo da arquitetura das personalidades nos oríkìs e dos personagens na obra de Pepetela*. Tese de doutorado em teoria da literatura. Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras/Departamento de Pós-Graduação em Ciência da Literatura: fevereiro de 2014.

TEMPO, Robson de. *O jogo de búzios na tradição do candomblé Angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecoss do atlântico sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Fapesp, 2002.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Campinas, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. Introdução Leyla Perrone Moisés, 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Introdução à literatura fantástica*. Tradução: Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Teorias do símbolo*. Tradução: Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Editora Unesp, 2014

_____. *Simbolismo e interpretação*. Tradução: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: editora Unesp, 2014.

_____. *Le Discours de la magie*. in.: *L'Homme*, 1973, tome 13 nº 4. pp. 38 – 65

[https:// www. Persee.fr/doc/hom_0439-4216_4973_num_13_4_367380](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_4973_num_13_4_367380).

TOSI, Renzo. *Dicionário de Sentenças Latinas e Gregas*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

UNESCO. *Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad Proclamaciones* 2005 CLT/CH/ITH/PROC/BR3. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>

VARGENS, João Batista de Medeiros. *Islamismo e negritude: da África ao Brasil, da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1982.

_____. *Bantos, Malês e identidade negra*. São Paulo: Forense Universitária, 1988.

_____. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

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

_____. Os libertinos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX. São Paulo: Currupio, 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. Tradução: Tasso Gadzanis. 4 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. Orixás na Bahia. In: CARYBÉ. Iconografias dos deuses africanos no candomblé da Bahia – aquarelas. São Paulo: Raízes, 1980.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Entre mito & política*. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 2001.

_____. *Mito & pensamento entre os Gregos*: estudo de psicologia histórica. 2.ed. tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução: Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

_____. *A morte nos olhos – figuração do outro na Grécia Antiga*: Ártemis, Gorgó. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *L'individu, la Mort, l' Amour*: soi-même et l'Autre em Grèce Ancienne. Paria: Éditions Gallimard, 1989.

_____; DETIENNE, Marcel. *La Cuisine du Sacrifice em pays Grec*. Paris : Éditions Gallimard, 1979.

VIGARELLO, Georoges et all. História do corpo. 1 da renascença às luzes 2 ed trad.: Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

WOORTMANN, K. . Cosmologia e geomancia. Anuário Antropológico, v. 2, n. 1, p. 11-84, 2018. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6014>. Acesso em: 06 fev. 2019.

ZEQUEIRE, Maira del Carmen Barcia et all. Del Cabildo de “nación” a la casa de santo. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2012.

8 – Glossário:

8.1 Vocabulário básico de iorubá usado na tese

Abá – parte da substância das composições

Asè – representa a energia das composições

Esé – caminhos, formas como as narrativas se expressam, direções

Ifá – Sistema oracular que articula movimentos, manipulações de peças, riscos, proclamação de narrativas e indicações de oferendas

Iká – décimo quarto odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ôsa, ofú, ôsa, ôsa

Ikin – semente preparada para ser usada na prática oracular de Ifá

Irete – décimo primeiro odù, composto por oito partes, da seguinte forma: ofú, ofú, ôsa, ofú

Irosun – sétimo odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ofú, ofú, ôsa, ôsa

Ìtàn – Mitos, histórias, narrativas

Ìwá – parte da existência das composições

Iwori – terceiro odù, composto por oito traços, da seguinte forma: osa, ofú, ofú, osa

ìyerósun – pó vegetal, resultante da ação do cupim da árvore ìròsun

Meji – duplo (dois)

Obara – quinto odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ofù, osa, osa, osa

Odi ou Eddi – quarto odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ofú.osa, osa, ofú

Odù – signo, grafado em forma de ideograma, que revela a narrativa e orienta a consulta em Ifá

Ofú – traço com um risco usado para composição do odù (I)

Ofun – décimo sexto odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ôsa, ofú, ôsa, ofú

Ogbé – Primeiro odù composto por oito traços de ofù

Ogunda – nono odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ofú, ofú, ofú, ôsa

Okanran – sexto odù, composto por oito traços, da seguinte forma: osa, osa, osa, ofú

Omó - filho

Òpè – palmeira da qual se extrai o coquinho – ekuro, que transformado em ikin por rituais e usado para prática de consulta oracular;

Òpelé – corrente intercalada com oito sementes côncavas para a prática de consulta divinatória de Ifá

Opón – bandeja confeccionada, normalmente, com madeira circular, retangular e quadrada, onde são riscados os traços dos odù(s)

Oríki – cantos que tratam das características das divindades, rezas, evocação

Osa – décimo odù, composto por oito partes, da seguinte forma: ôsa, ofú, ofú, ofú

Ôsa – traço com dois riscos usado para composição do o odù (I I)

Ose – décimo quinto odù, composto de oito traços, da seguinte forma: ofú, ôsa, ofú, ôsa

Otura – décimo segundo odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ofú, ôsa, ofú, ofú

Oturupon – décimo terceiro odù, composto por oito traços, da seguinte forma: ôsa, ôsa, ofú, ôsa

Owé - provérbios

Owonrin – oitavo odù, composto por oito traços, da seguinte forma:ôsa, ôsa, ofú, ofú

Oyeku – segundo odù composto por oito traços de ôsa

9 - Apêndice:

Entrevista com Conceição D'Lissá

<https://www.youtube.com/watch?v=t2QDCTdQ5-4>

Entrevista com Osvaldo de Xangô

<https://www.youtube.com/watch?v=f8rA0L3FJ8Y>

Entrevista com Nganga Kafuleji

<https://www.youtube.com/watch?v=jBbE9QrpStl>

Cartões do Odù(s)