

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Fernanda Leandro Ribeiro

**A CONCEPÇÃO DE RIQUEZA NO IFÁ E NAS RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS**

Mestrado em Ciências da Religião

São Paulo

2014

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Fernanda Leandro Ribeiro

**A CONCEPÇÃO DE RIQUEZA NO IFÁ E NAS RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS**

Mestrado em Ciências da Religião

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião sob a orientação do Prof. Dr. Silas Guerriero.

São Paulo

2014

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu Babá, Pai Rivas e a toda a minha comunidade de santo porque foi o terreiro que me trouxe até a academia. Em especial, Valéria Ribeiro, Hilário, Rosimeire, Flavia, Marta, Antônio Luz, Vera, Suzana, Andreia, Maria Alice, Rodrigo, Carolina, Claudia, Erica, João, Olavo, José Roberto, Maria Elise e Neuza pela ajuda e o apoio de sempre.

Agradeço à FTU, pela sábia, audaciosa e apaixonada proposta de unir o saber religioso e o saber científico, respeitando e incentivando a pluralidade religiosa.

Agradeço ao professor Pedro Vasconcellos, que me despertou o interesse pelo estudo dos mitos, dos rituais e da oralidade e me acompanhou no início desse caminho, como meu orientador. Agradeço ao professor Silas Guerriero, que aceitou ser meu orientador no meio do caminho, retratando-o junto comigo, sempre muito parceiro e cuidadoso.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Puc-SP, em especial aos professores Ênio Brito, Fernando Londono, João Décio Passos, Afonso Ligório e Frank Usarski pelas diversas contribuições nas disciplinas. E pela proposta multidisciplinar, também audaciosa.

Agradeço a todos os colegas de classe, pelas experiências compartilhadas: Lucia, Sula, Altran, Leandro, Anuar, Sumaia, Maria Elise, Patricia, Olavo, Murilo, Patrick, Wagner e todos os outros.

Agradeço à minha família Neuza, Luis Fernando, Luis, Sani, Luis Henrique, Adriana, Lionel, Mariana, Mateus, Rafael, Luisa, Pedro, João e Diego, pelo apoio e compreensão.

Agradeço aos amigos e colegas Maria Olivia, Ivie, Raquel, Rosangela, Fúlvia, Teresa, Celso, Alan, Claudia Gama, Denise, Fernanda Pimentel, Larissa, Alexandre, Monica, Rodrigo, Henais, Mariana, Sônia F., Fabio, Gabriela, Fernando, Fernanda, Olivia, Marina, Celso e Carolina, pelo incentivo, pelos cafés e risadas.

Por fim, agradeço à CAPES, pelo incentivo da bolsa concedida.

DEDICATÓRIA

Dizem os iorubás que o que separa os vivos dos mortos é a respiração. Dedico essa dissertação aos nossos ancestrais no orun, que são, como diz meu Babá, os “mais vivos” e ao meu ancestral no aiyê, meu Babá, Pai Rivas, que me ensina a ser cada dia mais viva.

RESUMO

Essa dissertação consiste em uma pesquisa bibliográfica. Ele tem como objetivo primeiro compreender qual a concepção de riqueza no Ifá entre os iorubás, na África ocidental, em segundo, como essa divinação ocorre no Brasil e por fim, qual a concepção de riqueza do Ifá no Brasil e sua possível influência nas religiões afro-brasileiras. O Ifá é um sistema divinatório utilizado pelas sociedades iorubás, localizadas na Nigéria e no Benin, na África ocidental. Ele veicula o conhecimento oral dos iorubás por meio de uma mitologia, organizada em 256 signos chamados odus, que significa “caminhos”. Os mitos são declamados pelos babalawôs (adivinhos) durante a consulta oracular, conforme os odus que saem no jogo. Os iorubás acreditam que por meio da consulta, o babalawô é capaz de antever o futuro e mais do que isso, de propiciar “bons caminhos”. Isso porque, ele intervém na relação entre o mundo sobrenatural (*orún*) e o mundo humano (*àiyé*). Muitos iorubás vieram para o Brasil durante o período da escravidão. Aqui, suas práticas religiosas, dentre elas a divinação de Ifá, se misturaram com outras tradições religiosas africanas, bem como com as tradições religiosas indígenas autóctones e de origem europeia (catolicismo e kardecismo). Desse modo, a tradição iorubá, juntamente com essas outras tradições, influencia as religiões afro-brasileiras. Constatamos que o Ifá é pouco utilizado no Brasil, ele foi praticamente substituído pelo jogo de búzios. No entanto, os mitos de Ifá estão presentes nas religiões afro-brasileiras, fundamentando, inclusive, alguns rituais. Diferentemente da África, aqui eles aparecem associados aos orixás e não aos odus. A riqueza para os iorubás, expressa no Ifá, é entendida como riqueza material. Os iorubás acreditam que para se ter riqueza é necessário estar em harmonia com o mundo sobrenatural e ter boas relações com as outras pessoas. No Brasil, devido ao contexto social ser bastante diferente, constata-se algumas mudanças em relação à concepção de riqueza. No pouco que se sabe sobre a prática do Ifá no Brasil, apesar de diferenças nos métodos do jogo, essa concepção se mantém. Nas religiões afro-brasileiras, em especial, na umbanda e no candomblé, permanece o sentido de espiritualidade associado à riqueza, porém, o mesmo não acontece com o sentido de socialização. Nessas religiões, enriquecer não significa aumentar a rede de relações sociais, bem como redes de relações sociais não propiciam necessariamente riqueza. Observamos a importância das famílias de santo em ambas como meio de identificação, pertencimento e legitimação social, os quais podem, de forma indireta, contribuir para a melhoria das condições financeiras de seus adeptos. Em relação ao sentido de espiritualidade nas religiões afro-brasileiras, do mesmo modo que acontecia entre os iorubás, as dificuldades financeiras, assim como problemas de saúde, afetivos e espirituais, são entendidos como desequilíbrios, sendo tratados nos ritos por meio de intervenções mágico-religiosas.

Palavras-chave: riqueza, Ifá, espiritualidade, divinação, mito, religiões afro-brasileiras, socialização.

ABSTRACT

This dissertation consists of a literature search. It aims first to understand what the concept of wealth in Ifa among Yoruba in West Africa, second, how this divination occurs in Brazil and finally, what the Ifa concept of wealth in Brazil and its possible influence on African-Brazilian religions. The Ifá is a divination system utilized by Yorubas societies, in Nigeria and Benin, in West Africa. He conveys the oral knowledge of Yoruba mythology by a system organized in 256 odus called signs, which means "way". Myths are recited by babalawós (diviners) during the oracular consultation as the odus leaving the game. The Yoruba believe that through consultation, the Babalawó is able to foresee the future and more than that, to provide "good ways". That's because, he intervenes in the relationship between the supernatural world (orún) and the human world (aiye). Many Yoruba came to Brazil during the period of slavery. Here, their religious practices, among them the Ifa divination, mingled with other African religious traditions, as well as with indigenous religious traditions and European origin (Catholicism and spiritualism). Thus, the Yoruba tradition, along with these other traditions, influences the African-Brazilian religions. The Ifa is little used in Brazil. The búzios game is more utilized. However, the myths of Ifa are present in African-Brazilian religions, even basing some rituals. Unlike Africa, here they appear associated with deities and not to odus. Wealth for the Yoruba, expressed in Ifa, is understood as material wealth. The Yoruba believe that to have wealth you must be in harmony with the supernatural world and have good relationships with other people. In Brazil, due to the social context is quite different, they find themselves some changes on the design of wealth. In the little that is known about the practice of Ifa in Brazil, despite differences in the methods of the game, this concept remains. In African-Brazilian religions, especially Candomblé and Umbanda, remains the sense of spirituality associated with wealth, however, the same does not happen with the sense of socialization. In these religions, rich does not mean increasing the network of social relations and networks of social relations do not necessarily provide wealth. We note the importance of families in both as a means of identification, belonging and social legitimacy, which may indirectly contribute to improved financial conditions of its adherent. Regarding the sense of spirituality in African-Brazilian religions, just as happened among the Yoruba, financial difficulties, as well as health problems, emotional and spiritual are understood as imbalances being treated in the rites through interventions magical-religious.

Keywords: wealth, Ifa, spirituality, divination, myth, African-Brazilian religions, socialization.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Figuras básicas que formam os 256 <i>odu</i> (ABIMBOLA, 1977, p. 20-21).....	35
Tabela 2. Os 16 <i>odu</i> principais (ABIMBOLA, 1977, p. 21).....	36
Tabela 3. Os 16 odus principais (RIVAS NETO, 2002, p. 334).....	87

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Mapa África ocidental (HERNANDEZ, 2008, p. 114; 200). Os iorubás vivem onde atualmente se localizam Benin e Nigéria, principalmente na região sudoeste da Nigéria.....	17
Figura 02 - Vegetação da África ocidental (savana e floresta) (COSTA E SILVA, 1996, p. 9 APUD PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 4).....	18
Figura 03 – <i>Babalawo</i> com <i>Ifá</i> (Bascom, 1991)	32
Figura 04 - Marcando <i>odu</i> no tabuleiro (Bascom, 1991).....	32
Figura 05 - <i>Òpèlè- Ifá</i> (Bascom, 1991).....	32
Figura 06 - <i>Opon-Ifá</i> (Bascom, 1991).....	32
Figura 07 - África Atlântica (PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 32).....	62
Figura 08 - Figura colhida na publicação “A Tradição de Ifá: de Itacurussá a Itanhaém”, retirada de Matta e Silva (1977, p. 45).....	84
Figura 09 - Figura colhida na publicação: “A Tradição de Ifá: de Itacurussá a Itanhaém”, retirada de Matta e Silva (1977, p. 45).....	85
Figura 10 – Tábua do <i>opon</i> redonda (RIVAS NETO, 2011, p. 310).....	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
 CAPÍTULO 1 - A DIVINAÇÃO DE IFÁ E A CONCEPÇÃO DE RIQUEZA	
ENTRE OS IORUBÁS.....	16
1.1 Aspectos históricos e políticos.....	16
1.2 Aspectos culturais.....	21
1.3 Ifá.....	30
1.3.1 A divinação do Ifá.....	31
1.3.2 Métodos no Ifá.....	34
1.4 A concepção de riqueza nos poema de Ifá.....	39
1.4.1 A concepção de riqueza entre os iorubás.....	39
1.4.2 Os poemas de Ifá: linguagem simbólica.....	41
1.4.3 Aspectos comuns aos poemas de Ifá.....	55
1.5 Conclusão.....	58
 CAPÍTULO 2 - A VINDA DO IFÁ PARA O BRASIL E SUAS	
TRANSFORMAÇÕES NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	60
2.1 A travessia do Atlântico.....	61
2.2 O surgimento do candomblé na Bahia e a divinação de Ifá.....	66
2.3 O Ifá nas religiões afro-brasileiras.....	72
2.3.1 O Ifá no Brasil.....	72
2.3.2 Os babalawôs no Brasil.....	78
2.3.3 Métodos oraculares de Ifá no Brasil.....	81
2.4 A relação entre o Ifá e o jogo de búzios no Brasil.....	90
2.4.1 O jogo de búzios.....	90
2.4.2 O declínio do Ifá e o crescimento do jogo de búzios.....	94
2.4.3 Poemas de Ifá e sua utilização no jogo de búzios e nas religiões afro-brasileiras.....	98
2.5 Ressignificações do Ifá no Brasil.....	102
2.6 Conclusão.....	107
 CAPÍTULO 3 - A CONCEPÇÃO DE RIQUEZA DO IFÁ NO BRASIL E NAS	

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	109
3.1 Riqueza no jogo de Ifá no Brasil.....	110
3.1.1 Sentidos de riqueza no Ifá brasileiro.....	110
3.2 Mitos sobre riqueza em publicações brasileiras.....	114
3.2.1 A riqueza no interior da abóbora.....	116
3.2.2 Valor moral da riqueza.....	124
3.3 A influência da concepção de riqueza do Ifá nas religiões afro-brasileiras.....	127
3.3.1 Mitos de Ifá ritualizados.....	127
3.3.2 Intervenção ritual nas dificuldades financeiras: função curativa dos ritos no candomblé e na umbanda.....	141
3.3.3 Socialização nas religiões afro-brasileiras: função integradora.....	146
3.3.4 Socialização na umbanda.....	148
3.3.5 Socialização no candomblé.....	153
3.4 Conclusão.....	156
 CONCLUSÃO.....	 157
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 163
 ANEXOS.....	 172

INTRODUÇÃO

Esse trabalho teve início a partir de um questionamento sobre a presença da mitologia iorubá nas religiões afro-brasileiras, em especial, nos rituais. Partindo dessa reflexão, nos aproximamos do sistema divinatório de Ifá e seus mitos. E, percebemos a sua centralidade na produção e preservação dessa mitologia. O Ifá é um sistema divinatório praticado por sacerdotes chamados babalawôs (adivinhos) entre os iorubás, localizados no atual Benin e Nigéria na África ocidental. Ele é constituído pelos odus, que consistem em signos norteadores do Ifá. Diz-se que, se considerarmos o Ifá uma história (mítica), os odus são os capítulos. Existem dezesseis odu principais e duzentos e quarenta odus menores, somando ao todo duzentos e quarenta e seis. Cada um deles expressa um sentido mitológico e associa-se com determinadas divindades. Por meio do Ifá, o iorubanos contam a história do mundo. Além disso, por meio do jogo divinatório de Ifá, os babalawôs (adivinhos) conseguem intervir no destino das pessoas. Isso é realizado pelo próprio aconselhamento, como também pela prescrição de ebós (oferendas), que devem ser realizadas para que a pessoa consiga a resolução do problema, pelo qual está passando e tenha um bom destino (caminho).

Os poemas de Ifá são transmitidos pelos babalawôs (sacerdotes de Ifá), por meio da oralidade, ou seja, pela fala, e mais do que isso, por meio da experiência. Esses poemas se referem ao contexto social iorubano, baseado na vida em clãs ou linhagens. Eles apontam para a importância da agricultura e da criação de animais, como forma de subsistência, dentro de uma estrutura familiar. Além disso, constatamos também, a importância atribuída aos deuses e aos ancestrais (mortos), viventes no orun, a realidade sobrenatural, que está intimamente ligada ao mundo natural e social, denominado aiyê. Os iorubás concebem essas duas realidades como indissociáveis e acreditam que todas as coisas que existem no ayiê, já existiam antes no orun. Desse modo, o aiyê é uma correspondência do orun. (BASCOT, 1969, p. 115; SANTOS, 2002, p. 54).

Estamos considerando o Ifá como um sistema simbólico, a partir do que Geertz definiu como modelo que funciona como “fonte de informação” para a instituição dos processos sociais e psicológicos que modelam o comportamento público e que ao mesmo tempo, são definidos por essa realidade social e psicológica (GEERTZ, 2012, p. 68-69). Portanto, os sistemas simbólicos estão ancorados na realidade social, que os determina. Assim, sendo as religiões afro-brasileiras “misturadas”, surgiu um questionamento, qual seria a influência específica do

Ifá nas religiões afro-brasileiras, considerando que o contexto social brasileiro é diferente do contexto social iorubano?

Escolhemos, então, um tema para aprofundar, a riqueza, entendida como aspecto material da existência, ou seja, relacionada à posse ou falta de dinheiro. Logo, percebemos uma relação desse tema com o odu Obará-meji, o sétimo odú de Ifá. Mas revisando os mitos em coletâneas como *Ifá Divination Poetry*, de Wande Abimbola (1977) e *The Sacred Ifá Oracle*, de Afolabi Epega e Philip John Neymark (1995), constatamos que os diversos temas da vida humana retratados no Ifá, como riqueza, saúde, amor, espiritualidade, vida e morte estão misturados em todos os odus. Desse modo, a riqueza está mais concentrada em Obará-meji, mas aparece também em outros odus como Ogbe-meji (primeiro odu), Odi-meji (quarto odu), Oxé-meji (décimo quinto odu) e outros. Do mesmo modo, esses odus apresentam também, além da riqueza, alguns daqueles outros temas mencionados acima.

Estudos históricos realizados por Alberto da Costa e Silva (1992, p. 435-436; 515) e Mary Del Priore e Renato Pinto Venâncio (2004, p. 2) corroboram o que encontramos nos mitos, pois afirmam que os iorubás se organizavam em linhagens ou aldeias. Eles afirmam, ainda, que uma linhagem grande e coesa significa riqueza, pois, os alimentos produzidos nas plantações são garantidos a medida que existem bastante pessoas trabalhando. O mesmo é apontado por Abimbola (1977, p. 41). Essa valorização das linhagens se explica também pelo fato de que as condições climáticas eram muito desfavoráveis, tanto que a fome se configurava como uma ameaça constante. Além disso, o iorubanos enfrentavam, com frequência, pestes e doenças (PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 2). Essa estrutura social foi modificada com o colonialismo inglês nessa região, a partir do século XIX, com consequências profundas na sociedade e um início de urbanização, que se intensifica a partir da década de 1960 (SALAMI, 1999, p. 15), com o fim desse colonialismo. Além disso, as crenças iorubanas se depararam com a presença de missionários presbiterianos (CARNEIRO, 2008, p. 128-129), maçons e outros (CASTILLO, 2010, p. 71). Todavia, muitos aspectos religiosos e sociais iorubás antigos parecem ter sido mantidos até os dias atuais (SALAMI, 1999, p. 26), sendo referidos pelo termo religião tradicional iorubá (2011, p. 18), pois se referem a práticas consideradas antigas, muitas vezes, desconhecidas pelas pessoas mais novas.

Para a religião tradicional iorubá, o universo consiste em uma rede dinâmica de forças que são transmitidas entre o orun e o aiyê, envolvendo tanto as pessoas e a natureza, como as divindades e os ancestrais. Denominada axé, essa força propulsora é responsável pela vida no aiyê (SALAMI, 1999, p. 41). Quando esse sistema de forças está em equilíbrio a vida transcorre

em harmonia em todos os aspectos. Quando há uma desarmonia, ocorrem problemas como doenças, fome, morte pré-matura, falta de dinheiro, falta de amor. Esses problemas são resolvidos, principalmente por meio de oferendas, entendidas como forma de restituir ao mundo sobrenatural as forças necessárias à manutenção da vida no aiyê. As oferendas atuam, sobretudo, por meio de simbolismos (SANTOS, 2002, p. 223-224). Portanto, a falta de dinheiro, a fome e outros problemas semelhantes são atribuídos tanto a uma desarmonia com o mundo sobrenatural, como a uma dificuldade de se organizar socialmente para garantir a sobrevivência do grupo. Segundo Geertz (2012, p. 79), o sofrimento, entendido como um mal, desafia o homem a acreditar que a vida tenha uma coerência moral e uma regularidade empírica. “A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação por meio de símbolos de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana”. Assim, investigamos no primeiro capítulo, como os iorubanos formulam a concepção de riqueza em relação ao aspecto espiritual e ao aspecto social. Além disso, procuramos compreender como essa concepção se expressa nos mitos de Ifá sobre riqueza.

No segundo capítulo, falamos sobre a vinda dos iorubás para o Brasil e como suas crenças e rituais, expressas no sistema oracular do Ifá, foram se reconfigurando nas religiões afro-brasileiras. Quando os iorubás vêm para o Brasil, por meio do tráfico de escravos, eles se veem apartados de sua cultura, de sua terra natal. Desde o momento de embarque, até aportarem do outro lado do Atlântico, se deparam com africanos de outras regiões, que falam outras línguas e possuem outras crenças e costumes, e, diferentemente da África, onde viviam restritos a um único grupo social, são obrigados a se relacionar com pessoas de outras procedências. No Brasil, os iorubás se deparam também com outros povos e culturas, como os índios brasileiros e os europeus. Nesse sentido, suas crenças e ritos se reconstituem, misturando-se com outras tradições religiosas, dentro de um novo contexto social. Originam-se, assim, as diversas religiões afro-brasileiras. Dentre elas, optamos por focar nosso estudo na umbanda e no candomblé, tanto pela abrangência das mesmas, como pelo fato de que os jogos oraculares estão presentes, de forma mais expressiva, nessas religiões. Enquanto a umbanda adota como estratégia a junção de diversos elementos religiosos (indígenas brasileiros, africanos, kardecistas e católicos) e adere ao discurso social dominante, marcado pelo racionalismo, o candomblé – principalmente na cidade de Salvador - faz resistência, defende uma suposta pureza e se volta para as suas origens africanas, mesmo havendo nele também a presença de outras influências. Esse processo que tem início no começo do século XX, com Nina Rodrigues,

foi denominado de reafricanização. Ele foi liderado, sobretudo, por sacerdotes e sacerdotisas de terreiros considerados tradicionais da cidade de Salvador, que têm ao seu lado antropólogos, que defendem em suas pesquisas - realizadas nesses terreiros - essa suposta pureza nagô (iorubá). Os cultos da região sudeste, por sua vez, denominados macumbas, os quais originaram a umbanda, são tidos como “ímpuros”, misturados e infiéis às tradições africanas. Procuramos refletir sobre quais seriam as razões que levaram a esse tipo de reação e quais os resultados que esse movimento produziu. De modo geral, o que podemos afirmar é que a defesa da africanidade nas religiões afro-brasileiras encontra diversos entraves e que tanto o candomblé, como a umbanda, se valeram de diferentes estratégias com os mesmos objetivos: afirmar sua identidade religiosa e ao mesmo tempo, incorporar-se na realidade social brasileira. A umbanda o fez, valendo-se do sincretismo, o candomblé o fez, negando o sincretismo.

O oráculo de Ifá, enquanto pilar da mitologia iorubá, foi, juntamente com todos os outros elementos dessas práticas religiosas, tido como feitiçaria e acontecia as escondidas. Possivelmente esse seja o principal motivo que contribuiu para que ele fosse diminuindo no Brasil, até quase se extinguir, pois ele estava vinculado a uma cultura que era combatida socialmente tanto durante o período colonial, como no período republicano, quando os sacerdotes de Ifá, considerados magos e feiticeiros, passaram a ser perseguidos pela polícia (DANTAS, 1988, p. 31). Portanto, assumir essa prática no Brasil não era algo simples. Um outro motivo que parece ter contribuído para o seu declínio foi o poder assumido pelas mulheres no comando dos terreiros. Como o Ifá é um jogo estritamente masculino e o poder religioso do candomblé estava nas mãos das sacerdotisas, elas se apropriaram da divinação. No caso, a divinação por meio do jogo de búzios e não a de Ifá, considerada mais tradicional entre os iorubás, e mais impermeável à entrada das mulheres. Desse modo, popularizou-se o jogo de búzios no Brasil, oriundo do jogo de búzios iorubano. Porém, o jogo de búzios não só assumiu o lugar da divinação de Ifá nas religiões afro-brasileiras, como se apropriou de alguns de seus elementos. Tal fato não é discutido pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras.

Apesar de alguns autores como Reginaldo Prandi (1994, p. 130;134) e Lisa Earl Castillo (2010; p. 115-116) afirmarem que os últimos babalawôs (sacerdotes de Ifá) pertenciam aos terreiros considerados tradicionais de Salvador e já morreram, sem ter deixado sucessores, encontramos relatos da prática da divinação de Ifá nos estados de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, esses últimos, pertencentes à região sudeste, considerada “pátria da macumba”, dos cultos degenerados. Julio Braga (1988, p. 31) sugere que na cidade do Rio de Janeiro tenha existido, inclusive, uma sociedade secreta de babalawôs. Concomitantemente,

alguns eluôs (adivinhos do jogo de búzios) se consagraram naqueles terreiros de candomblé de Salvador considerados tradicionais, fiéis às tradições africanas, como é o caso de Agenor Miranda Rocha (2009), muito respeitado nessas casas. Tal fato sugere que o sincretismo religioso não inviabiliza as práticas africanas nas religiões afro-brasileiras, talvez, ocorra justamente o inverso: os cultos sincréticos possibilitam a manutenção de crenças, valores e práticas rituais. Isso parece ser possível, em geral, graças ao processo de ressignificação, no qual alguns elementos são abandonados, outros incorporados.

Em relação aos mitos de Ifá, houve nas religiões afro-brasileiras, uma dissolução, de modo que eles se encontram dispersos e fragmentados, podendo ser associados a alguns ritos específicos. Além disso, no Brasil, eles aparecem vinculados aos orixás e não aos odus, conforme se observa nas coletâneas de mitos de Prandi (2001), *Mitologia dos Orixás* e de Pierre Verger (1989), *Lendas dos Orixás*. Um outro fato que se observa é que muitos mitos de Ifá foram incorporados ao jogo de búzios.

Sobre a riqueza, nas poucas publicações brasileiras que encontramos, ela continua associada ao odu Obará-meji, bem como alguns outros odus, como Ogbe-meji, Oyeku-meji, Odimeji, Oxé-meji. Mas, grande parte dos mitos sobre riqueza no Brasil são atribuídos ao odu Obará, conforme apresentaremos no terceiro capítulo. Em decorrência do contexto social brasileiro ser bastante diferente do africano, no Brasil, ocorrem mudanças em relação à concepção de riqueza. Ela é uma das questões mais recorrentes nos terreiros e nos jogos divinatórios, demonstrando que assim como na África, é uma questão pertinente no Brasil. Analisamos no terceiro capítulo, se no Brasil, a riqueza também está atrelada ao aspecto sobrenatural e de que modo isso acontece no Ifá e nas religiões afro-brasileiras. Examinamos também se é possível delinear influências iorubás na concepção de riqueza das religiões afro-brasileiras, ou, ao menos, se é possível traçar semelhanças entre elas. Com relação à vinculação iorubana entre riqueza e processo de socialização, procuramos averiguar se existe alguma correspondência dessa vinculação nas religiões afro-brasileiras. Isso porque, diferentemente da África, onde uma religião era compartilhada por toda uma aldeia, no Brasil, temos uma sociedade plural e um estado laico, de modo que as crenças iorubás ficam circunscritas ao espaço religioso dos terreiros.

Em relação à acentuação, optamos por escrever no primeiro capítulo, os termos de origem iorubá com a acentuação dessa língua e em *itálico*, denotando sua origem africana. Nos demais capítulos, escrevemos os termos conforme eles são utilizados nas religiões afro-brasileiras, ou seja, com menos acentos e sem *itálico*. Acreditamos ser importante reconhecer

sua origem africana, mas também consideramos importante validar que eles foram incorporados às religiões afro-brasileiras e mesmo à cultura brasileira, de forma extensiva. É o que acontece, por exemplo, com os nomes dos orixás. Se eles são usados no Brasil, tendo sido adaptados à nossa língua, não há razões para se referir a eles em iorubá, quando o assunto são as religiões afro-brasileiras.

CAPÍTULO 1 - A DIVINAÇÃO DE IFÁ E A CONCEPÇÃO DE RIQUEZA ENTRE OS IORUBÁS

No presente capítulo, são abordados inicialmente alguns aspectos históricos, políticos e culturais da África ocidental, região de origem dos iorubás. As sociedades iorubás se localizam na região atualmente chamada Nigéria e Benin. Na sequência, falamos sobre os temas da oralidade e dos mitos (*itan*), uma vez que a divinação de *Ifá* está inserida nesse contexto, pois o *Ifá* é composto por um amplo conjunto de poemas¹ (mitos), que são memorizados pelos sacerdotes e transmitidos oralmente. Eles veiculam os valores sociais, morais e religiosos dos iorubás. Essa contextualização inicial tem como objetivo favorecer a compreensão do sentido de riqueza expresso no *Ifá*. Para eles, a noção de riqueza depende do equilíbrio de forças entre o *ayiê* (mundo dos homens) e o *orún* (mundo dos ancestrais). A riqueza material é compreendida como decorrente desse equilíbrio, concebendo-se que não existe separação entre espiritualidade e materialidade. Além disso, riqueza material está relacionada com socialização, pois, uma linhagem (família) grande e coesa possibilita maior estabilidade nas condições materiais de existência. São apresentados os métodos oraculares *òpèlè-Ifá* e *opon-Ifá* e três poemas que tratam sobre a questão da riqueza. Esses poemas foram analisados em seus aspectos específicos, buscando compreender sua simbologia e sua relação com o contexto histórico e cultural iorubá e em seus aspectos gerais: função do adivinho, consulente e oferendas.

1.1 Aspectos históricos e políticos

A África ocidental compreende a região oeste do continente africano, onde se localizam atualmente os seguintes países: Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau, Guiné, Serra Leoa, Libéria, Gana, Togo, Nigéria e parte sul dos países Mali e Níger.

¹ Utiliza-se, nos estudos antropológicos, o termo poema para se referir a esses textos orais, uma vez que eles apresentam uma organização em versos com repetições, aliterações e rimas (ABIMBOLA, 1977, p. 24-25). Mas eles podem ser chamados também por mitos. No Brasil, esses textos quase não são utilizados e quando o são, apresentam tamanho reduzido e estruturas mais simples (BRAGA, 1988, p.33).

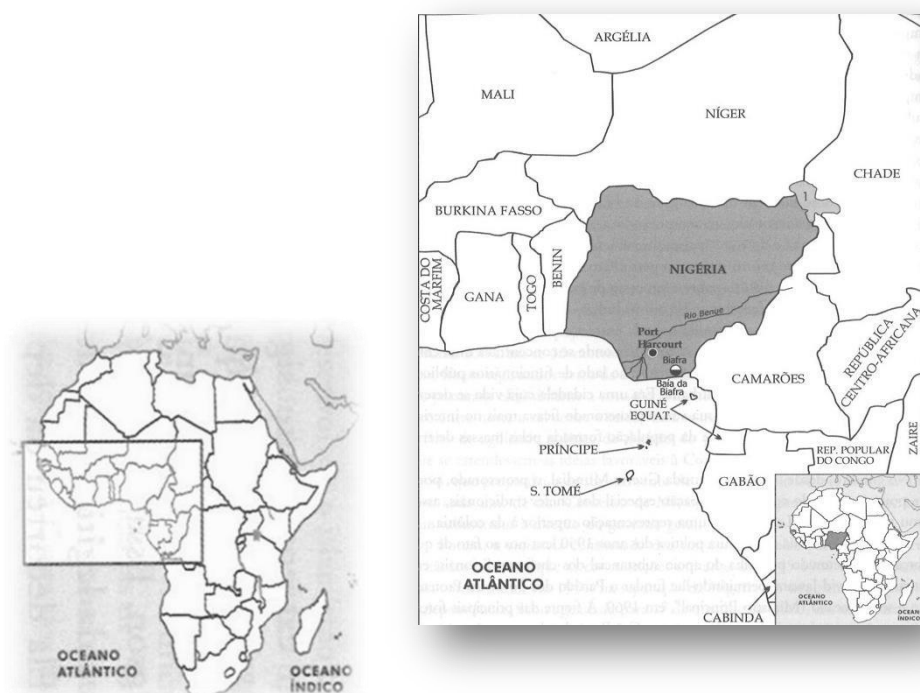


Figura 01 - Mapa África ocidental (HERNANDEZ, 2008, p. 114; 200). Os iorubás vivem onde atualmente se localizam Benin e Nigéria, principalmente na região sudoeste da Nigéria.

A maior parte do que se sabe sobre essa região, assim como o restante da região subsaariana (localizada abaixo do Saara), provem de fontes orais, da arqueologia, além dos escritos feitos por mulçumanos a partir do século IX e mais tarde, pelos europeus. Se toda narrativa histórica é uma aproximação hipotética, isso é ainda mais notável quando se fala em história da África (COSTA E SILVA, 1992, p. 4).

A África subsaariana caracterizou-se pelo isolamento, propiciado, principalmente pela desertificação do Saara, que iniciou-se em 2000 a.C. Por ali não passaram as grandes rotas comerciais como acontecia nas margens do Mar Mediterrâneo. Mas, não só o deserto era uma barreira, como os rios, em sua maioria, eram rentes ao oceano, nessa região, de modo que somente o Rio Níger penetrava continente a dentro. Por isso, os contatos com culturas de outros continentes foram esporádicos e superficiais até a pouco tempo atrás (COSTA E SILVA, 1992, p. 18-19). Estima-se que os povos da África ocidental conheciam o ferro e a agricultura desde a Antiguidade. Devido às adversidades climáticas e à desertificação do Saara, a partir de 2000 a.C., os grupos nessa região viviam deslocando-se de forma dispersa pela savana em busca de planícies inundáveis e colinas, onde podiam plantar e se proteger de animais ferozes (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 2). A partir do século I (d.C.), com o crescimento populacional e o desenvolvimento de técnicas como os sistemas de utilização rotativa da terra, as sociedades

começaram a se fixar em pequenas vilas. Na região da Nigéria (assim como em outras regiões) a fixação foi maior, em virtude das condições climáticas favoráveis (possivelmente em virtude da bacia de rios formada pelo Niger, que tornava a terra úmida), de modo que a densidade demográfica era alta (COSTA E SILVA, 1992, p. 20-21).

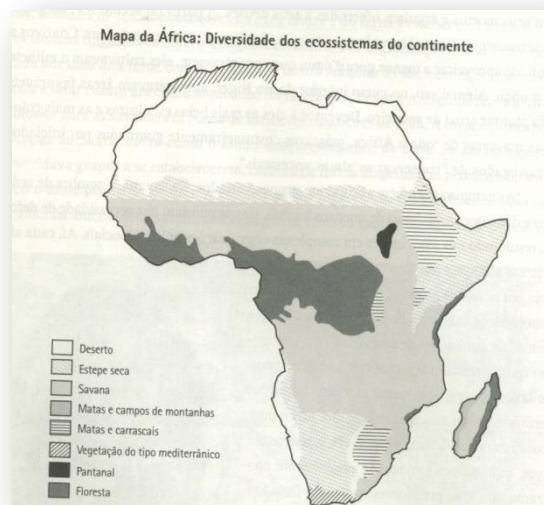


Figura 02 - Vegetação da África ocidental (savana e floresta) (COSTA E SILVA, 1996, p. 9 APUD PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 4)

Portanto, as sociedades iorubanas, e suas vizinhas, surgiram no início do primeiro milênio d.C. Consistiam em aldeias formadas por laços familiares e, apesar de possuírem uma certa organização social², eram sociedades “sem capital urbana ou governo centralizado, com pouco território e pouca gente” (COSTA E SILVA, 1992, p. 435). Sendo assim, elas são referidas, nesse trabalho, pelos termos sociedades ou aldeias.

Cada aldeia era organizada de forma concêntrica. No centro, ficavam as casas e era ali que acontecia o comércio, ao redor tinha as plantações permanentes, depois as plantações sazonais e nas bordas, o mato. Entre uma aldeia e outra havia, geralmente, uma vegetação baixa e a presença de animais (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 3). Em geral, o que garantia a

² O termo estado (e mini-estado), apesar de amplamente utilizado na literatura, inclusive, pelo historiador Costa e Silva (1992, p.135), não parece ser o mais apropriado, por ter surgido na Europa durante o século XVIII, portanto, em um contexto político bastante diferente da África nesse período histórico (1º milênio d.C.).

unidade de uma aldeia era a crença em um ancestral mítico comum (divindade)³. Desse modo, a função de chefe (chamado pelos iorubás de *oba*) era muito mais simbólica, no caso, um símbolo de unidade, do que um título de poder (COSTA E SILVA, 1992, p. 435).

As funções sociais dividiam-se entre grupos e as funções religiosas, políticas e jurídicas eram atribuídas aos mais velhos. Em muitas aldeias, aqueles que possuíam mais riquezas também podiam ocupar cargos importantes (COSTA e SILVA, 1992, p. 436). Isso porque, as condições climáticas eram adversas e quando vinham as secas não se tinha alimento suficiente. Sem contar as doenças e pragas que acometiam as sociedades africanas, gerando um índice de mortalidade muito alto, em especial na infância. Desse modo, chegar à vida adulta e à velhice já era significativo, conseguir manter a sobrevivência de uma linhagem era considerado um mérito maior ainda. E quanto maior a linhagem, maior o prestígio (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 2).

A terra era abundante, de modo que não existiam conflitos por terra, ela um bem coletivo (COSTA E SILVA, 1992, p. 515). O desafio era conseguir ampliar e manter a população afim de garantir a subsistência⁴. Desse modo, os conflitos aconteciam em relação à posse de mão-de-obra e não em relação à posse de terras. E, o principal mecanismo de ampliar as sociedades era a escravidão doméstica ou familiar, na qual os escravos trabalhavam na agricultura e outras tarefas da casa. Eram em número reduzido e seu papel era engrossar os grupos de trabalho (COSTA E SILVA, 1992, p. 515).

Se essas sociedades mantiveram-se isoladas de outros continentes, elas mantinham contatos entre si, o que acontecia de diversas maneiras. Um grupo podia incorporar outro grupo ou incorporar alguns de seus membros por meio de guerras, fazendo deles seus escravos (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 3). Além disso, diferentes linhagens poderiam se unir voluntariamente (COSTA E SILVA, 1992, p. 435). E algumas profissões, em específico, como os tecelões, ferreiros, lenhadores, couristas, costumavam circular entre diferentes cidades, em busca de conhecimento (HAMPATÉ BÂ, 2000, p. 201). O mesmo acontecia com os *babalawo*, que como será apresentado mais adiante, iam de cidade em cidade, oferecendo consultas oraculares, mas nesse caso, como um meio de ganhar a vida.

³ Exemplos dessas divindades são *Sàngó*, *Òṣàlá*, *Yémánjá*, *Ògún*, que como veremos no segundo capítulo, são cultuados como orixás nas religiões afro-brasileiras. No entanto, um mesmo terreiro cultua diversos orixás e não apenas um ou dois como acontecia entre os iorubás na África.

⁴ Priore e Venâncio (2004, p. 12) relatam que durante esse período na África, um terço dos bebês morriam no primeiro ano de vida. Um número grande também morria até os cinco anos de idade por malária, ausência de leite e ineficiência de práticas medicinais.

Costa e Silva (2002, p. 89-90) afirma que a partir do segundo milênio (século X), essas sociedades foram crescendo e passaram por um processo de diferenciação de classes, hierarquização e concentração de poder político, sendo, então, denominadas cidades⁵, reinos (ou *estados*). Segundo ele (Idem, 1992, p. 437), o crescimento foi desencadeado pela intensificação do comércio. Os chefes passaram a controlar o comércio realizado em seu território, cobrando taxas e oferendas tanto das pessoas que apenas passavam por ali como daquelas que comercializavam. Desse modo, alguns chefes iam ganhando, gradativamente, mais poder. Além do poder temporal, eles tinham também poder espiritual, sendo considerados intermediários entre os homens e os deuses, daí receberem tanto taxas como oferendas. Benin parece ter se constituído como uma cidade centralizada no século XIII (COSTA E SILVA, 1992, p. 515-516).

Há historiadores que afirmam que a formação das cidades pode não ter decorrido do comércio, mas sim de ataques militares vindos da região norte. Esses invasores teriam imposto sobre os autóctones, novas instituições políticas e um novo conceito de rei. Tais fatos, não teriam sido mencionados pelas tradições orais, por ocultação ideológica. Afinal, não seria confortável explicar o surgimento das monarquias divinas a partir da violência e da conquista de invasores. Essa tese se refere às sociedades iorubás, igalas, jucuns, baribas, nupês, mossis-dagombas (COSTA E SILVA, 1992, p. 438).

A escravidão, acompanhando essa mudança política, ganhou novas dimensões e tornou-se a principal forma de enriquecimento de uma cidade. O escravo tornou-se um dos principais bens de capital, juntamente com os rebanhos bovinos e a posse de mulheres.

Consistia em um investimento econômico. “Principal forma de riqueza reprodutiva, o escravo, no continente africano, correspondia à terra na Europa” (COSTA E SILVA, 2002, p. 98-99). Os escravos eram utilizados nas atividades domésticas, agricultura, pecuária e também nos exércitos, a exemplo do que acontecia em Meca, para onde os iorubás faziam peregrinações (COSTA E SILVA, 2002, p. 95). Portanto, o desenvolvimento das cidades ou reinos foi concomitante à ampliação e complexização do sistema de escravidão. As cidades maiores, mais centralizadas e hierarquizadas, foram justamente aquelas que possuíam sistemas escravocratas mais complexos (COSTA E SILVA, 2002, p. 89-90). Apesar da intensificação da escravidão a partir do segundo milênio d.C, tanto no primeiro momento histórico (primeiro milênio) como no segundo momento histórico (segundo milênio), a escravidão consistia na morte social daquele que era escravizado, pois ele era apartado de sua linhagem e de sua cultura. Era obrigado a abandonar o culto aos seus ancestrais e divindades.

⁵ Não é clara na literatura, a data exata dos primeiros reinos (ou cidades) iorubás.

E, morria sem deixar descendentes, pois seus filhos não lhes-pertenciam, pertenciam ao seu amo (COSTA E SILVA, 2002, p. 86).

A organização em aldeias ou cidades (reinos) permaneceu até a pouco tempo, pois o processo de industrialização nas sociedades iorubanas ocorreu somente a partir de 1950 (SALAMI, 2009, p.19; 21). Hernandez (2008, p. 54) estima que o domínio inglês na região da Nigéria e na Costa do Ouro iniciou-se em 1830, quando missionários anglicanos, metodistas, batistas e presbiterianos foram enviados para aquelas sociedades no intuito de evangelizá-las. Segundo ela, em relação à evangelização cristã na África, de modo geral, houve tanto um processo sincrético como a manutenção das práticas tradicionais de forma clandestina, o que parece se manter até os dias de hoje.

Portanto, conforme vimos, o binômio riqueza e pobreza estava intimamente ligado com o aumento ou diminuição das linhagens, de modo que as linhagens maiores tinham maior chance de enriquecer e as menores tendiam a empobrecer, podendo chegar a ser anexadas por outras linhagens por meio do processo de escravidão, que se constituía como o principal mecanismo regulador desse sistema. Esses aspectos (políticos e sociais) serão retomados quando falarmos sobre o *Ifá*. Os poemas de *Ifá*, em especial, aqueles que falam sobre a riqueza-abundância, fazem referência a esses dois contextos de vida da África ocidental, referentes a dois momentos históricos, ou seja, sociedades agrícolas esparsas lutando pela sobrevivência (primeiro milênio) e formação de cidades com uma organização social mais complexa (segundo milênio). No entanto, o número de poemas que falam sobre a escravidão enquanto forma de enriquecimento é pequeno. O enriquecimento aparece nos poemas principalmente vinculado ao sucesso na agricultura ou à posse de objetos como pedras preciosas e contas, que poderiam ser ganhos de presente ou encontrados em algum lugar.

1.2 Aspectos culturais

Para as sociedades da África ocidental e, de um modo geral, para a maioria das sociedades africanas, a linha que divide o mundo das divindades e dos ancestrais do mundo humano é bastante tênue. Os iorubás acreditam que existem duas realidades muito próximas. O mundo das divindades e dos ancestrais, que se chama *orún* e o mundo dos homens, que se chama *àiyé*. O *àiyé* é considerado uma manifestação do *orún* e seu correspondente: qualquer

coisa que existe na Terra já existia antes no *orún* (BASCOM, 1969, p. 115; SANTOS, 2002, p. 54).

Santos (2002, p. 74) define *Ọlrun*, a divindade suprema dos iorubás “como abrangendo todo o espaço e os conteúdos do *àiyé-orún*, transmissor e receptor num permanente ciclo dinâmico dos três princípios que conformam e mantêm ativos o universo e a existência”. *Ọlrun* pode ser entendido na concepção tradicional nagô como “um espaço vasto e ilimitado”. Portanto, a Divindade suprema é definida muito mais enquanto um princípio divino do que como um Ser espiritual individualizado. Também chamada *Olódùmarè*, ela teria encarregado cada uma das 401 de uma tarefa na Terra. Assim, elas vieram do *órún* (existência divina) para o *àiyé* (existência humana) para a criação do mundo em *Ifé* (cidade mítica, relacionada ao território iorubá nigeriano). Essas divindades foram, assim, as primeiras a habitar a Terra⁶. Concluída a formação da Terra, as deidades masculinas e as deidades femininas foram se casando umas com as outras e deram origem aos *governantes divinos*. Depois, *Olódùmarè* e *Òsálá* criaram os homens. Os poemas de *Ifá* contam que *Òsálá* foi quem modelou os corpos dos homens em argila (ABIMBOLA, 1977, p. 5).

Ritualizar faz parte do cotidiano iorubá⁷ e significa uma forma de manter a ligação com o sobrenatural sempre viva. Quando se fala que um objeto, um lugar ou uma pessoa são sacralizados significa que estão investidos de uma força sagrada, de modo que o sagrado “é encarnado”, ou seja, ele é imanente, se concretiza na forma, no corpo, no barro.

“Essa força que os iorubanos chamam *àṣe* (axé) “é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. Ele é o princípio que torna possível o processo vital” (SANTOS, 2002, p. 39).

Quando o *àṣe* está em equilíbrio a vida transcorre em harmonia tanto na natureza, como na vida humana — não tem pestes, secas, nem mortes pré-maturas, não falta alimento, saúde, dinheiro, amigos e família. Mas, quando essas forças, por algum motivo, se desequilibram, começam as desarmonias e os problemas que mais preocupam os iorubás: “*Ikú*

⁶ Santos (2002, p.74-75), afirma que Epega (1931) denominava as divindades de *irúnmalè* e dividia-as em dois grupos, 400 da direita e 200 da esquerda. As da direita seriam chamadas de *òrìṣà*, propriamente dito, e as da esquerda, consideradas mais novas, seriam chamadas *ẹbọra*. As 400 divindades da direita estariam relacionadas com a criação e por isso, simbolizadas pela cor branca (*funfun*).

⁷ Apesar dessas tradições quase não mais existirem na própria Nigéria e Benin, utilizar-se-á o tempo verbal presente, considerando os resquícios dessa cultura naquela região, bem como em outras partes do mundo.

(morte), *Àrún* (doença), *Òfò* (perda), *Èpè* (maldição), *Ègbà* (paralisia), *Òràn* (problema), *Ewòn* (prisão) e *Ese* (aflição)” (ABIMBOLA, 1977, p. 39).

Para ter *àsé* é necessário que os homens tenham uma boa relação tanto com seus ancestrais e divindades, como com a natureza e a sociedade. Isso é alcançado de três maneiras: ter uma “boa cabeça (*Ori*)”, um bom caráter (*Iwá*) e realizar oferendas⁸. Serão explicados esses três aspectos, começando pelo *Ori*. Os iorubás acreditam que cada pessoa, antes de nascer, escolhe uma “cabeça” ou *Ori*, considerado um *òrìṣà* individual, relacionado com o destino. O *Ori* consiste em um certo tipo de pré-destinação. Mas ele é escolhido pela própria pessoa e não pelos deuses, denotando existir livre-arbítrio. Essa possibilidade de fazer escolhas acontece não só no momento da formação do *Ori*, como depois, por toda a vida, de modo que o destino pode sempre ser alterado. Isso acontece por meio das escolhas que a pessoa faz durante a sua vida e por meio da divinação, quando o *babalawo* pode interferir no destino do consulente (ABIMBOLA, 1977, p. 39).

A conduta ética ou caráter (*ìwà*)⁹ é algo muito importante. Independentemente do que foi escolhido no nascimento, uma pessoa deve sempre almejar tornar-se uma pessoa melhor (ABIMBOLA, 1977, p. 40).

O Yoruba acredita que não é suficiente ter uma boa cabeça e oferecer sacrifício. Em adição a estes dois conceitos que tratam da relação do homem com as divindades o homem deve também ter que lutar para melhorar sua relação com os seus companheiros e para fazer isto ele deve melhorar o seu caráter (*ìwà*) dia após dia. Ainda mais que a crença Yoruba de que seja qual for o desenvolvimento de qualquer homem na terra, se ele não tiver um bom *ìwà* ele não realizou nada. (...) O oferecimento de sacrifício não absolve ninguém da obrigação de mostrar um bom caráter para os companheiros porque isto é o desejo de Olódùmarè e dos ancestrais; que os seres humanos devam sustentar os valores morais da sociedade. Esta é a razão pela qual o Yoruba diz: “*ìwà lèsin*” (o bom caráter é a essência da religião) (ABIMBOLA, 1977, p. 40).

A oferenda, por sua vez, consiste na restituição e redistribuição de forças. Os *òrìṣà* deram a vida à humanidade e ajudam a mantê-la. Logo, as pessoas precisam restituir isso de alguma maneira. Se a vida é fundamentada no *àṣe*, o meio de restitui-la é ofertando *àṣe*. Isso

⁸ Optou-se por utilizar o termo oferendas porque sacrifício, apesar de mais utilizado, sugere a ideia de sofrimento. As oferendas para os iorubás, mesmo quando envolvem animais, possuem o sentido de ajuste de forças, restituição de *àsé*, dentro de um contexto de interdependência entre todos os seres animados e inanimados, sem a ideia de que para alcançar o objetivo almejado é preciso que “alguém” sofra. Será retomada mais adiante a definição de Marcel Mauss para esses dois termos.

⁹ Bascom (1991, p. 115) usa o termo *iwá* para se referir a destino

acontece por meio das oferendas, nas quais são oferecidos elementos vegetais, minerais e animais específicos. Acredita-se que o *àṣe* (força) desses elementos é capaz de restituir a força despendida no momento que as pessoas nasceram e por isso, é capaz de mantê-las vivas. “A oferenda-substituto evita a morte prematura, permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade” (SANTOS, 2002, p. 222-223).

Conta um mito que durante a criação do mundo, *Ọbún* (Divindade Suprema) procurava uma matéria para modelar o ser humano. Pediu aos *ẹbọra* (*irúnmalè* mais novos, da esquerda) para que procurassem essa matéria. Depois de trazerem várias coisas que não serviam, eles encontraram a lama, mas ela chorou e derramou lágrimas e nenhum *ẹbọra* quis tirar uma parte dela. Mas *Ikú* (*ẹbọra* associado à morte) apareceu e pegou um pedaço da lama. Levou-a até *Olódùmarè*, que pediu a *Orìsàlá* e *Olúgama* para modelarem-na e depois insuflou seu hálito. *Olódùmarè* determinou que *Ikú* deveria colocar a lama em seu lugar a qualquer momento já que ela lhe-tirou um pedaço e é por isso que *Ikú* (a morte) leva os homens de volta à lama (terra)¹⁰ (SANTOS, 2002, p. 107).

Pode-se compreender essa concepção de mundo e seus atos rituais, fundamentados na movimentação do *àṣe*, a partir dos conceitos de oferenda de Marcel Mauss (2005, p.18). Segundo ele, em sociedades de tradição oral que estudou na Polinésia, Melanésia e América do Norte, fazer oferendas é uma forma de unir almas, de se misturar. Assim, quando uma pessoa oferece algo a outra pessoa, a outro grupo ou a uma divindade, ela está dando uma parte de si. Aquele que recebe, por sua vez, deve retribuir, o que leva a um grande sistema de trocas. Mas a riqueza, segundo ele (Idem, p. 188) é associada com a capacidade de doar e não com o acúmulo - quanto mais alguém presenteia, mais rico é - de modo que ofertar em abundância é um sinal de riqueza moral.

Tal noção, apesar de se referir a estudos nas ilhas do Pacífico e tribos da América do Norte, parece revelar uma característica comum às sociedades de tradição oral, nas quais objetos materiais ganham poderes mágico-religiosos e são usados no sentido de manter a ligação com as divindades, os ancestrais e a natureza. “As trocas de presentes entre os homens (...) incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem “generosos com eles”. A troca de presentes produz a abundância de riquezas (...)” (MAUSS, 2005, p. 204). Assim, quando um iorubá faz oferendas para as suas divindades e para os seus ancestrais, ele está buscando fortalecer e aprofundar a sua relação de amizade com eles e pedindo que o-ajudem

¹⁰ Sobre outros mitos cosmogônicos iorubás, ver Santos (2002).

sempre. Portanto, oferendas, destino e bom caráter fazem parte de uma mesma dinâmica, caracterizada pela interdependência entre indivíduo, realidade social e realidade espiritual.

Os iorubás acreditam em vida após a morte no *órun* e no retorno para o *àiyé*. Mas é durante a vida nesse mundo (*àiyé*) que as pessoas devem realizar as coisas que desejam e é aqui que encontram satisfação, ou seja, a realização não acontece após a morte, mas durante a própria vida (PRANDI, 2005, p. 35). Para renascer a pessoa precisa ser lembrada após sua morte. Mas, para isso, ela precisa ter tido uma boa relação com as pessoas e, se ela tinha uma família grande, a chance de ser lembrada também é maior. Portanto, garantir e fortalecer a linhagem para os iorubás representa não somente a garantia da própria subsistência e a perpetuação dos valores e dos afetos, como assegura a possibilidade do reencarne nas próximas vidas (BASCOM, 1991, p. 73)¹¹.

Alguns autores como Prandi (2005, p. 36) propõem que alguns *òrìṣà* são homens que se tornaram divinos devido à importância que ganharam no mundo dos homens. Por terem ajudado suas comunidades em sucessivas encarnações eles foram sendo cultuados como ancestrais por um número cada vez maior de pessoas, extrapolando suas próprias famílias, sendo cultuados também por outras linhagens. Adquiriram importância tal, que se transformaram em *òrìṣà*. Seria o caso de *Sàngó*, que há muito tempo atrás teria sido um rei e após vidas e vidas ganhando notoriedade pela sua conduta ética tornou-se um *òrìṣà* (Idem, p. 36). Em contrapartida, Santos (2002, p. 103) aponta que, apesar de muitos autores defenderem a possibilidade de um ser humano se transformar em *òrìṣà*, os nagôs da atualidade separam muito claramente as entidades do *orún* em *òrìṣà* e ancestrais (espíritos humanos). De qualquer modo, quando um ancestral torna-se muito importante dentro de uma linhagem, ele deixa de encarnar.

Em geral, cada cidade iorubá cultua uma única divindade, mas é bastante comum manterem relações com divindades vizinhas. Às vezes, uma divindade considerada a principal em uma cidade, aparece como secundária em outra cidade e vice-versa. Em Abomé, são cultuados em segundo plano, as divindades dos povos conquistados (VERGER, 2001, p. 15-16).

Retomando o que foi apresentado até o momento, pode-se perceber que, se por um lado, as linhagens - consideradas tanto laços de consanguinidade como espirituais - são

¹¹ Salami apresenta um estudo sobre a influência dos poemas de Ifá na conduta social os iorubanos. Trata-se de sua tese de doutoramento, na qual ele fez uma extensa pesquisa de campo com *babalawos* nigerianos. A tese foi transformada em livro.

essenciais para a vida do iorubá, um elemento praticamente ontológico da sua existência, por outro lado, por meio das guerras - e também das pestes, secas e doenças - elas estavam sempre se reconfigurando, algumas aumentando, outras diminuindo e algumas se juntando voluntariamente, a fim de sobreviverem. Do ponto de vista econômico¹², quando uma determinada linhagem era “quebrada”, ou seja, quando tinha baixas na população, isso poderia resultar em dificuldades econômicas. Ao contrário, quando uma linhagem aumentava, possivelmente haveria uma melhora das suas condições econômicas. Portanto, essa mudança constante no tamanho das populações de cada sociedade era tanto determinada pelo aspecto econômico, como determinante do mesmo. Existe um poema de *Ifá* que expressa justamente essa relação, o mesmo será apresentado adiante. Quando se fala que as linhagens são consideradas espirituais, isso se deve tanto ao fato de que as pessoas são espíritos que reencarnam, como pelo fato de que elas descendem de uma divindade comum. Como afirma Salami, na mesma direção de Santos e Bascom, citados no início desse subcapítulo:

O pensamento originário Yorubá concebe o universo como uma rede de forças cuja dimensão sensível – o *aye* encontra-se em relação indissociável com outra, supra-sensível – o *orun*. Nesse universo interagem o homem, os seres da natureza, as divindades, demiurgos e ancestrais, havendo profundos vínculos entre cada ser do plano material e seus correspondentes no plano supra-sensível (1999, p. 41).

Neste sentido, ao afirmarmos que riqueza tem a ver com linhagem forte estamos afirmando que ela tem a ver com relações espirituais fortes, o que inclui a relação com a divindade genitora, com os ancestrais (familiares importantes desencarnados, muitos dos quais não encarnam mais), eguns (espíritos de mortos comuns) e pessoas encarnadas (vivas), que também são espíritos. Salami (1999, p. 42), explica que essa ligação com os outros seres espirituais nos dois planos de existência é realizada por meio do *àṣẹ*, o autor pontua exatamente aquelas duas dimensões da vida que estamos enfatizando em relação à riqueza: a social e a espiritual.

Toda manifestação viva pressupõe a presença de uma força vital, valor supremo, determinante do ideal de *viver forte* no plano material e social (...). Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder e seu esgotamento como doença física ou adversidades de toda ordem (...). Axé, força vital,

¹² Estamos utilizando o termo econômico para nos referirmos às condições materiais de existência. Nas sociedades iorubanas mais simples isso se traduziria em termos de condições de sobrevivência. Já nas cidades iorubanas, cuja estrutura social era mais complexa, isso se traduziria em termos de condições de crescimento e desenvolvimento material.

energia que flui nos planos físico, social e espiritual, constitui pois, a força máxima para se atingir um objetivo (...). Se bem administrado aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, aumentando com ele a fertilidade, a prosperidade e a longevidade (...) (SALAMI, 1999, p. 42).

Mas, a dimensão social, é ela mesma espiritual e material, vincula-se tanto ao *orún* como ao *aiyê*. Nesse sentido, ela está associada ao terceiro elemento, o gerado, o procriado, o individualizado, que nasce do encontro entre o masculino e o feminino, representado pela cor preta (o masculino é representado pelo branco e o feminino pelo vermelho). O representante dos *òrìṣà*-filho, ou seja, do elemento procriado, é *Èṣù* (SANTOS, 2002, p. 90-91).

A oralidade

Nas tradições orais, o conhecimento acontece na experiência, ele é vivencial. Não existe separação entre conhecimento espiritual e natural. Portanto, tradição oral significa, ao mesmo tempo, vida iniciática (espiritual) e vida cotidiana (HAMPATÉ BÂ, 2000, p. 169).

Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados (...). Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPATÉ BÂ, 2000, p. 169).

Sobre esse aspecto presente nas tradições orais, Lévi-Strauss (1989, p. 25) afirmou que existe uma noção de totalidade dentro da qual todas as coisas encontram o seu lugar. Ele notou que nestas sociedades (ditas primitivas) todos os detalhes devem ser observados, pois tudo tem que ser incluído. Tradição oral, portanto, é um modo de viver no qual todas as coisas estão intimamente relacionadas e se influenciam mutuamente. Em decorrência disso, segundo Jack Goody¹³ (1995, p. 37-38), existe uma maior flexibilidade nessas tradições, se comparadas com as religiões abramícas (cristianismo, judaísmo e islamismo), pois elas não se baseiam em leis e textos sagrados fixos. Elas são mais regionalizadas: as práticas religiosas estão intimamente relacionadas aos aspectos culturais locais.

¹³ Jack Goody discute em *A domesticação da mente selvagem* (2012), a ideia de que o desenvolvimento e a complexização das sociedades ocorrem concomitantemente ao processo de escrita.

O conhecimento nas tradições orais é baseado nos mitos. São eles que explicam o mundo, fundamentam o modo de viver e oferecem sentido para a existência das pessoas. Segundo Mircea Eliade¹⁴ (2001, p. 36), pode-se considerar os mitos como histórias sagradas e significativas que fornecem modelos para a conduta humana, dando-lhe significado e valor¹⁵.

(...) o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos “Entes Sobrenaturais”, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. (...) Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvelam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexual e cultural (ELIADE, 2001, p. 11).

Os mitos são, portanto, protagonizados pelos deuses e contam sobre o início das coisas, desde os fenômenos da natureza (fogo, vento) até cada ação humana (caçar, plantar). Desta forma, servem como *modelos exemplares*, pois os homens aprendem a fazer as coisas da mesma forma como fizeram os deuses pela primeira vez. Eles são sempre contados pelos sacerdotes, curandeiros (pajés) ou chefes do grupo (ELIADE, 2001, p. 36).

Assim, se o homem moderno se julga resultado de sua história, o homem mítico se considera resultado de sequências de acontecimentos míticos. E, enquanto o homem moderno rememora a sua história, o homem mítico rememora e reatualiza periodicamente sua história mítica, por meio dos ritos (ELIADE, 2001, p. 17-18). Por isso, o tempo é considerado circular,

¹⁴ Esse autor, de origem ocidental, concebe uma separação entre o que denomina sagrado e profano - seus estudos tratam exatamente sobre as manifestações do sagrado no mundo profano. Nesse sentido, não refletem exatamente o caráter de integralidade entre as dimensões espirituais e naturais presentes nas sociedades orais, como os iorubás. De qualquer modo, seus estudos sobre mitos são uma contribuição valiosa para o campo dos estudos das religiões.

¹⁵ O autor defende uma compreensão histórico-religiosa que define os mitos como um fenômeno cultural, e, portanto, considerados verdadeiros e significativos para uma determinada sociedade. Segundo ele, os mitos não podem ser entendidos como fábulas, ficções ou histórias infantis e aberrantes (ELIADE, 2001, p. 7; 9).

porque o passado se atualiza, ou seja, se repete em toda sua intensidade a qualquer momento (ELIADE, 2001, p. 81).

Nesse sentido, a movimentação, distribuição e renovação do *àṣe* entre os iorubás (similar a outras sociedades da África ocidental) se insere dentro de uma determinada visão mítica. Para ter sucesso na agricultura, um iorubá deve fazer o mesmo que fez *Ògún*, quando criou a agricultura. Para ter sucesso nas questões da justiça, deve-se fazer como *Sàngó*, e assim por diante. Lembrando que, em geral, isso envolve também as oferendas. Tanto que a maior parte dos mitos iorubás descreve as oferendas que os *òrìṣà* realizaram e que possibilitaram-nos conseguir aquilo que almejávamos. Portanto, assim como os *òrìṣà* fizeram as oferendas, os homens também devem fazer.

Os mitos, no entanto, não são rígidos. Eles podem ser ressignificados ao longo do tempo. Mudam as demandas sociais, mudam os mitos, para continuarem sempre vivos. Isso porque, eles se constituem a partir de elementos culturais e a cultura é dinâmica. Sendo assim, mito, rito e ethos (modo de viver) interagem entre si de modo dinâmico, dentro de um sistema simbólico religioso. (THEYSEN, 2009, p. 14; 20).

A cultura iorubá é de tradição oral. Isso não significa que não existisse escrita na África no período anterior ao colonialismo. Segundo Diagne (2000, p. 268-269), a maior parte das sociedades africanas possuíam escritas. Mas, diferentemente do que ocorreu com as línguas europeias, como o grego, que diferenciaram língua religiosa de língua profana, elas mantiveram seu sentido religioso. Os iorubás e os povos dos baixos relevos do Daomé, assim como os egípcios, os bambara e os dogons utilizariam a palavra, primeiro, como forma de materializar o pensamento e em segundo, como meio de perpetuar a própria história. Elas utilizavam os hieróglifos, que significam etimologicamente, “poder mágico de invocação” (DIAGNE, 2000, p. 269). Os hieróglifos daomeanos apresentavam três formas: pictograma, que consiste na cópia do objeto; ideograma, que é uma simbolização do objeto, a partir de uma característica; e o fonograma, que representa um som (DIAGNE, 2000, p. 269). Em relação aos iorubás, ela afirma que sua escrita não foi decifrada¹⁵, motivo pelo qual não estaria presente em um quadro de escritas africanas antigas, fornecido pela autora (Idem, p. 273). Mas ela cita a escrita do *Ifá*, feita com traços marcados em uma bandeja com pó, os quais representam os

¹⁵ As escritas bagam e guro (nenhum registro disponível), a escrita “sagrada” ioruba e a escrita gola (ambas indecifradas) são excluídas deste quadro (DIAGNE, 2000, p. 273).

odu (caminhos do destino), dentro do sistema *Ifá*, entre os iorubás, e que será descrito adiante. Dentre os daomeanos (jejes), ter-se-ia o sistema correlato chamado *Fa*, composto pelos *du* (similares aos *odu*), também representados por traços. “Como existe uma quantidade enorme de arranjos, os *du* são combinados num tipo de estratégia mitológica que é também uma técnica grafológica. Pratica -se a adivinhação do *Fa* em toda a costa do Benin” (Idem, p. 273).

Nas sociedades orais, assim como a escrita, a palavra falada é considerada sagrada, pois sua origem é divina e porque ela veicula forças ocultas (HAMPATÉ BÂ, 2000, p. 169). A palavra é considerada um agente ativo da magia, tem o poder de criar, conservar e também de destruir (HAMPATÉ BÂ, 2000, p. 173-174). A palavra é tão importante nas sociedades orais, que a memória é considerada fundamental, uma vez que se constitui no principal meio de perpetuação do conhecimento. Por isso, a maior parte dos textos sagrados e mesmo textos culturais são declamados em forma de música, o que facilita a memorização. Na composição destes textos são utilizados inúmeros dispositivos poéticos como rimas, metáforas, antíteses, aliteraões e repetições, que facilitam a memorização (ONG, 1986, p. 41).

Os *babalawo* são considerados importantes guardiões da tradição iorubana, eles transmitem o conjunto de conhecimentos históricos, religiosos e filosóficos destas sociedades. O corpo literário composto pelos poemas do *Ifá*, dentre eles alguns que serão analisados neste trabalho (relacionados à concepção de riqueza), são transmitidos oralmente, recitados de boca a ouvido. Existem indícios de que nas sociedades secretas de *babalawo* entre os iorubás, como por exemplo, a Sociedade Oshogboni, existia uma escrita secreta, “a qual mais tarde acabou por tornar-se oral”. Essas sociedades secretas influenciavam tanto a cultura como a política (RIVAS NETO, 2011, p. 108).

Retomando a questão da oralidade, Jan Assman (2008, p. 147), afirma que por meio do texto sagrado pronunciado o sacerdote não apenas se refere ao sagrado, mas cria o sagrado. Isso pode ser observado no *Ifá*, pois, ao mesmo tempo que o *babalawo* (sacerdote) “levanta” o destino da pessoa, ou seja, identifica possibilidades e dificuldades, ele também intervém no destino, no sentido de modificá-lo. Essa seria considerada a sua maior contribuição e por isso as pessoas o-procuram. É o chamado *Dá Ifá Fun* (fazer *Ifá* para) (COSTA, 1995, p. 25). E isso só é possível porque se considera que ele é investido deste poder pelas divindades.

1.3 Ifá

1.3.1 A divinação do Ifá

Bascom (1991, p. 5-8), sinaliza para a existência de diversos métodos divinatórios em todo o continente africano, muitos deles semelhantes ao *Ifá*. Segundo Bascom (1991, p.36; 1993, p. 4), o *Ifá* é utilizado pelos iorubás na Nigéria, Benin e Daomé (reino pertencente ao atual Benin); pelos benin edu na Nigéria; pelos fon no Daomé (atual República do Benin), onde é chamado Fá e pelos ewe, no Togo, onde ganha o nome *Afá*. Esses três países vizinhos: Nigéria, Benin e Togo localizam-se na África Ocidental, no Golfo da Guiné.

Não se sabe quando o *Ifá* surgiu. Seus poemas relatam um modo de viver baseado nos laços de parentesco e na agricultura, os quais já eram bastante antigos entre os iorubás. O primeiro relato sobre a utilização do Jogo de *Ifá* é de 1705 e foi realizado por um feitor holandês chamado Bosman (BASCOM, 1991, p. 5). A partir de 1853, dois autores, Tucker e Irving, começaram a pesquisar sobre o tema, abrindo caminho para outros pesquisadores. Apesar da quantidade de estudos, os *babalawo* não forneciam muitas informações sobre o oráculo (BASCOM, 1991, p. 13).

O *Ifá* pode ser praticado com o uso dos *ikin* (nozes de palmeira) em uma tábua, sendo chamado *opon-Ifá* ou pode ser praticado com uma corrente (*òpèlè*), sendo chamado *òpèlè-Ifá*. As nozes do *opon* são retiradas de uma palmeira especial conhecida como *Òpé-Ifá* (palmeira de *Ifá*). Já o *òpèlè*¹⁶, pode ser feito de barbante de algodão com meias nozes do fruto *òpèlè* ou com uma corrente de metal, com meias nozes também de metal (ABIMBOLA, 1977, p. 8-10). Outros métodos como o *merindilogum* (jogo de búzios) e o *corte na areia* são também praticados, mas considerados secundários, diferentemente do Brasil, onde o jogo de búzios predomina. Em Cuba, os dois métodos, *òpèlè* e jogo de búzios, são bastante difundidos (BASCOM, 1993, p. 3-4).

¹⁶ Bascom (1991, p.1) refere também *òpèlè* feito com meias conchas, mas não cita qual concha. Em relação a outras aldeias, ao redor os iorubás, ele descreve uma quantidade enorme de materiais que poderiam ser usados em ambos os métodos como ervilha no *opon* e cabaças, cascas de frutas, caroços de fruta secos, como manga, castanhas e frutos feitos de metal (BASCOM, 1991, p. 2-3).



Figura 03 -¹⁷ Babalawo com Ifá (Bascom, 1991)



Figura 04 - Marcando odu no tabuleiro (Bascom, 1991)

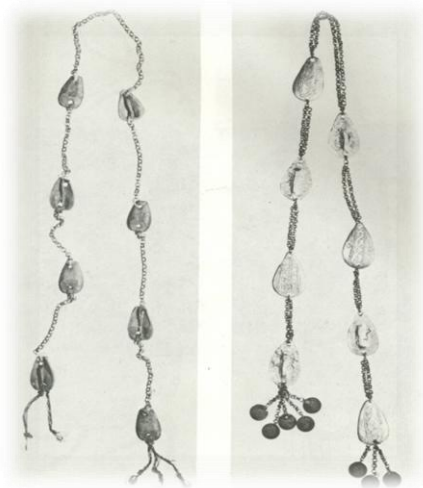


Figura 05 - Òpèlè- Ifá (Bascom, 1991)



Figura 06 - Opon-Ifá (Bascom, 1991)

O método divinatório *Ifá* está relacionado à divindade *Orúnmílá*, também chamada de *Ifá*. Ela é uma das “401 divindades da direita” presentes no panteão iorubá, assim como *Èṣù*, *Òṣàlá*, *Odùduà* (BASCOM, 1991, p. 103-104). Conta um mito que *Orúnmílá* vivia em *Ifé*, numa região chamada *Oke Igeti*, onde passou muitos anos. Lá ele teve 8 filhos. Depois, deixou *Oke* para ir morar em *Adó*, onde ficou até o fim de sua vida. Como *Ifá* esteve ao lado de *Olódumarè* desde o início, ele conhecia os segredos do mundo e dos homens, tinha muita sabedoria e então, passou a organizar a sociedade e ensinar seus discípulos sobre a divinação. Assim como as demais divindades, *Orúnmílá* voltou ao *orún* depois de ter concluído sua tarefa

¹⁷ As ilustrações constam em páginas não numeradas no início da obra de Bascom (1991).

na Terra. Essa volta teria sido motivada por uma desavença entre ele e seu filho mais novo, *Olówò*, que se negava a reverenciá-lo, ao contrário dos outros filhos (ABIMBOLA, 1977, p. 6).

Depois que *Orúnmílá* foi para o *orún*, instaurou-se em *Ifé* um estado de caos. Os rios secaram, as plantas não cresciam mais e os casais não conseguiam mais ter filhos. Então, os 8 filhos de *Orúnmílá* foram até o *orún* tentar convencer seu pai a voltar para o *àiyé*. Quando chegaram lá, viram-no sentado debaixo de uma grande palmeira que possuía 16 copas. *Ifá* não quis voltar com eles, mas entregou a cada um deles 16 nozes da palmeira e lhes - recitou um poema que dizia que quando quisessem ter dinheiro, esposas, filhos ou qualquer outra coisa seria “aquela pessoa” que eles deveriam consultar. Foi assim que ao voltarem para o *àiyé*, os filhos de *Orúnmílá* começaram a utilizar este jogo divinatório das 16 nozes, ou *ikin*, como eram denominadas (ABIMBOLA, 1976, p. 43). “*Orúnmílá* repôs a sua presença na terra com as dezesesseis nozes de palmeira conhecidas como *ikin* e desde então essas dezesesseis nozes de palmeira sagrada tornaram-se o mais importante instrumento de divinação de *Ifá*” (ABIMBOLA, 1977, p. 8). Deste modo, as nozes de *Ifá* representam a ligação entre os homens e *Orúnmílá*. Por meio delas, esta divindade mantém-se presente simbolicamente.

Segundo Abimbola (1977, p. 2) “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”. Vê-se aqui, *Ifá* associado àquela noção de integração presente nas tradições orais, descrita por Hampaté Bâ (2000, p. 169). Daí a afirmação de NEIMARK (1993, p. 21) de que em *Ifá* se entende que o mundo invisível dos ancestrais se associa com o mundo visível da natureza e da cultura humana formando uma realidade orgânica.

Em muitos poemas de *Ifá*, também chamados *itan* ou *ese* (ABIMBOLA, 1976, p. 50), *Orúnmílá* foi consultado pelos demais *òrìṣà* e ancestrais, quando eles estavam com algum problema. O mesmo acontece no mundo dos homens: *Orúnmílá* orienta os homens por meio do oráculo, praticado pelos *babalawo*. O termo *babalawo* significa literalmente “pai dos segredos, dos mistérios”. Eles não somente conhecem os destinos das pessoas, como podem ajudar a corrigi-los (ABIMBOLA, 1977, p. 17).

Ser um *babalawo* é considerado um grande prestígio, mas ao mesmo tempo muita responsabilidade, pois ele lida com questões humanas de toda ordem e é uma referência para as pessoas. Elas os procuram quando precisam tomar uma decisão importante, quando estão passando por problemas sérios, sejam eles financeiros, amorosos ou de saúde. Ele é também consultado em ritos de passagem como nascimento, casamento, cerimônias de nomes, coroação

de reis, rituais fúnebres (ABIMBOLA, 1977 p. 13-19). Daí a afirmação de que “Na sociedade tradicional Yoruba, os sacerdotes de *Ifá* eram os médicos, psiquiatras, historiadores e filósofos da comunidade à qual eles pertenciam (...)” (Idem, p. 16).

O que um *babalawo* vê num jogo, é o destino que a pessoa escolheu para si mesma antes de nascer. Isto porque, conforme afirmou-se anteriormente, os iorubás acreditam que cada pessoa, antes de nascer, escolhe uma “cabeça” ou “*Ori*”, entendido como destino (ABIMBOLA, 1977, p. 39). Além de conhecer qual o destino a pessoa escolheu para si, o *babalawo* descobre qual o problema que ela está passando e que a impede de concretizar este destino, no caso dela ter escolhido um bom caminho. E, caso, o caminho escolhido seja ruim, o *babalawo* ajudará a atenuar o máximo possível as dificuldades para que ela tenha felicidade e boas realizações. Mas ele só faz isso com a ajuda de *Orúnmilà* (*Ifá*). É *Orúnmilà* quem revela através da corrente divinatória (*opelè*), das nozes (*opon*) ou dos búzios, qual o problema da pessoa e o que ela deve fazer para vencê-lo. Depois, ele prescreve a oferenda que deve ser realizada. Por meio da oferenda reestabelece-se o equilíbrio do *àṣe* entre os dois mundos. *Èṣù* é quem leva a oferenda até os *òrìṣà*, voltando com a resposta para a pessoa que está em consulta (Idem, p. 39). Por isso, a afirmação de Santos (2002, p. 166) de que existe uma relação complexa entre *Orúnmilà* e *Èṣù*, ambos são “os mais poderosos aliados e propulsores da existência individualizada”.

Os problemas que aparecem no *Ifá* são universais, eles refletem anseios e necessidades presentes em qualquer cultura. Ao mesmo tempo, revelam particularidades da cultura iorubá. Bascom (1991, p. 73) aponta que o tema mais presente nos poemas de *Ifá* é a morte (*Ikú*), seguida de doença e deficiências. Como vimos antes, as pestes, a fome e as doenças causavam a morte precoce e dificuldades várias (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 2). Portanto, os conhecimentos de *Ifá* têm como substrato as condições sociais dessas sociedades. É a partir delas que eles se constituem e a elas que eles respondem.

1.3.2 Métodos no *Ifá*

O *Ifá* é um sistema oracular matemático composto por 16 signos-símbolos principais chamados *odu*. Cada *odu* se refere a um aspecto da vida humana, possuindo um valor moral e amparado por um sentido mitológico. Para cada *odu* existem muitos poemas, que narram

estórias míticas. Os *odu* podem ser entendidos como *caminhos de Ifá*. (BASCOM, 1969, p. 40).

Cada *odu* é representado por duas figuras, sendo que cada uma delas consiste em uma coluna de quatro sinais. Cada sinal pode ter um (I) ou dois traços (II). Assim, têm-se as 16 figuras principais que formam todos os *odu*:

Tabela 1. Figuras básicas que formam os 256 *odu* (ABIMBOLA, 1977, p. 20-21)

(1) Eji Ogbé	(2) Eji Òyèkú	(3) Eji Ìwórí	(4) Eji Òdí
I	II	II	I
I	II	I	II
I	II	I	II
I	II	II	I
(5) Eji Ìrosún	(6) Eji Òwórín	(7) Eji Óbàrà	(8) Eji Òkànrà
I	II	I	II
I	II	II	II
II	I	II	II
II	I	II	I
(9) Eji Ògúndá	(10) Eji Òsa	(11) Eji Ìká	(12) Eji Òtúrúpón
I	II	II	II
I	I	I	II
I	I	II	I
II	I	II	II
(13) Eji Òturá	(14) Eji Ìrètè	(15) Eji Òsé	(16) Eji Òfún
I	I	I	II
II	I	II	I
I	II	I	II
I	I	II	I

Quando estas figuras acima aparecem duplicadas, isto é, cada linha destas se repetindo igualmente ao lado, tem-se os 16 *odu* principais ou *baba odu* (*odu* pais). E seus nomes têm sempre o prefixo *eji* ou o sufixo *meji*, que significam “duplo”. A seguir, as figuras formadas pelos 16 *odu* principais (ABIMBOLA, 1977, p. 20):

Tabela 2. Os 16 *odu* principais (ABIMBOLA, 1977, p. 21)

(1) Eji Ogbé	(2) Eji Òyèkú	(3) Eji Ìwórí	(4) Eji Òdí
I I	II II	II II	I I
I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II
I I	II II	II II	I I
(5) Eji Ìrosún	(6) Eji Oworin	(7) Eji Óbàrà	(8) Eji Òkanrà
I I	II II	I I	II II
I I	II II	II II	II II
II II	I I	II II	II II
II II	I I	II II	I I
(9) Eji Ògúndá	(10) Eji Òsá	(11) Eji Ìkà	(12) Eji Òtúrupón
I I	II II	II II	II II
I I	I I	I I	II II
I I	I I	II II	I I
II II	I I	II II	II II
(13) Eji Òtúrá	(14) Eji Ìrètè	(15) Eji Òsé	(16) Eji Òfún
I I	I I	I I	II II
II II	I I	II II	I I
I I	II II	I I	II II
I I	I I	II II	I I

Existe uma hierarquia entre os *odu*, os primeiros são mais importantes do que os posteriores e por isso são chamados mais velhos. Assim *Ogbé* é o mais velho de todos, seguido de *Òyèkú*, *Ìwórí*, *Òdí* e os demais, sucessivamente. Ofun seria o mais novo seguindo essa sequência, no entanto, ele é um *odu* muito antigo e teria o mesmo grau de importância que o 8º *odu*, Owonrin (BASCOT, 1991, p. 51-52).

Devido à possibilidade de combinação entre as 16 figuras básicas, tem-se ao todo 256 *odu*. De modo que 16 são os principais ou *baba odu* (*odu* pais) e 240 são os *omo odu* (*odu* filhos). A mesma hierarquia entre os 16 *odu* principais se mantém entre os 240 *odu* seguintes. Assim, do 17º até o 32º têm na fileira da direita, *Ógbé*, o primeiro *odu*. O 17º é *Ógbé-Òyèkú*.

O 18º é *Ógbé-Ìwóri*. Do 33º ao 48º começam com *Ọ̀yèkú* na fileira da direita. O 33º é *Ọ̀yèkúÓgbé*, o 34º é *Ọ̀yèkú-Ìwóri* (ABIMBOLA, 1977, p. 20).

As divindades patronas de um *odu* podem variar de uma região para outra, o que indica a adaptação do *Ifá* às crenças locais. O mesmo acontece em relação às oferendas prescritas, que não são fixas para cada *odu*. Elas variam de uma região para outra e mesmo entre os *babalawo*¹⁸ (BASCUM, 1991, p. 43). Existem, ainda, variações nas figuras básicas de *Ifá*, mas uma determinada sequência parece se repetir na maior parte das listas encontradas. Isso tanto no *opon* como no *opelè* (BASCUM, 1991, p. 23).

O *opon* é considerado o mais antigo e importante pelos iorubás. É utilizado apenas para questões públicas, como a escolha de um rei ou para a divinação do próprio *babalawo* e de seus familiares. As nozes são tiradas de uma palmeira especial chamada *òpè Ifá* (palmeira de *Ifá*) (ABIMBOLA, 1977, p. 9). Utiliza-se um tabuleiro de madeira que tem na parte superior a figura de *Èxù*, que “olha o jogo”, testemunhando tudo o que ali acontece (ABIMBOLA, 1977, p. 13).

No início do dia, antes de iniciar as divinações, o *babalawo* realiza preces e invocações em homenagem a *Ifá*. Ele senta-se em frente ao tabuleiro de madeira. Em toda a bandeja é espalhado um pó branco, chamado *iyerosun*. É sobre ele que o sacerdote marcará as figuras do jogo com os dedos. O pó¹⁹ é feito a partir da ação de cupins na madeira de uma árvore denominada *irosun* (BASCUM, 1991, p. 35). Ele pega as nozes e sopra saliva sobre elas - conforme aponta Santos (2002, p. 41) a saliva é fonte de *àsé*. O *babalawo*, então, realiza uma série de invocações a *Orúnmílá*. Depois, bate com uma sineta ritual chamada *irofa* ou *iróké*, que pode ser de marfim ou madeira talhada, sobre o tabuleiro. Ele segura a parte superior e bate no tabuleiro com a parte de baixo da sineta. Faz preces para os *òrìṣà*, começando por *Èxù* e *Ógun*. Pede a *Orúnmílá* que aceite a oferenda que será realizada, na expectativa de alcançar o desejado. Ele, então, inicia a jogada, segurando as 16 nozes na mão esquerda. Depois, retira as nozes com a mão direita, deixando sobrar apenas uma ou duas na mão esquerda. Se ficar apenas uma, ele faz dois riscos na bandeja (II). Se sobrarem duas, ele faz um risco (I). Se ele retirar todas de uma vez, não restando nenhuma noz na mão esquerda, ele não marca nada. As quatro primeiras marcações formam uma primeira figura. Depois, ele faz mais quatro marcações ao

¹⁸ Para o *odu Óbàrà* na cidade de Ifé, as divindades patronas são *Egbe* (abiku) para menina, *Ifá* para homem e *Wash Head* (cabeça lavada) para ancião. Na cidade de Meko são *Erinlẹ* e *Arẹ*. Na cidade de Oyo, a divindade é *Ọ̀yà* (BASCUM, 1991, p. 45)

¹⁹ O pó apresenta cor amarelada (SALAMI, 1999, p. 364).

lado esquerdo da anterior, formando assim um *odu*. A fileira da direita é considerada mais importante que a da esquerda (ABIMBOLA, 1977, p. 12-14).

O segundo método, o *opelè Ifá*, é mais rápido e utilizado em um número maior de situações. Consiste na manipulação de uma corrente divinatória feita de metal ou barbante de algodão, contendo duas partes. Em cada parte, quatro metades da noz de *opelè*. A corrente fica guardada dentro de uma bolsa chamada *àpò Ifá*, feita de pano ou de couro. Diferentemente dos *ikin*, a corrente pode ser utilizada fora da casa do *babalawo*. Ao iniciar o jogo, ele segura no meio da corrente e lança a corrente no chão no sentido contrário ao do seu corpo. Conforme a posição das sementes ao caírem na superfície, ele risca um ou dois traços, como nas nozes. Se uma semente cai com a parte interna (côncava) para cima, ele faz um traço (I), se ela cai com a parte externa para cima (convexa), ele faz dois traços (II). Sendo oito sementes no total, serão duas figuras paralelas formando um *odu* a cada lançada (ABIMBOLA, 1977, p.11-14).

Os *odu* são iguais nos dois métodos, assim como as divindades associadas a cada um deles e os poemas. Em ambos os métodos, depois de revelado o *odu*, o *babalawo* canta diversos poemas que relatam histórias relativas àquele *odu* e que indicam que o consulente está passando por um problema deste tipo. Quando ele cantar um poema que fale exatamente sobre o problema da pessoa, ela o-avisa (ABIMBOLA, 1977, p. 14). Outros instrumentos também podem ser utilizados para obter detalhes das respostas, como ossos, búzios e pedras (Idem, p. 11-12)

Em relação à oferenda, segundo Abimbola (1977, p. 40), ela é “o meio pelo qual o homem faz as pazes com as divindades e melhora os defeitos inerentes a sua própria pessoa”. Além disso, “(...) o sacrifício é descrito como um meio através do qual o homem usa materiais em troca de sua própria vida”.

Sobre a resolutividade do jogo, temos que:

Do mesmo modo que com outros sistemas de divinação, e até mesmo com a medicina e a ciência ocidentais, o cliente raramente é capaz de decidir se a predição é acurada. Os resultados são comumente conhecidos por algum tempo e mesmo quando o sacrifício é acompanhado por infortúnio, existe sempre a razoável dúvida de que as consequências poderiam haver sido piores caso o sacrifício não tivesse sido realizado (BASCOM, 1991, p. 6970).

Portanto, o que se busca em uma consulta oracular de *Ifá* parece não ser necessariamente a solução efetiva dos problemas, pois sabe-se, que nem sempre isso é possível. Considerando as condições de vida iorubanas que descrevemos no início, qual explicação poderia dar conta do sofrimento ocasionado pela morte prematura de tantas pessoas? Qual

explicação poderia dar conta do fato de existir terra em abundância e, no entanto, ela não dar alimentos? Por isso, a água era considerada a oferenda mais importante e mais auspiciosa para os iorubás (SANTOS, 2002, p. 80), porque na vida cotidiana, eles enfrentavam constantemente períodos de secas, de modo que a água possuía um grande valor. O risco da morte por falta de água era um dado empírico.

Se não é possível resolver completamente os problemas, é possível amenizar os seus efeitos, por meio das oferendas e da conduta social. Ou seja, existe a possibilidade de suportar o sofrimento, dando-lhe um sentido mítico. Trata-se do que Guerriero (2000, p. 1) define sobre os oráculos como “(...) forma de dar conta do aleatório, dar sentido ao fluxo dos acontecimentos e buscar orientação para as ações (...)”. Nesse sentido, o *Ifá* pode ser entendido como um meio de tornar o sofrimento menos doloroso, à medida que oferece novas referências e recursos simbólicos, que permitem lidar com as dificuldades.

Segundo Geertz (2012, p. 79), o sofrimento, entendido como um mal, desafia o homem a acreditar que a vida tenha uma coerência moral e uma regularidade empírica. “A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação por meio de símbolos de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana”.

1.4 A concepção de riqueza nos poemas de *Ifá*

1.4.1 A concepção de riqueza entre os iorubás

Como foi visto anteriormente, as sociedades que praticam o *Ifá*, dentre elas, os iorubás, concebem o mundo dos homens (*àiyé*) como correspondente do mundo das divindades e dos ancestrais (*orún*). E não fazem separação entre vida cotidiana e vida religiosa (SANTOS, 2002, p. 54; BASCOM, 1969, p. 115, SALAMI, 1999, p. 42). Nesse sentido, quando uma família, linhagem ou cidade possuem boas condições materiais de existência, significa que estão em equilíbrio com o mundo divino, que estão fazendo corretamente as oferendas, possuem um bom destino, fazem boas escolhas e têm um bom caráter. Por isso, recebem a proteção das divindades e dos ancestrais e suas terras são fecundas, as mulheres têm bastante filhos e as pessoas têm saúde e vida longa.

Neymark (1993, p.18) afirma que entre os iorubás, o desejo de enriquecer não contradiz os valores espirituais, pois *Ifá* reconhece as coisas boas da vida como benções divinas. Desde que a pessoa esteja em harmonia com o universo e com o seu próprio destino, ela pode fazer a escolha que quiser. Acredita-se que as divindades deram aos homens condições de pensar e refletir por si próprios de modo responsável e todos podem viver uma vida plena e sábia.

Portanto, riqueza na vida material é considerada como decorrente de uma boa condição espiritual, por isso existe a divinação e as oferendas, entendidas como oportunidades que as divindades concederam à humanidade de conseguir o equilíbrio na vida material, bem como outros aspectos. Desse modo, o dinheiro, representado pelo *cawrie* (búzio), utilizado como moeda de troca, é um sinal de equilíbrio tanto na vida social, como na vida espiritual (ABIMBOLA, 1977, p. 39).

Algumas pessoas acabam se destacando nessa habilidade de produzir riquezas materiais e, conseqüentemente, recebem títulos. Como afirmado anteriormente, essa habilidade para ganhar a vida - assim como senioridade e uma boa relação dentro da sociedade - eram requisitos para ocupar cargos importantes, como a de chefe (*oba*) (COSTA E SILVA, 1992, p. 435-436). Vimos anteriormente (nos subcapítulos sobre história e cultura iorubás), a associação entre riqueza e linhagem, ou seja, a associação entre riqueza e socialização. Existe um ditado que diz: “*Bówó bá tán lówó oníwà, á dòsónú*”, que significa “quando o dinheiro de uma boa pessoa acaba, ela se torna insociável” (ABIMBOLA, 1977, p. 41).

Porém, a partir do que os estudos históricos apresentam, como foi descrito no início do capítulo, essas sociedades da África ocidental enfrentavam diversas dificuldades e na verdade, ainda enfrentam. Portanto, falar em riqueza e abundância parece significar nada mais do que condições favoráveis de sobrevivência, de subsistência (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 2). Somente nas cidades grandes, onde houve um processo de centralização do poder, estratificação social e escravagismo, a riqueza possuía o sentido de acúmulo (COSTA E SILVA, 2002, p. 89). Importante ressaltar que, como discutido anteriormente, não eram todas as sociedades que alcançaram esse porte, em geral, até a poucos séculos, a maior parte das sociedades eram aldeias (SALAMI, 2009, p.19; 21).

Ao mesmo tempo que se concebe a centralidade das linhagens enquanto redes sociais e espirituais, as guerras entre aldeias (e/ou cidades) com escravização daqueles que perdem eram frequentes. Desse modo, o respeito pelos laços de parentesco valia apenas dentro da própria aldeia, não incluía outras. Tal perspectiva autorizava reduzir o outro à condição de

sujeitado, de objeto, retirando-se dele aquilo que a princípio, lhe-definiria, os laços de parentesco. Essa questão leva à pergunta: qual a relação entre o oráculo de *Ifá* e a escravidão? Ao mesmo tempo em que ele poderia ser utilizado para ajudar a enriquecer e melhorar as condições de vida de uma sociedade, por outro lado, isso acontecia às custas da escravidão, ou seja, o enriquecimento de uns acontecia às custas do empobrecimento de outros.

1.4.2 Os poemas de *Ifá*: linguagem simbólica

O *Ifá* pode ser considerado um sistema simbólico, a partir do que Geertz definiu como modelo que funciona como “fonte de informação” para a instituição dos processos sociais e psicológicos que modelam o comportamento público e que ao mesmo tempo, são definidos por essa realidade social e psicológica (GEERTZ, 2012, p. 68-69). Do mesmo modo, Berger e Luckman (2012, p. 21) afirmam que as sociedades objetivam o mundo por meio da linguagem, para, em seguida, interiorizarem essa realidade como objetivamente válida, por meio do processo de socialização, em uma dialética constante, na qual exteriorização e interiorização produzem a realidade social. Portanto, os símbolos, ao mesmo tempo que mantêm o tecido cultural e a vida de uma sociedade, são formulados a partir dos valores e anseios desta mesma sociedade. Dessa maneira, pode-se dizer que o *Ifá*, enquanto sistema de símbolos religiosos, reafirma e reproduz valores da sociedade iorubá, ao mesmo tempo que pode transformá-los.

Os símbolos religiosos estabelecem disposições e motivações, ou seja, “tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos e inclinações” que determinam as atividades humanas e a sua qualidade (GEERTZ, 2012, p. 70). E inserem estas disposições religiosas em um contexto cósmico, ou seja, os símbolos religiosos expressam verdades transcendentais (GEERTZ, 2012, p. 72). É nessa perspectiva que as palavras-símbolos dos poemas de *Ifá* estão ancoradas na cultura iorubá, porque se constituem a partir de seus valores e anseios, ao mesmo tempo que determinam sentimentos, disposições e comportamentos.

Um exemplo é o desejo de manter uma boa relação com as divindades e ancestrais e receber suas bençãos. Tal disposição espiritual motiva a realização das oferendas (símbolo religioso), do mesmo modo que esse símbolo religioso promove uma mudança na experiência humana, pois ele pode gerar a sensação de maior proximidade com as divindades, garantindo, assim, bem-estar e satisfação. Também quando se afirma que uma pessoa deve ter um bom caráter e fazer boas escolhas, isso implica que ela deve respeitar a hierarquia social, a qual, por

sua vez, é considerada expressão da hierarquia ancestral, uma vez que a monarquia era considerada divina (COSTA E SILVA, p. 516). Ou seja, a definição do que seja bom caráter ou boas escolhas é determinada por uma estrutura social pré-estabelecida, justificada por uma ordem espiritual. Dialeticamente, ao ter um bom caráter (dentro dessa convenção social) a pessoa estará reforçando a própria estrutura social.

O aspecto simbólico do *Ifá* se traduz na linguagem dos poemas, repleta de metáforas e provérbios. Por isso, é comum os sacerdotes ou os consulentes serem chamados por nomes de animais ou orações longas. O nome utilizado indica alguma característica simbólica em comum com aquele animal. Não encontramos nenhuma explicação ou menção sobre esse aspecto na bibliografia sobre os iorubás ou sobre *Ifá*. Encontramos apenas em Antonacci (2013, p. 124), referência a uma sociedade denominada Xhona, na África do Sul, que utiliza expressões metafóricas que fazem referência a qualidades atribuídas a alguns animais, evidenciando como suas tradições estão vinculadas à natureza. Assim, o poder invencível do chefe é comparado ao do elefante e a versatilidade é associada ao crocodilo, porque ele vive tanto na água como na terra. Metáforas e provérbios que fazem referência às profissões também são muito comuns nos poemas de *Ifá*, como se verá adiante.

Em relação ao tema riqueza, ele está mais presente nos *odu* que possuem o signo *Óbàrà*. Mas pode aparecer também em outros *odu* que não possuem o signo *Óbàrà*, do mesmo modo que nos *odu* relacionados com *Óbàrà* existem outros temas como filhos, adultério e morte. Isso porque, cada *odu* apresenta um tema principal, mas, seus poemas podem incluir outros temas e questões, isso tanto nos *odu meji* como nos *odu* filhos.

Epega e Neymark (1999, p. 26) apontam que existe uma relação entre o *odu Óbàrà-meji* com riqueza, negócios e dificuldades financeiras. Eles explicam que quando este *odu* aparece em um jogo, o consulente tem tendência a comprar impulsivamente e, muitas vezes, se torna vítima de ilusões. O *odu* pode indicar também indecisão e inimigos. Para conseguir prosperar na vida, os filhos deste *odu* precisam “apaciar suas cabeças (*Ori*) de tempos em tempos”. Se eles realizarem as oferendas prescritas, conseguirão identificar quem são os seus inimigos e o que gerou os seus problemas, além de melhorar na sua vida financeira. Abimbola (1977, p. 42-43) também faz menção ao aspecto da riqueza presente no *odu Obarà*: “(...) muitos poemas encontrados em *Óbàrà Méjì*, o sétimo *Odù*, contam a história de um homem que era muito pobre, mas, subitamente tornou-se rico e importante na sociedade”.

A riqueza nos poemas aparece, em geral, simbolizada por legumes (abóbora, pepino, abobrinha, inhame), pedras preciosas, dinheiro, linhagem forte, mulheres, filhos. Como essas coisas são

relativas ao *àiyé*, que é a contraparte feminina do *orún* (poder espiritual masculino), a riqueza material pode ser associada ao poder feminino. Santos (2002, p. 112-113), cita um mito de *Ogbè-Ògúnda*²⁰ que fala sobre o poder feminino das *Iyá -mi* (mãe ancestral) “expresso nos mitos e na prática ritual, necessidade essa que está diretamente em função dos requerimentos de que ela é objeto - abundância de grãos, de inhame, de filhos, de dinheiro, etc”. A relação entre as *Iyá-mi* (mãe ancestral) com a fertilidade e a riqueza também fica clara na passagem que narra um diálogo entre elas e *Olódùmarè* (Divindade suprema). *Iyá-mi* é interrogada por sobre como ela utilizaria os pássaros e o seu poder. Ela responde que “matará aqueles que não a escutarem; que ela dará dinheiro e filhos aos que pedirem...” (Idem, p. 113). Porém, o poder feminino, simbolizado pela terra, só alcança sucesso se ele estiver harmonizado com o poder masculino. Na história, *Orúnmilà* precisa resolver um enigma para garantir a sua própria existência e a dos seres humanos.

Orúnmilà deve conhecer o enigma da fecundação, a relação de ovo com algodão. O ovo, elemento-signo feminino, deve ser “agarrado” pelo algodão, elemento signo-masculino. Resolvido o enigma, “agarrar um ovo no punhado de algodão”, fecundar *Iyá-mi*, estabeleceu relação harmoniosa feminino-masculino que torna possível a continuação da existência (SANTOS, 2002, p. 112).

Portanto, apesar da relação da riqueza com o poder feminino - a terra e a fertilidade, a mulher e a fecundidade - a presença do poder masculino é fundamental. O equilíbrio entre os dois, simbolizado pela unidade *orún-aiyê* é o que garante o equilíbrio na vida econômica. Por isso, encontramos tanto nos estudos históricos e antropológicos sobre os iorubás, como nos mitos, a relação entre riqueza, realidade espiritual e realidade social. Se a unidade entre *orún-aiyê* é a base da cosmovisão iorubá, na concepção de riqueza ela é expressa por meio da concepção de realidade social - central na noção de riqueza – considerada uma manifestação do *orún* no *aiyê*, o que fica evidente em diversos poemas.

Serão apresentados três poemas de *Ifá*, recolhidos em diferentes obras, que expressam a concepção de riqueza entre os iorubás. Os aspectos que foram apresentados sobre a visão de mundo e o modo de viver podem ser identificados nesses poemas. A linguagem dos mesmos é extremamente simbólica e expressa aquela noção de totalidade presente nas tradições orais, de

²⁰ Salami (1999, p. 219- 224) também menciona um outro *ese* (poema) do *odu Ogbé-Ogundá*, que ele colheu com um *babalawo* nigeriano. Nessa obra ele é apresentado na íntegra e analisado, sob o aspecto da conduta social. Faremos mais referências a esses dois *ese* ao longo do trabalho.

modo que cada expressão se refere concomitantemente a diversos fatos e não apenas a um fato circunscrito. Após cada poema serão analisados os temas específicos de cada um deles. E, por fim, será feita uma análise sobre três aspectos comuns a todos os poemas: oferenda, sacerdote e beneficiário (consulente).

Poema 1- *Óbàrà-meji* (ABIMBOLA, 1977, p. 95-97):

Óbàrà, o que você vendeu que o deixou tão rico?
 Somente abóboras.
 O abutre era calvo, não por medo de navalha;
 Píton, o sacerdote de *Ifá* de *Àgbaalè*,
 O ferreiro não quer que a guerra seja eliminada da face da
 terra. Foram os que jogaram *Ifá* para *Eji Óbàrà*, o menorzinho
 entre todos eles, no dia em que eles estavam indo para fazer
 divinação de *Ifá* na casa de *Olofin*, esses três sempre faziam
 divinação de *Ifá* para *Olofin* a cada nove dias.
 Sempre que vinham,
Olofin dava a eles comidas e bebidas, mas,
 um dia,
Olofin pegou quatro abóboras, e
 as abriu.
 Ele colocou o dinheiro dentro de uma
 delas. Ele espalhou contas *ókùn* e *iyùn*,
 dentro de outra. Ele pôs *láràngúnkàn*, a
 roupa dos reis dentro da terceira.
 Ele pôs outras coisas valiosas da cidade de Ifè dentro da quarta.
 Após ele ter terminado sua operação, *Èsù*
 esfregou suas mãos nas marcas criadas pela
 faca na superfície das abóboras, e as marcas
 desapareceram.
 Quando *Óbàrà* e seus amigos chegaram,
Olofin não lhes deu comida como era de seu costume.

Após eles terem descansado por um bom tempo *Olofin* deu uma abóbora para cada um deles.

Os outros três ficaram curiosos sobre o que deveriam fazer com as abóboras.

Eles disseram, *Óbàrà* porque você não fica com todas elas?

E assim foi com todas elas.

Empurraram as abóboras para

Óbàrà. Quando chegou em casa, ele

deu as abóboras para sua esposa, e

lhe pediu que as cozinhasse.

Mas, sua esposa disse:

O que se pode fazer com abóboras?

Ela também as recusou e as deixou para *Óbàrà*.

Quando a fome não permitiu a *Óbàrà*

descansar, ele foi até a cozinha, e colocou um

caldeirão no fogo. Quando ele cortou uma das

abóboras, o dinheiro saiu em grande quantidade.

Quando ele cortou as outras três,

ele achou todas as coisas valiosas que *Olofin* havia colocado dentro delas.

Foi como *Óbàrà* tornou-se um homem rico.

Antes que terminasse um outro período de nove dias, quando

eles tinham combinado de ir de novo à casa de *Olofin*, ele

começou a construir uma casa, e casou-se com uma nova

esposa. Ele comprou um cavalo negro, e também comprou

um cavalo vermelho.

Óbàrà tornou-se um homem famoso em todo o mundo. Ele

começou a dançar, ele começou a regozijar-se, sinos foram

tocados em *Ìpóró*, os tambores *Àràn* foram tocados em

Ìkijà, as baquetas foram aplicadas incessantemente aos

diferentes tipos de tambores, na cidade de *Ìserimogbe*.

Óbàrà começou a louvar seus sacerdotes de *Ifá*, E seus

sacerdotes de *Ifá* louvaram *Ifá*. Ele abriu um pouco a sua

boca, e a canção de *Ifá* lá entrou.

Ele disse que foi exatamente como seus sacerdotes de *Ifá*, empregaram suas boas vozes louvando *Ifá*.

“O abutre é calvo não por causa do medo da navalha, Píton, o sacerdote de *Ifá Àgbâalè*; o ferreiro não quer que a guerra seja eliminada da face da terra. Foram os que jogaram *Ifá* para Eji *Óbàrà*, o menorzinho de todos. No dia em que estavam indo para jogar *Ifá* no palácio de *Olofin*.

Eles não mais puseram *Óbàrà* por último.

Ele estava à frente de todos.

Eji Óbàrà, pegue um cavalo preto,

Eji Óbàrà, pegue um cavalo

vermelho. *Eji Óbàrà*, o que você

vendeu que o fez tão rico? Abóboras.

Antes de iniciarmos a análise do poema, é importante mencionar que o odu *Óbàrà-meji* se relaciona com os seguintes *orisá* : *Oyà* em *Oyo*, *Erinle* e *Are* em *Meko*, *Dangbe* em *Herskovits*, *Woro*, em *Beyioku*. Em *Ifé*, tem-se *Egbe (abiku)* se for menina, *Odu de Ifá*, se for homem e *Cabeça lavada* se for ancião (BASCOM, 1969, p. 22).

O *ese* (poema) conta sobre as visitas que o abutre calvo, Píton, o ferreiro e *Óbàrà* faziam sempre no palácio de um rei, chamado *Olofin* ²¹. Eles lhe-faziam divinação de *Ifá* e eram pagos com bebidas e comidas. Pela descrição, Píton era o divinador e os demais lheauxiliavam. Os nomes dessas pessoas são metafóricos. O primeiro, “abutre calvo”, faz uma referência a um animal (abutre). O segundo, “Píton”, era sacerdote de *Ifá*, o terceiro, um “ferreiro que não quer que a guerra seja eliminada da face da terra”, ou seja, a pessoa é identificada pela sua profissão e seu nome consiste em uma longa oração. Tratam-se dos recursos metafóricos que são utilizados nos poemas de *Ifá* para se referir às pessoas, os quais mencionamos anteriormente (nomes de animais, profissões e orações). Em relação ao ferreiro, a afirmativa de que ele não quer que a guerra acabe faz uma alusão à importância dos ferreiros na confecção de lanças e outros objetos de ferro utilizados como armas. Remete, portanto, à ocorrência constante de guerras.

O poema afirma que *Óbàrà* recebeu divinação, não se menciona que foi feito um jogo para ele, pois os jogos eram sempre feitos para *Olofin* (rei). No entanto, *Óbàrà* recebeu riquezas.

²¹ Os reis aparecem como clientes dos sacerdotes em diversos poemas.

Mas, então, por que se compreendeu que ele recebeu divinação se não foi feito jogo para ele? Se o *Ifá* for entendido como intervenção, traduzida na afirmação *Da Ifá fun*, “fazer *Ifá* para”, conforme mencionado anteriormente, e se for considerado que destino é caminho, então pode-se dizer que *Óbàrà* recebeu destino, pois as riquezas que ganhou lhe-permitiram muitas mudanças em sua vida. Seu caminho (vida) foi retraçado, retificado, mesmo que o jogo não tenha sido feito para ele.

Os três amigos de *Óbàrà* recusaram o presente (abóboras). Somente *Óbàrà* aceitou, e, foi justamente o fato de aceitar, que o fez prosperar. Retomando os estudos de Mauss (2001, p. 67-69), nas tradições orais²², não se pode recusar um presente, é preciso aceitá-lo e mais do que isso, retribuí-lo, pois, as trocas mantêm as pessoas ligadas umas às outras. Isso porque, quando uma pessoa oferta algo a outra pessoa ou a uma divindade, ela está dando uma parte de si mesma, pois a essência do objeto contém a essência de seu dono. “No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas (...)” (MAUSS, 2001, p. 81). “O objetivo é, antes de tudo, moral, o objetivo visa produzir um sentimento amigável entre as duas pessoas em jogo (...)”. Nos sistemas de prestações totais de sociedades orais, estudados por Mauss (2001, p. 115), ele observou que “A obrigação de dar é a essência do potlach”. Mas “a obrigação de receber não é menos constrangedora. Não se tem o direito de recusar um dádiva, de recusar o potlach. Agir assim é manifestar que se tem medo de retribuir (...)” (Idem, p. 121). Isso porque, além de dar e receber, é preciso sempre retribuir. Esse movimento é o que garante a continuação das trocas (Idem, p. 123).

No poema, os três divinadores fazem divinação “em troca” de bebidas e comidas. Nesse dia, os objetos que recebiam pela divinação eram abóboras. No entanto, conforme afirma Mauss, é preciso saber receber e somente *Óbàrà* soube fazê-lo e foi isso o que o tornou tão rico. Mas ele se tornou rico tanto pelas riquezas materiais em si, como pelo valor simbólico espiritual que elas possuem, significado no *àṣe*. “Como toda força, o *àṣe* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos” (SANTOS, 2002, p. 39).

²² Mauss (2001, p. 53-58) estudou sociedades da Melanésia, Polinésia e América do Norte (região noroeste). Observou nelas o que chamou de sistema das prestações totais ou potlatch, que consiste na realização de trocas de dádivas (presentes) entre clãs diferentes. Estamos utilizando esse conceito para o contexto iorubá, onde as trocas ocorrem entre pessoas ou pequenos grupos, entendendo que entre os iorubás as dádivas apresentam a mesma conotação mágico-religiosa.

Em relação à abóbora, ela pode ser entendida como um símbolo de fecundidade. Isso porque, a cor laranja é considerada uma variação do vermelho, que simboliza o poder gerante feminino. O mesmo acontece com a cor amarela, considerada também uma variação do vermelho. O vermelho está relacionado a alguns *orisá* como *Òsun* e *Sàngó*. Segundo Santos (2002, p. 89-90):

(...) o vermelho representa o poder de realização, o *àsé* de gestação, humana, animal, vegetal, mineral; o *àsé* da terra também simbolizado por suas águas que o veiculam. A gestação significa abundância, riqueza. A cor de *Òsun* é o *pupa* ou *pon*, que em *Nàgô*, significa tanto vermelho como amarelo (...). O amarelo é pois uma qualidade do vermelho, um vermelho-claro e benéfico, significando também “está maduro” (SANTOS, 2002, p. 89).

Uma outra característica da abóbora que remete à fecundidade é o seu formato, semelhante a um útero. Para os iorubás, tanto a fecundidade da terra como a fecundidade da mulher eram consideradas essenciais, pois significavam, respectivamente, alimento (terra) e força de trabalho (filhos). Nesse sentido, a abóbora parece ser um símbolo bastante apropriado para expressar a riqueza relacionada ao aspecto feminino. O fato dos objetos valiosos terem sido colocados dentro das abóboras indica que as riquezas estão “guardadas”, “contidas” na agricultura (terra), no feminino, e por que não, na simplicidade, no lugar comum, daí a associação de riqueza com humildade, pois *Óbàrà* foi o único que teve humildade em aceitar o presente. Essa associação entre riqueza e humildade aparece em muitos poemas, do mesmo modo que aparece a relação entre riqueza e paciência, generosidade, justiça, gratidão (SALAMI, 1999, p. 119-226; 237-242; 282-284). Retomaremos isso no terceiro capítulo.

Os *cawries* (búzios), presentes na primeira abóbora, representam dinheiro, pois essas conchas eram usadas como moeda de troca pelos iorubás. As contas, encontradas no interior da segunda abóbora, também possuem muito valor e eram usadas como moedas de troca em algumas regiões. Além disso, eram um produto que a África exportava para outros países. As roupas de reis, encontradas dentro da terceira abóbora parecem indicar o poder mágico-simbólico dos reis. Após receber essas riquezas, *Óbàrà* construiu uma casa e casou-se com mais uma esposa. Isto porque, ter casa e um número cada vez maior de esposas são realizações almejadas pelos iorubanos. Representam segurança material, porque quanto mais esposas, mais filhos e quanto mais filhos, mais pessoas trabalhando e gerando riquezas para a linhagem. E representam status, pois quem possui uma linhagem grande e boas condições materiais de existência, é considerado bem sucedido espiritualmente (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 2).

Daí a afirmação “*Óbàrà* tornou-se um homem famoso em todo o mundo”. Encontra-se nesse poema, uma referência à segunda parte daquela relação dialética: linhagem grande propicia riqueza e **riqueza propicia linhagem grande**. Pois nos estudos antropológicos e históricos, aparece sempre a primeira parte da relação “linhagem grande propicia riqueza”. Aqui, encontra-se “riqueza propicia linhagem grande”.

Os cavalos que *Óbàrà* comprou podem ser compreendidos também em seu sentido metafórico. Historicamente, assim como o camelo e o ferro, o cavalo proporcionou a expansão dos africanos no ocidente. Em Benin, o cavalo era considerado sinal de prestígio e usado somente pelos reis e pela nobreza nas grandes cerimônias, estando ausente na vida diária (COSTA E SILVA, 1992, p. 517). Sendo assim, a menção ao cavalo nesse poema pode tanto indicar a compra real de cavalos, denotando uma condição econômica favorável, já que provavelmente era um animal caro, como pode também indicar um poder simbólico, já que o cavalo estava associado ao poder dentro das grandes cerimônias da nobreza.

As duas cores de cavalo mencionadas, preto e vermelho também possuem valor simbólico significativo. A cor preta (*dudu*) simboliza o aspecto “gerado” (filho) e também, o oculto, a interioridade, o mistério (SANTOS, 2002, p. 82) e o vermelho (*pupa*), relacionado com o “aspecto gerante feminino” (mulher) simboliza dinamização, poder de realização e de gestação, sendo que gestação significa abundância, riqueza (SANTOS, 2002, p. 89). Desse modo, enriquecer neste poema, pode significar, além de abundância, capacidade de penetrar nos mistérios e poder de realização. É importante lembrar que a capacidade de realizar e concretizar está associada ao *àṣe* (força vital), a qual é muito valorizada pelos iorubás. Portanto, o *àṣe* vermelho aparece associado à riqueza nesse poema tanto no sentido de gestação como poder de dinamização. Ele é simbolizado pelas abóboras e pelo cavalo vermelho. Além desses símbolos a riqueza está presente nas preciosidades encontradas dentro das abóboras (dinheiro, contas, roupas de reis e outras riquezas).

Poema 2 – *Óbàrà- wori* (EPEGA E NEIMARK, 1999, p. 202-203)²³

Orobanta-awuwobi-owu consultou *Ifá* para o mundo no dia em que as
pessoas do

²³ Apresentaremos também no terceiro capítulo, um mito, difundido no Brasil, semelhante a esse no sentido de que orienta as pessoas sobre como se relacionar com o dinheiro. Como veremos, apresenta algumas ressignificações.

Mundo declararam que o dinheiro é a coisa mais importante no mundo. Eles iriam desistir de tudo e continuariam correndo atrás do dinheiro.

Òrúnmìlà disse:

Suas ideias acerca do dinheiro estão corretas e não estão. *Ifá* é o que nós devemos honrar.

Nós deveríamos continuar a adorar a ambos. Dinheiro exalta uma pessoa; dinheiro pode corromper o caráter da pessoa.

Se alguém tem muito apreço pelo dinheiro, seu caráter será corrompido. Bom caráter é a essência da beleza.

Ter dinheiro não quer dizer que a pessoa está isenta de ficar cega, louca, aleijada ou doente.

Vocês podem ser infectados por enfermidades. Vocês deveriam ir e aumentar vossa sabedoria, reajustar vossos pensamentos.

Cultivar o bom caráter, adquirir sabedoria, realizar sacrifício de maneira que vocês possam estar tranquilos.

Eles perguntaram “qual é o sacrifício?”

O sacrifício inclui ratos, peixes, cabritos, uma cabaça de farinha de milho (*ewol*), uma cabaça de *ekuru* e 20.000 búzios.

Eles se recusaram a sacrificar. Insultaram e ridicularizaram os *babalawo* e outros praticantes da medicina tradicional.

Após alguns momentos eles começaram a passar mal. Estavam doentes e tristes e não tiveram ninguém para cuidar deles.

Eles foram morrendo a cada dia. Se defrontaram com problemas físicos e não puderam pedir auxílio aos *babalawo*, nem para os outros. Quando não puderam mais suportar a aflição, foram se desculpar com os *babalawo*. Desde aquele dia, os *babalawo* têm sido sempre tratados com honra no mundo.

Esse poema menciona diretamente dois daqueles três valores considerados essenciais para os iorubás: *Ìwá* (bom caráter) e realização de oferendas. O terceiro seria ter um bom *Ori* (cabeça-destino). O *Ori* não é mencionado diretamente, porém parece estar presente de modo

indireto, quando se fala em buscar sabedoria e reajustar os pensamentos (SANTOS, 2002, p. 222-223).

O poema indica que é necessário que as pessoas tenham uma relação adequada com a riqueza, o dinheiro, o que significa relativizar a sua importância, ou seja, ele não pode ser mais importante do que o próprio *Ifá*, a divindade do destino. Deve-se ter apreço pelo dinheiro, mas não um apreço demasiado. A sabedoria deve ser considerada mais importante do que dinheiro. Além disso, sugere-se que a sabedoria, o bom caráter e a realização das oferendas (sacrifício) podem trazer tranquilidade, enquanto o dinheiro, em si, não a-traria.

Tanto que o dinheiro não impede que a pessoa fique doente, louca ou tenha uma deficiência.

Tem-se aí, aquilo que Geertz (2012, p. 70) sugere sobre os símbolos religiosos, e que citamos anteriormente, quando afirma que eles estabelecem disposições e motivações que determinam as atividades humanas e a sua qualidade. No caso, esse poema determina como um iorubano deve se comportar em relação ao dinheiro, à riqueza. Ele oferece um modelo de conduta a seguir. Aparentemente esse poema faz uma contraposição à ganância e à desigualdade social, apontando valores morais a serem seguidos. Mas, tendo em vista a estrutura social iorubana apresentada anteriormente, ele pode ser compreendido também como um mantenedor do status quo, naquele sentido de reproduzidor das estruturas sociais, discutido por Geertz (2012, p. 68-69). Isso porque, as pessoas comuns não poderiam almejar à riqueza, essa aspiração só era possível à nobreza, considerada mais próxima dos ancestrais divinos, com os quais teria profundos laços de parentesco, uma vez que os *oba* eram considerados descendentes dos *òrìṣà*. De qualquer modo, ele define claramente uma conduta social a ser seguida.

Poema 3 - *Òdí -meji*

O Porteiro Abre o Portão Inteligentemente (ABIMBOLA, 1977, p. 69-70)²⁴

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 a floresta cortar madeira para
a construção, deixe que ele vá a 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

²⁴ Não encontramos nas publicações brasileiras mitos semelhantes a esse. Tal fato parece refletir a ausência de relação entre riqueza e socialização nas religiões afro-brasileiras, conforme discutiremos.

palmeira, foi quem jogou *Ifá* também para aquele que amarra as folhas de palmeira juntas.

No dia 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 a 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.

Antes de iniciarmos a análise do poema, é importante mencionar que o *Òdí-meji* é um odu que se relaciona com diversos orixás, conforme a cidade iorubana. Em *Oyò* ele é atribuído a *Osún*, em *Meko*, à *Òsálà*, *Sàngó* e *Iroko*, em *Ifé* à *Egungun* (pai ancestral), em

Beyioku, ele se relaciona a *Esú* e em *Herskovists*, à *Ibeji* e *Hoho* (desconhecido no Brasil) (BASCUM, 1969, p. 22).

Esse poema não fala exclusivamente em dinheiro, em riqueza material, como os demais. Ele fala sobre dinheiro, mas também sobre ter esposas e proteção contra a morte (preservação da vida) e contra doença. São essas as coisas que o consulente vai pedir ao *babalawo*. Nele, se expressa a noção de totalidade da unidade *orún- àiyé* (BASCUM, 1969, p. 115) na ideia “Nós construímos uma pequena casa, e pedimos a uma divindade que a aceite como sua moradia”. Afirmar que uma “casa” deve ser habitada pelas divindades é afirmar que a relação com o mundo divino deve ser sempre mantida.

Isso porque, o símbolo casa possui muitos significados nesse poema. Na verdade, isso acontece não somente no poema, pois a própria palavra casa (*ile*) é usada em diversas situações pelos iorubás, assumindo, portanto, vários sentidos. Ela pode significar tanto casa como terra. *Ilê* juntamente com *sánmò* (céu) formam o binômio terra-céu que compreende o *àiyé* (SANTOS, 2002, p. 56-57), *ile-orisá* (casa do orixá), é usado para se referir a uma casatemplo e *agbo-ilê* se refere a um conjunto de casas, uma comunidade (SANTOS, 2002, p. 32). Portanto, o termo *ilê*, nesses vários sentidos expressa a ideia de casa. Devido ao processo de correspondência entre todas as coisas, a casa onde se mora, o templo onde se louvam os orixás e a própria terra são expressões simbólicas correspondentes entre si, representam uma mesma ideia em contextos diferentes. Todas elas remetem à ideia de “lugar”, e todo lugar é considerado manifestação do *orún* (SANTOS, 2002, p. 57).

Observa-se no poema aquele recurso de chamar uma pessoa por meio de uma oração. No caso, o nome do divinador é bastante extenso e compreende um conjunto de orações: “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 a floresta cortar madeira para a construção, deixe que ele vá a mata buscar cordas para a construção, e veja por ele mesmo as dificuldades envolvidas nisto. Foi quem jogou *Ifá* (...)”. E, semelhante ao primeiro poema, os nomes das pessoas que estão consultando *Ifá* consistem em metáforas referentes às profissões: cortador de lenhas e amarrador de folhas.

A expressão “no dia que eles estavam vindo do céu para a terra” parece expressar o tempo mítico do início de todas as coisas. Nesse caso, ela remete à vinda das divindades iorubás para a Terra. Isso porque, como foi discutido anteriormente, esses poemas são mitos, que funcionam como modelos exemplares para as ações humanas, conforme a definição de Eliade (2001, p. 36).

Palmeira é símbolo de *Ogun* e também de *Òṣàlá* e *Ifá*. As folhas que brotam de um mesmo ramo ou tronco simbolizam descendência, simbolizam o processo de individuação, que consiste no desprendimento de partes individualizadas da matéria mítica original, o *òrìṣà* (SANTOS, 2002, p. 92-93; 206). Amarrar as folhas da palmeira juntas pode ser entendido como manter aqueles descendentes de uma mesma matéria mítica original juntos. Isso porque, acredita-se que aqueles pertencentes a uma mesma linhagem e, às vezes, a uma cidade inteira, descendem de um mesmo genitor mítico (SANTOS, 2002, p. 200) ou ancestral comum (COSTA E SILVA, 1992, p. 435). Se existe essa união, o grupo se torna forte e consegue vencer as doenças e a morte, porque todos se ajudam mutuamente. Novamente, se vê a ideia de que o equilíbrio e o sucesso de um indivíduo, depende da relação harmoniosa com o mundo espiritual (sobrenatural) e social (comunidade).

Em relação àquele “que corta as folhas da palmeira”, pode ser *Èṣù*. Primeiro devido a sua relação com *Ifá* e *Ogun*, simbolizados pela palmeira (SANTOS, p. 92-93). E segundo, porque ele é o responsável pela vida individualizada, ou seja, a vida no *àiyé*. Como vimos, ele é o representante principal do elemento gerado, que nasce da união entre genitor masculino e genitor feminino (SANTOS, 2002, p. 91). Os *òrìṣà* são considerados massas genéricas indiferenciadas e sempre que um ser vem do *orún* para o *àiyé*, é *Èṣù* que o torna um ser individualizado. Daí sua qualidade de *Èṣù Olobé* (faca), pois por meio do corte, ele promove a individualização (SANTOS, 2002, p. 131; 138; 167). Assim como *Ọlrun* representa o princípio da existência genérica, *Èṣù* é o princípio da existência diferenciada, em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar (SANTOS, 2002, p. 131). *Èṣù* está envolvido nos processos de diferenciação e também nos processos de indiferenciação, ou seja, no retorno dos seres (individualizados) para suas massas míticas. Isso acontece na morte. Nessa função, ele recebe o nome de *Elerú*, o senhor do carregio, aquele que devolve à terra parte do que lhe-foi retirado (SANTOS, 20002, p. 225).

Neste sentido, este poema é uma demonstração da relação entre riqueza, linhagem, mundo sobrenatural. Pois, alguém só pode prosperar se sua linhagem estiver “bem amarrada”, ou seja, unida, organizada e fortalecida. *Èṣù* ajuda nesse processo social, devido ao lugar que ele ocupa nos processos de transformação, nos quais media a passagem entre realidades existenciais diferentes, o *orún* e o *àiyé*, sendo por isso chamado de porteiro. Portanto, assim como nos poemas anteriores, a riqueza só está garantida se a relação *orún-aiyê* estiver bem estabelecida. O poema do *odu Ogbé-Ogundá*, mencionado por Santos (2002, p. 112-113), o

qual citamos anteriormente, sobre a riqueza em *Ifá*, trata exatamente dessa relação. Por meio do simbolismo “ovo contido no algodão”, que representa a interação entre aspecto masculino e aspecto feminino, ele demonstra que a existência só pode transcorrer a partir da união desses dois elementos. Nesse sentido, a riqueza, apesar de estar diretamente referida ao feminino (terra/fecundidade, mulher/fertilidade), depende da ação do poder masculino, pois a terra só é fértil se for umedecida pela água da chuva, considerada elemento masculino (SANTOS, 2002, p. 79-80) e a mulher só pode gerar filhos se for fecundada pelo sêmen, também masculino (“sangue branco”) (SANTOS, 2002, p. 41).

1.4.3 Aspectos comuns aos poemas de *Ifá*

Alguns aspectos são comuns em todos os poemas de *Ifá*: o sacerdote, o consulente (quem se consulta com o sacerdote) e a realização de oferendas.

O papel do divinador (sacerdote) no *Ifá* é essencial, porque ele é considerado guardião e transmissor do saber divino. Ele é quem traduz as leis divinas aos homens e, por meio do *Ifá*, faz a ligação entre os homens e as divindades e ancestrais. Conforme vimos, ele é um elo de comunicação entre os dois mundos. Sua presença nas cidades é considerada importante e ele é consultado em toda decisão a ser tomada.

Conforme já apontado, Jan Assman (2008, p. 147), afirma que por meio do texto sagrado pronunciado o sacerdote não apenas se refere ao sagrado, mas cria o sagrado. Isso pode ser observado no

Ifá, pois, ao mesmo tempo que o *babalawo* (sacerdote) “levanta” o destino da pessoa, ou seja, identifica dificuldades e possibilidades em seu caminho, ele também tem capacidade para intervir nesse destino, podendo alterá-lo. Acredita-se que ele não apenas consegue antever o destino, como é capaz de alterá-lo, o que, segundo Costa (1995, p. 25) pode ser traduzido pela expressão *Da Ifá Fun*, que significa “a criação de *Ifá* para”. Isso aparece de modo muito evidente no primeiro poema, em relação ao enriquecimento de *Óbàrà*, que teve sua vida alterada pela intervenção de *Ifá*, mesmo não sendo ele o consulente naquele momento.

Além da função religiosa, se é que se possa fazer essa distinção, o *babalawo* desempenha função social e política. A função social se deve ao fato dele ser um agente cultural importante, a medida que veicula conhecimentos da tradição entre seus membros, e mesmo entre sociedades diferentes, quando viaja de uma cidade a outra, contribuindo assim, para a

manutenção da tessitura cultural (ABIMBOLA, 1977, p. 70). Sua relação com a política se evidencia no fato de que ele é chamado para jogar *Ifá* para os reis, em diversas situações, incluindo os *momentos* de tomada de decisões importantes, como por exemplo, quando um rei precisa ser substituído (ABIMBOLA, 1977, p. 19). É claro que como foi visto, existiam critérios para a indicação de um rei como senioridade, posses e um bom relacionamento com as pessoas. De qualquer modo, existia a participação do *babalawo* nesse processo, seja para “criar” de fato um destino novo, seja para consumir uma escolha política, que já havia sido feita. Assim, a relação entre os adivinhos e os reis era bastante próxima. O poema 2 mostra a frequência com que um rei poderia receber consultas divinatórias, no caso do poema, a cada nove dias.

Um poema (ABIMBOLA, 1977, p. 72), relacionado ao *odu Òdí-meji*, conta a estória de um divinador que estava chegando na cidade de Benin, justamente após a morte do rei e ele acabou recebendo parte de sua fortuna. De fato, quando um rei morria, se houvesse um estrangeiro na cidade, ele receberia parte da herança²⁵. Mas, não eram só os reis que recebiam divinação, pessoas pobres, que muitas vezes, mal podiam comprar os elementos para as oferendas e mal podiam pagar o *babalawo*, também se consultavam com os adivinhos (ABIMBOLA, 1977, p. 15). Elas pagavam só uma parte ou prorrogavam o pagamento. De qualquer modo, a divinação era uma profissão, os adivinhos se mantinham a partir do que recebiam pelo seu trabalho. Na maior parte das vezes, o pagamento consistia em parte dos produtos alimentícios que iam nas oferendas (Idem, p. 15).

Em relação ao consulente, ele pode ser compreendido como alguém que busca na consulta ao *Ifá* não apenas uma possível intervenção espiritual em seu destino. Ao consultar *Ifá*, ele está reafirmando para si mesmo as referências culturais e psicológicas da sociedade da qual faz parte, conseguindo lidar melhor com suas dificuldades. O *Ifá* responde a essa demanda à medida que oferece justificações para tudo o que acontece, inclusive, as dificuldades econômicas. Segundo GEERTZ (2012, p. 96), a pobreza, assim como a doença, a perda, o infortúnio e a morte representam problemas em todas as sociedades e “(...) tanto o que um povo preza como o que ele teme e odeia são retratados em sua visão de mundo, simbolizados em sua religião e expressos, por sua vez, na qualidade total da sua vida (...)”.

Em relação aos escravos, na época que havia escravidão entre os iorubás – ou seja, até 1830, quando iniciou o domínio inglês na Nigéria e na Costa do Ouro (HERNANDEZ, 2008, p. 53) - pode-se inferir que dificilmente eles consultariam *Ifá*, pois a eles não estaria dada a

²⁵ Não é mencionado se estrangeiros com outras profissões poderiam receber parte da herança ou se apenas os sacerdotes de *Ifá*.

possibilidade de retificação do próprio destino. Eles estavam fadados a permanecer na sociedade de seu amo até o fim da vida, na condição de escravos, mesmo que conseguissem algumas regalias como cargos importantes ou a posse de seus próprios escravos. O único modo de mudar essa situação, verdadeiramente, seria se eles conseguissem fugir e voltar para a sua aldeia de origem, caso ela ainda existisse ou, se fundassem uma nova aldeia junto com outras pessoas que estivessem na mesma condição.

Sobre as oferendas, como vimos, elas são importantes nas tradições orais, de forma geral, e no *Ifá*, são primordiais. Grande parte dos poemas descrevem oferendas que foram realizadas pelas divindades ou ancestrais e que, justamente por isso, devem ser feitas também pelo consulente. Ou seja, a realização de oferenda é um modelo exemplar de conduta humana, dentro daquilo que Eliade (2001, p. 36) definiu como modelo exemplar em relação aos mitos. No caso dos poemas aqui apresentados, apenas o poema 2 continha a descrição de uma oferenda (“ratos, peixes, cabritos, uma cabaça de farinha de milho, uma cabaça de *ekuru* e 20.000 búzios). De qualquer modo, toda consulta resulta na indicação de uma oferenda (ABIMBOLA, 1977, p 15). A variedade de elementos que compõem uma oferenda é grande e tanto a quantidade, como a combinação são específicos. Esses elementos são determinados pelo sacerdote, conforme o problema do consulente (SANTOS, 2002, p. 42). As oferendas são feitas não somente para as divindades e ancestrais como entre as pessoas. Conforme mencionado no início do capítulo, os reis cobravam tanto taxas em dinheiro como oferendas das pessoas que passavam pelo seu território ou que comercializavam nele. O mesmo acontece com os adivinhos, que recebem o pagamento pela divinação em dinheiro (*cauries/búzios*) ou em produtos. Isso porque, dada a correspondência entre as duas realidades, se a “movimentação” de forças no *orún* requer oferendas, a “movimentação” no *àiyé* também.

Como já vimos, em tradições orais, segundo Mauss (2005, p. 18) são muito comuns as trocas de presentes entre as pessoas de uma comunidade ou mesmo entre duas comunidades diferentes. Elas são entendidas como meios de se fazer laços espirituais (e ao mesmo tempo sociais), e constituem o que ele denominou *sistemas de trocas*. As trocas de presentes mantêm as pessoas ligadas umas às outras pelas forças mágicas, que estão depositadas nos objetos e quem presenteia está dando uma parte de si para o outro. Apesar da importância de ofertar - entendida como sinal de riqueza moral - receber um presente é igualmente importante, assim como retribuir. Portanto, o sistema indivíduo-sociedade- espiritualidade se mantém vivo não somente pelas oferendas realizadas para as divindades e os ancestrais, como também pelos presentes ofertados

entre as pessoas. Pode-se considerar que tanto os poemas como a realização das oferendas são elementos imprescindíveis no *Ifá*.

1.5 Conclusão

Portanto, para os iorubás, a pobreza era concebida como consequência de um desequilíbrio entre a existência divina (*orún*) e a existência humana (*àiyé*). A correção desse equilíbrio era feita por meio de uma conduta adequada (*iwá*), de escolhas boas (*Ori*) e de oferendas, pois as oferendas restituem e movimentam o *àṣe*, restabelecendo-se assim o equilíbrio que estava alterado. Para tanto, é necessária a ajuda dos *babalawo*, pois somente eles podem estabelecer a comunicação com o mundo sobrenatural e movimentar o *àṣe*. Mas, como conciliar essa explicação da vida humana com a estrutura social entre os iorubás? Seria ela uma forma de legitimar as desigualdades, justificando que o infortúnio e a pobreza são decorrentes da inabilidade em manter o equilíbrio com as forças divinas? Ou seria uma tentativa de reorganização espiritual e social no sentido de promover a coesão e o crescimento coletivo? Possivelmente ambas. Se entendermos o *Ifá* como produto e ao mesmo tempo produtor de cultura, conforme o que afirmou Geertz (1989, p.79), as duas coisas podem estar presentes. Conforme Berger e Luckman (p. 2012, 73) “os homens *em conjunto* produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações socioculturais e psicológicas”. A ordem social só pode ser concebida como produto da atividade humana, em resposta aos desafios colocados pelo contexto orgânico e ambiental (Idem, 2012, p. 74).

Nesse sentido, o papel desempenhado pelo *Ifá* era central nessas sociedades (hoje é menor) pois, por meio de um conjunto de mitos (*ese*), ele fundamenta uma visão de mundo e um ethos (modo de viver). Isso é realizado, principalmente, por meio de rituais, incluindo a sessão de divinação, a realização de oferendas e outros rituais realizados nos templos.

O que está na base da concepção de riqueza entre os iorubás, conforme nos apontam os estudos antropológicos e os poemas é a noção de unidade entre realidade espiritual (*orún*) e realidade natural (*aiyê*). A primeira relacionada ao poder genitor masculino e a segunda, ao poder genitor feminino. Esses dois elementos - masculino e feminino – produzem o terceiro elemento, o gerado ou procriado. Os três adquirem uma ampla gama de símbolos correspondentes, o que inclui as divindades (*òrìṣà*-masculino; *òrìṣà*-feminino; *ẹbọra* - procriado, tanto masculino como feminino), os elementos da natureza (ar-masculino; terra-

feminino; água da chuva-feminino; água dos rios, mares e lagos-feminino), as cores (branco-masculino; vermelho-feminino e preto-procriado) e outros.

A riqueza decorre do equilíbrio entre *orún* e *aiyê*, pois o nascimento e o desenvolvimento de todas as coisas acontece a partir da união entre ambos, de modo que, quando uma pessoa não está em harmonia com essas duas realidades, fica sujeita à pobreza. No entanto, não se trata de um problema individual e sim coletivo. O enriquecimento tem a ver com uma linhagem (aldeia) coesa e forte e o empobrecimento decorre do esfacelamento dessas relações sociais. A linhagem, enquanto rede de relações sociais é entendida como uma expressão do *orún* no *aiyê*, pois as relações entre as pessoas ocorrem primeiro no *orún*, sendo, portanto, relações espirituais, já que as pessoas de uma linhagem descendem de uma mesma divindade. Em decorrência disso, é que elas se relacionam no *aiyê*, a partir de laços de consanguinidade. E, por meio da reencarnação é possível à alma que desencarna, voltar para a sua linhagem. Mas, para isso, ela precisa ter construído relações de amizade dentro de sua aldeia, enquanto estava viva. Portanto, o aspecto social, representado pelas linhagens, descritas tanto nos estudos históricos como antropológicos, é o que une realidade sobrenatural e realidade natural. E, socialização (linhagem coesa) produz riqueza, do mesmo modo como riqueza produz socialização, dentro de um movimento dialético.

Retomaremos essa discussão no capítulo dois, que trata da vinda do Ifá para o Brasil e suas transformações nas religiões afro-brasileiras. E, principalmente no capítulo três, que aborda a concepção de riqueza no Ifá no Brasil e seus desdobramentos nas religiões afrobrasileiras. Como veremos, constata-se nas religiões afro-brasileiras a associação entre riqueza e espiritualidade, porém, o mesmo não acontece entre riqueza e socialização.

CAPÍTULO 2 - A VINDA DO IFÁ PARA O BRASIL E SUAS TRANSFORMAÇÕES NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Esse capítulo tem como propósito discutir o Ifá no Brasil, para no terceiro capítulo abordar-se a concepção de riqueza desse método oracular no Brasil e a concepção de riqueza nas religiões afro-brasileiras. Não é possível definir exatamente a influência da concepção de riqueza do Ifá nas religiões afro-brasileiras, uma vez que, a visão de mundo iorubá possui semelhanças com outras sociedades africanas que vieram para o Brasil, como os jejes e os bantos (congo e angola), bem como, apresenta semelhanças também com as tradições religiosas indígenas autóctones. Todas essas tradições têm em comum a visão de totalidade, característica de sociedades orais. É possível, entretanto, encontrar similaridades entre a concepção de riqueza iorubá, expressa no Ifá, e noções de riqueza nas religiões afrobrasileiras. Além disso, é possível delimitar alguns elementos rituais dessas religiões que remetem claramente a mitos iorubás. Portanto, encontram-se rastros, fragmentos dessa concepção nas religiões afro-brasileiras.

Alguns autores como Reginaldo Prandi, Édison Carneiro e Lisa Castillo, como veremos, consideram que o Ifá está extinto no Brasil. Segundo eles, os últimos babalawôs conhecedores do Ifá- todos eles ligados a terreiros de candomblé considerados tradicionais da cidade de Salvador-BA - já morreram e não deixaram sucessores. Porém, alguns estudos, realizados por Rene Ribeiro, Roger Bastide, Pierre Verger, João do Rio, Matta e Silva e Rivas Neto relatam a prática do opelê ou ao menos, algum conhecimento sobre ele, em terreiros de outras regiões do país como Recife-PE, Rio de Janeiro-RJ e São Paulo-SP. Além disso, atualmente, muitos estudiosos e sacerdotes nigerianos e cubanos têm vindo para o Brasil oferecer cursos e iniciações em Ifá, promovendo uma retomada dessa prática divinatória.

Serão apresentados também nesse capítulo, aspectos gerais do jogo de búzios, devido à sua presença nos terreiros das religiões afro-brasileiras. Encontramos durante a pesquisa, muitas publicações sobre esse jogo. E, apesar de serem sistemas divinatórios diferentes, a maior parte dos autores se referem ao jogo de búzios como Ifá. O jogo de búzios também se originou na África ocidental, onde era praticado pelos iorubás e jejes, mas entre eles era considerado um sistema divinatório secundário. No Brasil, ele passou a ter o prestígio que o Ifá tem entre os iorubás e os jejes na África. Nesse sentido, em virtude da sua forte presença nas religiões afro-brasileiras, analisaremos alguns dados encontrados sobre riqueza no jogo de búzios, no terceiro capítulo.

Em relação à prática do Ifá (opelê-Ifá e opon-Ifá) no Brasil, pode-se afirmar que, desde o início, ela é alimentada principalmente pelo contato entre sacerdotes brasileiros e africanos, nas idas e vindas entre os dois continentes, o que acontece até hoje. Inclusive, nas últimas décadas, esse contato tem se intensificado. Desse modo, existe um movimento de recuo e de expansão dessa prática, que consiste na possibilidade maior ou menor de afirmação dos valores africanos nas religiões afro-brasileiras, segundo as condições históricas e sociais.

2.1. A travessia do Atlântico ²⁶

Costa e Silva (2002, p. 17) afirma que “a história do tráfico de cativos se confunde com a história do comércio a distância”. Segundo ele, a escravidão já aconteceu em diversas regiões do mundo, em épocas diferentes. Quanto mais distante de sua terra natal, maior o valor do escravo, pois torna-se mais difícil ele conseguir fugir. Além disso, a distância favorece o “desenraizamento” social (COSTA E SILVA, 2002, p. 17-18). Em relação ao tráfico de escravos na África, ele cita que até os anos seiscentos a.C. havia comércio de escravos africanos no Mar Mediterrâneo. Eles²⁷ eram capturados no Egito e na Líbia e levados para as cidades gregas. Depois, esse comércio diminuiu porque os gregos começaram a buscar escravos na Ásia menor e outras regiões. (COSTA E SILVA, 2002, p.21). Mais tarde, a partir do século VI d.C., escravos eram capturados na Etiópia e na África Índica e exportados para a Arábia, e ao que tudo indica, também iam africanos para a Índia e a Indonésia. A partir do século IX, houve exportação de escravos para diversos países da atual Europa, em quantidade maior do que as exportações anteriores (Idem, p. 134-135). E, a partir do século XV, iniciou-se o tráfico no Oceano Atlântico, em proporções nunca vistas antes (COSTA E SILVA, 2002, p 25).

Discute-se que essas experiências anteriores ao século XV podem ter favorecido o tráfico de escravos no Atlântico (PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 33). Além disso, Priore e Venâncio (2004, p. 36) afirmam que a escravidão doméstica praticada pelos próprios africanos, também teria sido uma favorável para a escravidão no Atlântico.

(...) foi provavelmente, graças à existência da escravidão na África Atlântica pré-colonial que os navios negreiros puderam ser rapidamente abastecidos. Os

²⁶ Optou-se, nesse trabalho por não utilizar o termo diáspora. Serão utilizadas expressões como: vinda dos africanos para o Brasil, tráfico de escravos, travessia pelo Atlântico.

²⁷ Eram escravizados sobretudo os indigentes, pois a pobreza era entendida como um sinal de repúdio dos deuses ou prova de que a pessoa era incapaz de organizar a própria vida (COSTA E SILVA, 2002, p. 18).

europeus não inventaram a instituição, mas sim a destinaram para outro fim - o comercial - cujas dimensões eram até então inéditas (PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 36).

Desse modo, existia uma elite política e comercial africana que participou da dinâmica de escravidão, por meio de uma articulação entre os dois continentes (África e América), enviando africanos como escravos em troca de produtos como tabaco, aguardente e cavalos, bem como manufaturados europeus e armas de fogo (HERNANDEZ, 2008, p. 51).

A costa atlântica da África, de onde saíam os escravos para o continente americano, só foi conhecida pelos europeus no século XV. Eles queriam descobrir de onde vinham produtos como ouro, marfim e escravos e, como o comércio no Mediterrâneo estava dominado pelos mulçumanos, eles criaram uma nova rota que contornava o continente. Foi assim que conheceram a África atlântica. Se, no início, iam atrás principalmente do ouro, com o tempo, as atenções se voltaram para a comercialização de cativos e logo, a escravidão nessa região alcançou uma proporção até então desconhecida. Calcula-se que entre os séculos XVI e XIX, foram enviados 11 milhões de escravos para as Américas, enquanto apenas seiscentos mil seguiam por outras rotas. (PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 33; 36).

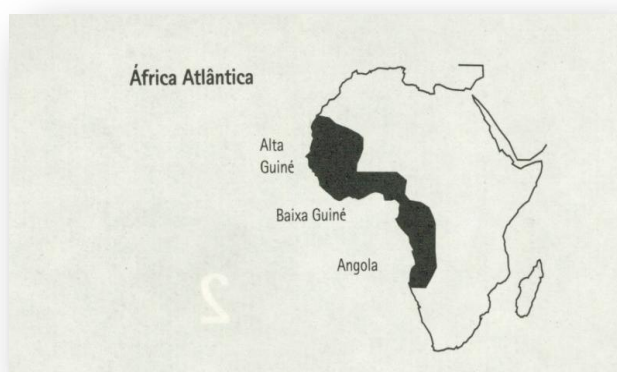


Figura 07 - Figura da África Atlântica (PRIORE E VENÂNCIO, 2004, p. 32)

Para que o tráfico no Atlântico fosse possível, desenvolveu-se uma concepção ideológica baseada na desumanização e coisificação do escravo. Neste processo, segundo Alencastro (2000, p. 144), primeiro ocorre a *dessocialização*, no momento que o indivíduo é capturado e apartado de sua comunidade nativa. Depois, opera a *despersonalização*, na qual, o cativo se torna mercadoria, sofrendo um processo de reificação ou coisificação. Ou seja, ele deixa de ser humano para se tornar coisa. Além disso, Costa e Silva (2002, p. 855) explica que o pensamento europeu se apoiava na bíblia, na doutrina da igreja católica e na antiguidade

greco-romana para justificar a escravidão como algo natural. Santo Agostinho chegou a justificá-la como consequência do pecado e Santo Tomás de Aquino afirmou que, embora dolorosa, ela seria necessária para o cumprimento dos propósitos da natureza. Portanto, parecem ter havido muitos elementos que potencializaram a ocorrência desse fenômeno.

O processo de despersonalização, descrito por Alencastro, se iniciava antes mesmo do embarque, pois o tempo de espera para o embarque nos navios durava meses e as condições de confinamento dos escravos durante essa espera, bem como durante a travessia, eram desumanas (PRIORE e VENÂNCIO, 2004, p. 43). Segundo cronistas e viajantes europeus, os africanos entravam em estado de terror. Imaginavam que seriam comidos pelos brancos. E como, para eles, o mar era o lugar para onde iam os mortos, imaginavam que iriam morrer. Em Ajudá, na atual República do Benin, existe um monumento até os dias atuais, que remete a um ritual que os escravos faziam. Eles giravam três vezes em torno de uma árvore – a *árvore do esquecimento*. O objetivo era esquecer a identidade que tinham antes do cativeiro e propiciar que a alma voltasse à terra dos antepassados. O sofrimento era tanto, que muitos africanos se suicidavam antes, durante e depois da viagem (Idem, 2004, p. 43).

Os principais pontos de tráfico eram a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos, ambas na África ocidental, onde os traficantes abasteciam os navios com negros “sudaneses”, e a Costa de Angola, onde se encontravam os bantos (VERGER, 2000, p. 20). Nos portos, à espera do embarque, tinha pessoas de um mesmo vilarejo ou cidade, como também de vilarejos vizinhos, ou mesmo, de terras distantes. As fugas eram mais comuns quando havia pessoas de uma mesma aldeia, ou, então, que fossem ao menos, conhecidas, pois o contato prévio facilitava a articulação coletiva. Dentro dos navios, a diversidade de culturas e línguas era maior, pois eram apanhados escravos nos diversos portos ao longo de toda a costa atlântica (COSTA E SILVA, 2002, p. 870). Os primeiros escravos que chegaram no novo continente foram destinados para as Antilhas, na América Central, onde atualmente se localizam o Haiti e a República Dominicana (VERGER, 2000, p. 19).

Vianna Filho²⁸ (2008, p. 38) afirma que o tráfico de escravos para o Brasil durou três séculos e vieram grupos bantos (congo e angola) e grupos sudaneses (jeje e iorubá). A Bahia foi o estado que mais recebeu escravos, porém, “(...) se não pode admitir, em relação à Bahia, como se tem pretendido o exclusivismo de qualquer um dos dois grupos, que realmente se

²⁸ O autor apresenta nessa obra um estudo detalhado do comércio de escravos, analisando de que modo o tráfico era influenciado pelas demandas econômicas e políticas dos países envolvidos e como cada grupo (diferentes países europeus e diferentes sociedades africanas) se articulava para garantir vantagens nesse negócio.

revezaram nos mapas da importação negra da Bahia”²⁹. Vianna Filho (2008, p. 38) dividiu o tráfico em quatro ciclos:

1. Ciclo da Guiné no século XVI
2. Ciclo de Angola no século XVII
3. Ciclo da Costa da Mina e Golfo do Benin, do século XVIII até 1815
4. Última fase: a ilegalidade, de 1816 a 1851

No primeiro ciclo, a quantidade de escravos foi a menor de todas. Os escravos eram capturados pelos portugueses na Costa da Guiné, região que se estende do Senegal ao Orange e eram destinados para as plantações dos portugueses. Os principais portos na Guiné estavam em Cabo Verde e nas ilhas São Tomé e Príncipe (VIANNA FILHO, 2008, p. 68). Nesse período vieram hauçás, iorubás, daomeanos, bornus. Das regiões superequatoriais vieram jalofos, mandingas e achantis (Idem, p. 72).

No segundo ciclo, a maior parte dos negros eram bantos, ou seja, vindos da região onde atualmente se localizam Congo e Angola, na região centro-ocidental africana. Por terem vindo para o Brasil em massa e por serem considerados “menos resistentes” que os sudaneses³⁰, eles se integraram mais à sociedade, de modo que sua influência foi marcante na cultura brasileira. Eles eram destinados para as lavouras e também para os serviços domésticos. Uma das vantagens da comercialização de escravos com essa região era a distância menor em relação ao Brasil (VIANNA FILHO, 2008, p. 79-80). Em troca de escravos bantos, eram exportados produtos brasileiros como miçangas, tecidos, aguardente, pólvora e faca (Idem, p 78).

No terceiro ciclo, o tráfico se voltou para a Costa da Mina, o que parece ter sido desencadeado por fatores políticos e econômicos como a descoberta das minas no Brasil, o aumento do consumo do fumo brasileiro na África³¹, as lutas internas na Costa da Mina e uma epidemia em Angola (VIANNA FILHO, 2008, p. 93). Nesse período, as minas consistiam em uma fonte de riqueza e os sudaneses eram mais produtivos do que os angola por serem mais fortes e por terem experiência nesse tipo de trabalho na África (Idem, p. 96). Assim, escravos

²⁹ Santos (2002, p. 30-31), diferentemente de Vianna Filho, defende que os jejes e os iorubás, vizinhos no Daomé, possuíam muitas semelhanças em sua organização e se concentraram no estado da Bahia. Já os bantos, oriundos de Congo e Angola, na região centro-ocidental da África, teriam sido distribuídos pelas plantações do litoral da região sudeste, nos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e São Paulo

³⁰ Vianna Filho (2008, p. 81) afirma que a atitude de insubmissão dos sudaneses se devia à forte influência do islamismo.

³¹ Verger (2000, p. 21) e Ribeiro (1978, p. 90) também mencionam o comércio intenso que existia, respectivamente, entre a Bahia e Pernambuco com o continente africano.

sudaneses eram trocados por tabaco, uma das mercadorias mais desejadas pelos africanos da Costa da Mina. Essa permuta foi o que selou o comércio de escravos com o Brasil durante o século XVIII (Idem, p. 97). Nesse ciclo, portanto, a maioria dos africanos era de origem sudanesa, dentre eles, iorubás (nagôs), tapas, bambarras, hauçás, achantis, jejes, bornus, fulas e mandingas, somando ao todo 350.000 africanos importados nesse século (Idem, p. 109).

Segundo Vianna Filho, os sudaneses “eram rígidos, fortes, de boa aparência, francamente inclinados para as atitudes de independência”, possuíam um “espírito de inconformismo, senão de rebeldia, haja emprestado à Bahia a partir do século XVIII” (Idem, p. 110).

A partir de 1815, a Inglaterra criou um tratado chamado “Tratado de 22 de janeiro desse ano” que obrigava os navios brasileiros a aportarem somente nos portos abaixo do Equador, tornando proibido o comércio com a Costa da Mina (VIANNA FILHO, 2008, p. 117-118). Mesmo assim, o comércio nessa região continuou existindo ilegalmente. O número de escravos, no entanto, diminuiu, de modo que, a quantidade de escravos bantos era maior que a de sudaneses (Idem, p. 119-120). Alguns anos depois, a Inglaterra passou a exigir o fim definitivo da escravidão e o “ambiente brasileiro era a maior resistência a vencer para a extinção da importação de escravos” (VIANNA FILHO, 2008, p. 121). Durante esse período, com o desmonte do tráfico de escravos na região nordeste do Brasil e o crescimento das fazendas de café na região sudeste, produtores dessa região começaram a comprar os escravos do nordeste. “Era o eixo econômico do país que se deslocava para o sul. E com ele ia também o negro (...)” (Idem, p. 131). Em termos numéricos, vieram como escravos para o Brasil ao longo dos quatro ciclos, cerca de 4.268.320 africanos. Eles foram distribuídos da seguinte maneira: Rio de Janeiro (38%), Bahia (25%), Pernambuco (13%), São Paulo (12%), Maranhão (7%) e Pará (5%) (VIANNA FILHO, 2008, p. 153).

Em relação aos grupos africanos, diferentemente de Vianna Filho, Silva (1994, p. 65) afirma que a vinda dos iorubás e dos jejes predominou no século XIX, quando as condições urbanas, históricas e sociais de perseguição religiosa já estavam diminuindo. Segundo ele, isto teria contribuído, dentre outros motivos, para que a estrutura religiosa iorubá fornecesse ao candomblé seus alicerces. Verger (2000, p. 23) também afirma que entre 1838 e 1860, houve um predomínio dos negros sudaneses, de modo que, eles teriam imprimido “o último vestígio africano na formação da nova cultura da Bahia”. Parés³² (2006, p. 69), por sua vez, ressalta que entre 1730 e 1820, os jejes foram um dos grupos africanos mais expressivos da Bahia.

³² Sobre história dos jejes no Brasil, ver Parés (2006).

Segundo ele (Idem, 2006, p. 74), eles teriam constituído uma ampla rede de solidariedade, de modo que compravam coletivamente a alforria uns dos outros, de modo que, entre os africanos libertos na cidade de Salvador (BA), no início do século XIX, a maioria era jeje.

Este grupo teria influenciado decisivamente na formação do candomblé (Idem, 2006, p. 74).

2.2. O surgimento do candomblé na Bahia e a divinação de Ifá

Vamos relatar brevemente sobre a história do candomblé, pois foi principalmente dentro dessa religião que se desenvolveu o jogo divinatório de Ifá e seu “substituto”, o jogo de búzios. Verger (1981, p. 26-27) menciona relatos sobre cultos de origem africana na Bahia nos séculos XVII e XVIII. Ele relata também a formação de cultos de origem africana organizados por etnias, no século XVIII, chamados batuque (Idem, p. 28). Por outro lado, Silva (1994, p. 43) e Prandi (2005, p. 20), afirmam que a primeira organização religiosa de influência africana no Brasil foi o calundu - o termo é de origem banto e foi utilizado até o século XVIII. O calundu incluía invocação de espíritos, sessões de possessão, adivinhação, danças e cura mágica. Ele teria precedido o candomblé, também conhecido como religião dos orixás (PRANDI, 2005, p. 20). Independente dos nomes que essas práticas tenham recebido - batuque ou calundu - elas precederam a formação do candomblé, na Bahia, no século XIX³³ (PRANDI, 2005, p. 20).

Verger (1981) relata que na cidade de Salvador- BA, os negros africanos se agrupavam também por etnia nas confrarias religiosas católicas (irmandades). Ele não menciona quando se iniciaram essas irmandades, mas refere que foi no século seguinte aos batuques, portanto, século XIX. As irmandades eram organizadas pela igreja católica e consistiam em um instrumento de conversão ao catolicismo. Os daomeanos (jejes) pertenciam à confraria Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, que estava ligada à Capela do Corpo Santo, na cidade baixa. Os angola integravam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, ligada à Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho (VERGER, 1981, p. 28). Os nagôs, que eram, em sua maioria, da nação keto, possuíam duas irmandades: Nossa Senhora da Boa Morte, ligada à Igreja da Barroquinha, frequentada por mulheres e Nosso Senhor dos Martírios, por homens.

³³ O termo batuque é utilizado, atualmente, no estado do Rio Grande do Sul para se referir a práticas de origem iorubá (PRANDI, 2005, p. 20).

Essas organizações teriam favorecido que os negros, tanto escravos como libertos, se unissem para praticar seus cultos fora da igreja (VERGER, 1981, p. 28). Iniciavam-se assim, os candomblés organizados (divididos) por nação, ou seja, seguindo determinadas tradições africanas de origem, como nagô, angola, jeje. Essas nações podem ser distinguidas pelo idioma dos cânticos, pelo modo de tocar o tambor, pela música, pelas roupas, nomes das divindades e rituais (BASTIDE, 2001, p. 29)

Conta Verger (1981, p. 28), que “várias³⁴ mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de keto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Ìyá Omi Àse Àirá Intilè, próximo à Igreja Barroquinha”. Porém, ele não menciona a data que isso teria acontecido. Segundo Landes (1988, p. 80), ele foi criado em 1788, por duas sacerdotisas chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, a primeira regressou à África e morreu lá mesmo, a segunda teria viajado para keto, juntamente com Marcelina da Silva, que não se sabe se era sua filha espiritual, filha de sangue ou prima, cujo nome iniciático era Obatossí (VERGER, 1981, p. 28). Obatossí (Marcelina) levou também sua filha, chamada Madalena para a África e passaram sete anos em keto. Madalena teve dois filhos por lá e voltou grávida de uma terceira, chamada Claudiana, que nasceu no Brasil. A filha de Claudiana, ou seja, bisneta de Obatossi, foi Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como Mãe Senhora (VERGER, 1981, p. 29). “Iyanassô e Obatossí trouxeram de keto, além dessas filhas e netas, um africano chamado Bangboxé, que recebeu na Bahia o nome de Rodolfo Martins de Andrade e cujo nome iniciático era Essá Obitikô” (Idem, p. 29). O terreiro mudou de endereço várias vezes e de nome também, mudou primeiro para Ilê Iyanassô e depois para Casa Branca do Engenho Velho (que permanece até os dias atuais). Quando Iyanassô faleceu, Obatossí assumiu como mãe de santo (VERGER, 1981, p. 29).

Depois, com a morte de Obatossí, quem assumiu o terreiro Casa Branca do Engenho Velho foi Maria Júlia Figueiredo, cujo nome de iniciada era Omonike Iyálódé e também Erelú (título na sociedade secreta Gèlèdè)³⁵. A escolha de Julia para sucedê-la gerou muitas discordâncias entre os membros mais antigos da casa, produzindo cismas entre seus integrantes,

³⁴ Segundo Verger (1981, p. 28), “os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos”.

³⁵ Sociedade secreta da aldeia de Ìjìó, na Nigéria, que cultuava as Iyá-àgbà, da qual poderiam participar tanto mulheres como homens. No entanto, sua cúpula “constitui uma sociedade secreta feminina”. Essa sociedade existiu também no Brasil, sendo que Maria Júlia foi considerada sua “última sacerdotisa suprema” (SANTOS, 2002, p. 115-116). Iyá-àgbá significa mãe ancestral (SANTOS, 2002, p. 105).

foi assim que surgiram dois novos terreiros a partir da casa Branca do Engenho Velho: o Gantois, fundado por Julia Maria da Conceição Nazaré - também chamada Iyá Omi Àse Ìyámase (VERGER, 1981, p. 29) e o Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, fundado por Eugênia Ana Santos, conhecida como Mãe Aninha Obabii, em 1910, no bairro São Gonçalo do Retiro. O Axé Opô Afonjá cresceu rápido e logo adquiriu muito prestígio, possivelmente, até mais do que os outros dois (Idem, p. 30).

Landes³⁶ (2002, p. 270) acredita que a popularidade desse terreiro se deveu à união entre Mãe Aninha e o babalawô Martiniano do Bonfim (sobre o qual será falado mais adiante), que esteve ao seu lado durante muitos anos: “Ele era na verdade indispensável, mais do que qualquer ogã, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação. Ela era a sacerdotisa, ele o feiticeiro”. Os ogãs são uma espécie de diretores que ajudam na parte administrativa dos terreiros (Idem, p. 116). Mãe Aninha foi sucedida por Maria da Purificação Lopes, Tia Badá Olufandéi, em 1938. Em 1941, Maria Bibiana (Mãe Senhora) assumiu o Axé Opô Afonjá. Após o desaparecimento de Mãe Senhora (Bibiana), em 1967, uma outra mãe de santo lhe-sucedeu no Axé Opô Afonjá, e atualmente tem-se a Mãe Estella de Azevedo Santos, Odekeyòdé, a qual já viajou para a Nigéria e para o ex-Daomé (atual Benin) (VERGER, 1981, p. 30) e que há anos reside na cidade de Salvador (CONSORTE, 2009, p. 124).

Uma outra figura importante dos candomblés de Salvador foi Escolástica Maria de Nazaré, conhecida como Mãe Menininha. Ela foi a quarta mãe de santo do terreiro Gantois (VERGER, 1981, p. 29). Aos 42 anos, considerada nova dentro de uma tradição que valoriza os mais velhos, ela desfrutava de muito prestígio na Bahia, sendo considerada a mais importante sacerdotisa da Bahia, depois de Mãe Aninha. Ela era sobrinha de Mãe Pulquéria, a mãe do templo Gantois na época dos estudos de Nina Rodrigues (LANDES, 20002, p. 115). Tanto Menininha como Pulquéria conseguiram atrair pessoas de classe social mais alta para serem ogãs, dentre eles, pesquisadores de renome como Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Essas relações sociais conferiam prestígio e reafirmavam a importância do seu terreiro (Idem, p. 116). Mãe Menininha afirmava que muitas pessoas recorriam ao seu terreiro, pois sabiam que ela era honesta e “guardiã da tradição africana”, conforme se observa nesse comentário que ela fez a Landes “(...) tudo sob a minha direção vem diretamente dos velhos africanos, como me ensinou

³⁶ A obra *Cidade das Mulheres*, escrita pela antropóloga norte-americana Ruth Landes (1908-1991) foi publicada pela primeira vez nos EUA, em 1947 e depois no Brasil, em 1967. Landes “rejeitou o estilo de texto científico e escreveu essa obra em forma de narrativa, o que gerou muita polêmica no momento de sua primeira publicação. Reconhecido o seu valor, essa obra é considerada até os dias de hoje, um clássico da literatura brasileira (ABREU, 2012, p 151-154).

minha Mãe Pulquéria” (LANDES, 2002, p. 125). Pulquéria era também reconhecida como uma mulher forte, guerreira, que defendia seus filhos de santo, inclusive, da polícia (Idem, p. 126).

Essas sacerdotisas ocuparam e ainda ocupam papéis importantes no cenário político e social das religiões afro-brasileiras na cidade de Salvador. Segundo Consorte (2009, p. 190), em 1983, as ialorixás³⁷ dos cinco terreiros mais conhecidos de Salvador lançaram um manifesto durante um congresso sobre religiões afro-brasileiras “proclamando a dissociação de crenças e práticas católicas dos culto aos orixás”. Consorte realizou uma pesquisa entre 1992 e 1997 para averiguar o que tinha sucedido em relação a essa questão. Apesar de conseguir falar com apenas três, dentre aquelas mães de santo, pôde perceber que apenas “Mãe Stella do Ilê Opô Afonjá persistia no propósito de levar adiante a dissociação com as crenças e práticas católicas, ou seja, o fim do sincretismo” (Idem, 2009, p. 194). A autora (Idem, p. 255) analisa o sincretismo religioso na cidade de Salvador e afirma que ele, de fato, existiu, não como uma mera justaposição, mas como adesão real subjetiva tanto ao catolicismo como às religiões de influência africana. Segundo ela, o fator principal que contribui para que isso ocorresse “foi a possibilidade única de, na condição de escravo, sentir-se reconhecido como pessoa humana (...) por meio do sacramento do batismo”, o qual garantia o sepultamento. Visto que para o africanos era importante ter uma boa morte, esse fator, dentre muitos outros, parece ter sido decisivo (Idem, p. 255). A morte era considerada tão importante para eles, que algumas confrarias, como mencionado anteriormente, levam a palavra morte em seus nomes.

Voltando aos três terreiros tidos como tradicionais, surgiram outros que lhes-eram filiados. E essa descendência não ficou somente na Bahia, ela irradiou também para a região sudeste. Verger (1981, p. 30-31) cita um terreiro na cidade de Guarulhos-SP, que foi criado por um filho de santo de Mãe Menininha do terreiro Gantois. O pai de santo do terreiro, chamado Idérito do Nascimento Corral, fez várias viagens para a África, tendo recebido o título de Olufon - rei da cidade de Ifon, localizada na Nigéria - considerado muito importante: Àwòrò Òsàlúfón. Também no estado do Rio de Janeiro instalaram-se numerosos candomblés, originários dos três terreiros keto da Bahia, dos quais destacam-se dois: o Axé Opô Afonjá em Coelho da Rocha, ligado à sede de mesmo nome em Salvador e o Nossa Senhora das Candeias, fundado por uma filha de santo de Tia Massi, oriunda da Casa Branca do Engenho Velho (VERGER, 1981. p. 31).

³⁷ Essas ialorixás eram Mãe Menininha do Gantois, que faleceu em 1987, Mãe Teté da Casa Branca (que estava substituindo Mãe Marieta), Mãe Nicinha do Bogum, que faleceu em 1994, Iyá Olga do Alaketu e Mãe Stella de Oxossi, do Ilê Axé Opô Afonjá (CONSORTE, p 192).

Mas existem terreiros de candomblé em todo o país, em especial, nos estados do Maranhão, Pernambuco e Rio Grande do Sul (CAPONE, 2009, p. 16-17). Os terreiros de candomblé no Brasil, de maneira geral, constituíram-se como redes sociais importantes para os seus integrantes (LANDES, 2002, p. 199-200). Isso aconteceu por meio do que se denomina “famílias de santo”, estruturas religiosas que reproduzem, de certa forma, os laços de parentesco que existiam na África. Assim, tem-se a mãe ou pai de santo, os filhos, irmãos, tios, tias, avós e avôs de santo. Além disso, são estabelecidas relações de parentesco também entre os diferentes terreiros, como por exemplo quando uma pessoa de uma família de santo funda um novo terreiro, esse fica subordinado ao anterior (SILVA, 1994, p. 57; 59)³⁸. No início, as famílias de santo eram compostas por pessoas de uma mesma nação. Com o passar do tempo, começaram a ingressar africanos de grupos diferentes e mesmo os crioulos - negros nascidos no Brasil - depois começaram a entrar mulatos, e, finalmente, pessoas brancas. As famílias de santo iam, assim, perdendo sua característica étnica e incluindo pessoas de contextos sociais diversos (SILVA, 1994, p. 56-57).

Além disso, no candomblé “os deuses africanos transformaram-se de deuses tutelares de um clã, linhagem ou cidade, em deuses pessoais, que cada pessoa recebe em seu corpo e cultua como protetor individual” (SILVA, 1994, p. 77). Também Beniste (2010, p. 20) afirma que na África, cada aldeia cultuava apenas uma divindade e que no Brasil, diferentemente, cada terreiro cultua várias divindades, de modo que, mesmo havendo uma principal, todas elas são muito veneradas. No entanto, parece que na África isso também acontece, apesar de ser menos comum. As aldeias iorubás, assim como as jejes, em geral, cultuam uma divindade principal, mas podem cultuar também outras divindades consideradas secundárias. Além disso, uma divindade considerada secundária em uma região, é a principal em outra e assim por diante (VERGER, 2000, p. 39). Um mesmo tipo de generalização teria acontecido em relação ao culto aos ancestrais, pois, se na África os eguns (pessoas que desencarnaram) são cultuados dentro de sua própria comunidade, no Brasil, os ancestrais tornaram-se “entidades” genéricas que baixam em diferentes terreiros para trabalhar por meio do processo da mediunidade (RIVAS NETO, 2002, p. 255; PRANDI, 2005, p. 65). Portanto, tanto as linhagens humanas como as linhagens divinas (orixás) se modificaram no Brasil. Elas se generalizaram, tornaram-se mais difusas e impessoais. E isso influencia na concepção de riqueza, pois, se entre os iorubás, riqueza estava vinculada à linhagem, e portanto, tinha conotação coletiva e espiritual, nas

³⁸ Sobre os candomblés na cidade de São Paulo, ver Silva (1994) e Prandi (2001).

religiões afro-brasileiras, torna-se mais individualizada, menos coletiva. Mas ainda mantém seu sentido espiritual. Retomaremos essa reflexão no terceiro capítulo.

Segundo Verger (1981, p. 31), os candomblés baianos - poderíamos estender aos demais candomblés brasileiros - possuem, concomitantemente, influências jejes, nagôs e banto. Tanto que a própria palavra candomblé é de origem banto.

É provável que as influências das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do equador não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos gêge e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África (VERGER, 1981, p. 31).

Ou seja, o encontro entre diferentes tradições africanas deu aos cultos jejes e iorubás no Brasil uma nova identidade, de modo que eles não são idênticos aos cultos jejes e iorubás africanos. No mesmo sentido, Parés afirma que:

(...) devido à fluidez no movimento de especialistas religiosos e práticas rituais de um casa para outra, e à possibilidade de um indivíduo ser parcial ou sucessivamente iniciado em terreiros de diversas ascendências, é difícil aceitar a ideia das nações de Candomblé como unidades estanques, homogêneas e mutuamente exclusivas (PARÉS, 2006, p. 102).

Portanto, as nações africanas se misturaram no candomblé, o que modificou a estrutura das relações divinas (orixás e ancestrais) e sociais (linhagens) dos iorubás que vieram para o Brasil. Porém, a mudança da estrutura iorubá foi modificada, sobretudo, pelo colonialismo europeu, que, como vimos, transformou os negros africanos em mercadoria, destituindo-os de sua humanidade. Os cultos africanos eram combatidos e aconteciam às escondidas. E, mesmo após a abolição da escravidão, as perseguições a práticas de origem africana continuaram existindo, estando previstas pela própria lei. O código penal da Constituição Brasileira de 1890, artigo 157, “incriminava não só o curandeiro mas também o feiticeiro, juntamente com outras categorias, como espíritistas e cartomantes” (DANTAS, 1988, p. 165). A partir disso, no intuito de manter a legitimidade e fugir das ações policiais, teria havido no Brasil uma separação entre religião e feitiçaria.

(...) Artur Ramos vai voltar às origens para mostrar que, na África, religião e magia eram unidas, mas no Brasil, sob a pressão do branco, as funções de feiticeiro e agente religioso se dissociaram e desse modo, os candomblés, sobretudo os mais africanizados, concentraram-se nas atividades religiosas de

prestação de culto aos orixás (RAMOS, 1951, p. 163 apud DANTAS, 1988, p. 173).

Portanto, no âmbito religioso, as práticas africanas foram proibidas e combatidas durante muito tempo, o que continuou acontecendo mesmo após o fim do período colonialista. No entanto, por meio do sincretismo que aconteceu entre as práticas africanas e o catolicismo e, posteriormente, o kardecismo, conforme veremos no próximo capítulo, foi possível a perpetuação de elementos importantes das religiões de origem africana, nas religiões afro-brasileiras.

2.3 O Ifá nas religiões afro-brasileiras

2.3.1 O Ifá no Brasil

O Ifá foi trazido para o Brasil pelos iorubanos e jejes que aqui aportaram na condição de escravos (como vimos no primeiro capítulo, os jejes o chamam de Fá). Ele foi descrito pela primeira vez por Rodrigues³⁹:

Nunca tive ocasião de ver aqui na Bahia o processo de adivinhação dos babalaôs como o descreve Ellis, com uma taboa ou taboleiro especial e côcos de dendê. Dizem-me todavia que existe. Sei que empregam processos mais simples como cawries, certas sementes, etc. Aquelle que aqui attribuem a *Ifá* é o de uma cadeia de metal em que de espaço a espaço se enfia uma meia noz de manga secca. O feiticeiro pega a cadeia em certo ponto e a joga de um modo especial. Da posição que tomam as nozes deduzem o augurio ou vaticinio. Esta prerrogativa de adivinhar confere a *Ifá* notável preeminencia na mythologia yorubana (...) (1932, p. 338).

Posteriormente, Ramos também menciona:

Ifá é um orixá adivinho, o processo de adivinhação com este *orixá*, usado pelos feiticeiros ou *babalaôs* chama-se *olhar com o Ifá*. Há dois processos principais. No primeiro utiliza-se o adivinhador de uma cadeia de metal onde há de espaço a espaço, a metade de uma noz de manga; é o *rosario* ou *collar*

³⁹ Rodrigues (1976, p. 227) afirma que antes da criação dos mitos e do estabelecimento de Ifá como patrono do jogo oracular, os negros já usavam as nozes especiais de dendezeiro “como de dados para deitar a sorte”. Essa afirmativa de Rodrigues permite tanto afirmar que o sistema de crenças e valores foi retomado ou reconstruído após a chegada dos iorubás, enquanto o método do jogo em si era praticado desde o início, como também que o conhecimento dos antropólogos registrou a ocorrência da prática antes de registrar o sistema de crenças e valores que subsidiam essa prática.

de *Ifá* (*opélé-Ifá*). O feiticeiro atira o rosário e do modo por que ficam dispostas as nozes, deduz os seus vaticínios. Outro processo consiste em encher as mãos com os frutos de dendê, sacudí-los, misturá-los bem e depois jogá-los na mesa ou no solo, aos poucos, tirando o adivinho as suas conclusões (...) (1934, p. 38).

Alguns anos mais tarde Ramos (1951, p. 259) realiza outro relato sobre o Ifá, se referindo, inclusive, à sua semelhança com o islamismo:

Os sacerdotes de *Ifá* constituem uma classe especial. Eles são chamados *babalawos* (*baba-li-awo*, “o pai que tem o segredo”). Estes sacerdotes têm a cabeça raspada e vestem roupas brancas. Na consulta ao oráculo, o *babalawo* usa dezesseis nozes de uma palmeira especial (*Opelifá*) e uma tábua especial, de forma retangular, com um cabo, semelhante às tabuinhas de escrever, dos Mulçumanos. Essa tábua é chamada *Opon-Ifá*. O *babalawo* vai então atirando as nozes de uma mão para outra, e fazendo suas anotações no *Opon-Ifá*. O processo é complicado, mas os *babalawos* pôr esse meio conseguem penetrar os segredos de *Ifá* (RAMOS, 1951, p. 259).

Nota-se, portanto, a referência aos dois métodos que compõem o sistema divinatório do Ifá: o opelê e o opon. Além dessas descrições, têm-se aquelas realizadas por João do Rio na cidade do Rio de Janeiro - cronologicamente, as mais antigas, pois foram feitas no início do século passado, as descrições de Rene Ribeiro em Pernambuco, Pierre Verger e Roger Bastide na Bahia e outras, que serão apresentadas adiante. No Brasil, o Ifá passou por algumas mudanças em relação ao Ifá africano. Em primeiro lugar, diferentemente das cidades iorubanas, onde ele era extensivamente utilizado, no Brasil, ele está vinculado às religiões afro-brasileiras, principalmente, àquelas de influência africana nagô, como os candomblés nagôs, e mesmo assim, é pouco utilizado, se comparado, por exemplo, ao jogo de búzios, conforme encontramos na bibliografia pesquisada.

Em segundo lugar, teriam havido mudanças em relação ao papel social do *babalawô*. Rivas Neto (2002, p. 255) relata que na África existia uma especialização sacerdotal, formada por quatro categorias: *babalawô* (adivinho), *babalossaim* (sacerdote do reino natural), *babalorisa* (sacerdote dos orixás, do mundo divino) e *babaoge* (sacerdote dos ancestrais, mediador entre os vivos e os mortos). No início do Ifá no Brasil, essa especialização parece ter se mantido. Conforme relata Bastide (1981, p. 114), na Bahia se tinha o *babalorixá* (chefe de uma confraria religiosa), o *babalaô* (sacerdote da divinação), o *babalossaim* (chefe que cura com as folhas) e o *babaogi* (chefe dos mortos ou eguns). Segundo ele, “esse sacerdócio quádruplo corresponde simbolicamente a uma estrutura quádrupla do mundo – os deuses, os homens, a natureza e os mortos, presente no modo de pensar dos africanos na Bahia”

(BASTIDE, 2001, p. 115)⁴⁰. Mas essa especialização sacerdotal foi se modificando. As funções que se mantiveram foram apenas babalorixá (sacerdote) ou iyalorixá (sacerdotisa) e babalawô (adivinho), em geral, associadas, sendo muito comum, hoje menos, esses dois tipos de sacerdotes trabalhando juntos nos terreiros. O papel dos adivinhos (babalawôs) foi considerado muito importante em alguns terreiros de Salvador. Segundo Carneiro⁴¹ (2008, p. 127), as mães de santo cuidavam do terreiro e os adivinhos faziam as divinações. Um exemplo dessa relação foi a parceria que existiu entre Mãe Aninha e o babalawô Martiniano do Bonfim, citada anteriormente.

As mães sempre buscavam o conselho dos babalaôs, para confirmar o orixá protetor desta ou daquela inicianda, às vésperas de festas públicas ou em seguida a calamidades que porventura desabassem sobre a casa. Aos babalaôs cabia *olhar* o futuro, marcar uma regra de conduta para as comunidades religiosas – a única que poderia, sem atrair a cólera dos deuses, contornar as dificuldades que se apresentassem. Os babalaôs eram assim um elemento de importância excepcional. Eram guias espirituais, uma última instância, a derradeira palavra em qualquer assunto difícil, que exigisse não só conhecimentos especiais, mas um contato mais íntimo com as potências ocultas da natureza (CARNEIRO, 2008, p. 127).

Analisando os terreiros de candomblé da cidade do Rio de Janeiro no início dos anos 1900, João do Rio (1906, p. 3) também encontrou a presença das duas classes de sacerdotes: babalawôs (adivinhos) e babaloxás (pais de santo). Mas, com o passar do tempo, houve uma junção entre as funções de divinador e de chefe de terreiro nos candomblés e os próprios pais e mães-de-terreiro passaram a realizar a divinação (CARNEIRO, 2008, p. 130-131; BRAGA, 1988, p. 26). De qualquer modo, mesmo com essa junção, continua-se utilizando o termo babalawô para se referir àquele que faz a divinação de Ifá, além dos termos eluô e bokonô para quem faz divinação no jogo de búzios (BRAGA, 1988, p. 25-26). Em alguns terreiros, a divinação ainda é feita por adivinhos (filhos do terreiro) e não pela iyalorixá ou babalorixá. É o caso da Casa Branca do Engenho Velho e do Axé Opô Afonjá, ambos em Salvador, nos quais a sucessão da mãe de santo é realizada há décadas pelo divinador Agenor Miranda Rocha, por meio do jogo de búzios (PRANDI, 2001, p. 27-28).

Por fim, uma outra característica do Ifá no Brasil se refere às inovações nos materiais utilizados para a confecção dos instrumentos divinatórios. Como afirmamos anteriormente,

⁴⁰ Bastide (2001) analisa nessa obra, esses quatro espaços sagrados e as funções dos sacerdotes responsáveis por eles.

⁴¹ A primeira edição desta obra é de 1948.

Rodrigues (1932, p. 338) descreve opelês feitos com correntes de metal, nas quais se penduram oito pedaços de caroços de manga secos cortados ao meio ao invés de nozes. Portugal (2010, p. 10) relata opelês feitos com uma fruta da espécie *scheceborá golungensis*, que “possui uma forma redonda como a pêra, com sinais de divisão no meio”, o que facilitaria cortá-la para colocá-la na corrente. Carneiro (2008, p. 129-130) relata ter visto nos terreiros de Salvador, opelês feitos com búzios amarrados na corrente. “Atirado ao acaso sobre o chão, depois de uma série de rezas mágicas, o ledor do futuro decifrava, pela posição em que porventura caíssem os búzios do rosário, o destino que esperava o consulente”. Tem-se notícias também de opelê feito com corrente de metal e cascas de tartaruga⁴² na cidade do Rio de Janeiro (RIO, 1906, p. 9). E ainda, relatos de opelês feitos com avelãs (RIVAS NETO, 2011, p. 304). Além disso, existem opelês feitos com coco de dendezeiro, também chamada noz-de-dendê (RIVAS NETO, 2002, p. 333; PRANDI, 1994, p. 136)⁴³. Lembrando que, segundo Abimbola (1977, p. 8-9), os iorubás na África utilizavam no opon a noz de uma palmeira especial consagrada a Ifá, chamada òpé-Ifá. A noz de dendê, ou seja, do dendezeiro, só era utilizada para outros fins. Apesar que Bascom (1969, p. 1-3) constatou em outras aldeias, próximas dos iorubás, a utilização de uma variedade de materiais, o mesmo acontecendo entre os próprios iorubás, que usavam, em alguns casos, fio de barbante no opelê e placas de metal imitando as oito meias nozes, ou até mesmo conchas. Desse modo, essa diversidade de materiais pode ser tanto uma ressignificação do opelê-Ifá no Brasil, como uma influência dessas outras sociedades da África ocidental.

Bastide (2001, p. 119) apresenta o jogo de opelê praticado na Bahia. Assim como o modelo africano, na queda do opelê, o odu que sai do lado direito é considerado mais forte do que o que sai do lado esquerdo. No entanto, Bastide apresenta um elemento novo que consiste em denominar o lado esquerdo da corrente de feminino e o lado direito de masculino. Essa diferença estaria indicada por um nó no lado masculino e uma franja no feminino (Idem, p. 120). Ele afirma que esse método é iorubá, no entanto, nem Abimbola (1977), nem Bascom (1969) mencionam esse aspecto no opelê. Nas figuras apresentadas na obra de Bascom (1969), os opelês têm franja dos dois lados. Em relação aos odus, Bastide (2001, p. 121) fornece uma lista igual àquela que encontramos em Abimbola. Sobre o estabelecimento de lado feminino e masculino, outros autores brasileiros também não descreveram o opelê dessa maneira. Somente

⁴² Na África, se utilizava osso do peito de tartaruga na divinação, como método secundário, em questões específicas, para se obter respostas afirmativas ou negativas. O osso de tartaruga simbolizava “o desconhecido” (PRANDI, 1994, p. 134). Sua utilização no Brasil pode ser uma influência africana, mas o tipo de uso é bastante diferente.

⁴³ PORTUGAL FILHO (2010, p. 19), pesquisador e adepto das religiões afro-brasileiras, também menciona o uso da noz de dendê.

no método de Matta e Silva e Rivas Neto aparece algo semelhante, mas em relação ao método do opon. Desse modo, essa divisão (entre lado feminino e lado masculino) pode se tratar de uma inovação brasileira.

Uma outra questão que se coloca é que as práticas de Ifá, nos métodos opelê e opon estariam diminuindo gradativamente no Brasil. Bastide (2001, p. 122), fala sobre um “estranho enfraquecimento de Ifá” na Bahia, que ele credita a dois motivos. Um deles é a apropriação de alguns métodos divinatórios como o jogo de obi e orobô⁴⁴ e o jogo de búzios, pelos babalorixás. Mas, segundo ele, por mais que os babalorixás pegassem essas divinações para si, os babalawôs “continuariam os únicos detentores do colar de Ifá”. O problema, que seria o segundo motivo, é que entre os próprios babalawôs haveria “uma tendência para abandonar Ifá por Exu, o opelê pelo edilogun” (BASTIDE, 2001, p. 122). Um informante teria lhe-justificado que isso acontecia porque um babalawô deve passar a arte da divinação para um aprendiz antes de morrer e que é difícil encontrar alguém que quer consagrar a sua vida ao Ifá. Um outro informante teria lhe dito que a vida de babalawô não é fácil, devido às proibições e obrigações que o sacerdócio impõe, o que já não aconteceria no jogo de búzios (Idem, p. 122).

Outros autores arriscaram dizer que o Ifá teria mesmo acabado no Brasil. Prandi (1994, p. 129-130) afirmou que “no Brasil (...) já não se joga o opelê-Ifá, que contudo sobreviveu em Cuba”. Ele propõe que:

Não há mais babalaôs no Brasil, pois o candomblé organizou o culto centrado nas mãos da mãe ou do pai-de-santo, que passaram a dispensar a figura do babalaô, dos quais o último foi Martiniano do Bonfim, bastante ligado ao terreiro Axé do Apó Afonjá de Mãe Aninha. Ele morreu em 1943, sem deixar seguidores (PRANDI, 1994, p. 130)

(...) mesmo na África, o exercício oracular dependia de uma grande experiência de vida e capacidade intuitiva do sacerdote, além dos imprescindíveis longos anos necessários à aprendizagem de Ifá. No Brasil, esse método, juntamente com os poemas do oráculo, foi inteiramente esquecido, mesmo porque a figura do babalaô desapareceu. Dos odus conservaram-se, contudo, os nomes dos 16 odus principais, divindades associadas a cada um e o significado premonitório em seu sentido geral (...) (PRANDI, 1994, p. 134).

Essa arte da adivinhação sobrevive na África, entre os iorubás seguidores da religião tradicional dos orixás, e na América, entre os participantes do candomblé brasileiro e da santeria cubana, principalmente. Na África e em Cuba, o oráculo é prerrogativa dos babalaôs, e, no Brasil, onde os babalaôs se extinguíram, dos pais e mães-de-santo. Aqui, pouco a pouco a adivinhação praticada no candomblé no jogo de búzios foi sendo simplificada e o corpo de mitos foi sendo desligado da prática divinatória, preservando-se, contudo, os nomes dos *odus*, as previsões e os *ebós* ou oferendas propiciatórias, além do

⁴⁴ Esses outros métodos divinatórios serão descritos mais adiante.

nome dos orixás que eram os protagonistas das histórias originais de cada *odu*. O próprio orixá Orunmilá foi sendo esquecido, passando Exu a ocupar o papel central na prática oracular do jogo de búzios (PRANDI, 2001, p. 18)

Nota-se, nessas afirmativas a ideia de que o *opon* e o *opelê*, a utilização dos poemas, bem como a figura do *babalawô* e o culto a Orunmilá, desapareceram no Brasil. No entanto, na última citação, ele menciona a sobrevivência do Ifá no Brasil, associando-a com o jogo de búzios, como se o jogo de búzios fosse uma perpetuação do Ifá. Retomaremos essa discussão mais à frente.

Castillo (2010; p. 115-116) se referindo a Martiniano do Bonfim (do terreiro Axé Opô Afonjá), também afirmou “sua importância singular como um dos últimos *babalaôs* no Brasil”. E Carneiro (2008, p. 129) afirma que Martiniano do Bonfim e Felisberto Sowzer “foram os últimos *babalaôs*”. Assim como Prandi, ele credita aos divinadores do jogo de búzios, uma relação com o Ifá: “Os novos sacerdotes de Ifá se situam numa categoria interior⁴⁵ – os *eluôs* – e em geral são elementos de dentro dos *candomblés*”. Ou seja, Edison Carneiro inclui o jogo de búzios dentro do sistema oracular de Ifá. “Braga (1988, p. 32-33), concordando com a extinção do Ifá, fala sobre “(...) as causas que contribuíram para que os *babalaôs* fossem gradativamente desaparecendo no Brasil. Aqui nos referimos especificamente ao adivinho que utilizava o *opelê-ifá*, de acordo com a sistemática ainda hoje utilizada na África”. A explicação que ele oferece para esse fato é de que o Ifá, com seu conjunto de poemas, estava intimamente ligado com a cultura e a sociedade *iorubá*. Segundo ele (BRAGA, 1988, p. 33-34), a sua “revitalização” era constante na África porque estava garantida por uma “dinâmica sociocultural”. No Brasil, essa dinâmica não existiria, em decorrência do contexto social e cultural ser diferente. Diante do contato com outras culturas, os elementos africanos teriam se redefinido. Nos *candomblés* teriam sido preservados valores e comportamentos africanos, mas, o mesmo não aconteceu com a estrutura social *iorubá*. Além disso, aqueles que tinham esse conhecimento sobre o Ifá vieram para o Brasil na condição de escravos, portanto, sem poder exercer plenamente suas funções (Idem, p. 34). No entanto, as pesquisas nessa área são restritas para se afirmar a extinção do Ifá. Como será visto adiante, existiram e existem outros *babalawôs* tanto na Bahia e Pernambuco, como na região sudeste. Além disso, tem ocorrido uma

⁴⁵ Pode ser que o autor quis dizer “inferior” e não “interior”, sendo um erro de digitação, pois na África os *eluôs* são considerados uma classe de divinadores inferior em relação aos *babalawôs*. De qualquer modo, o autor propõe a inclusão dos *eluôs* no Ifá.

revitalização dessa prática divinatória no Brasil por meio da intensificação do contato entre sacerdotes e pesquisadores iorubás e brasileiros, conforme veremos na parte final do capítulo.

2.3.2 Os babalawôs no Brasil

Um importante babalawô foi Bamboxê Obitikó (1878-1940). Ele nasceu em território iorubá, na África. No Brasil recebeu o nome Rodolfo Martins de Andrade. Era filho do orixá Xangô, daí o nome Bamboxê, que significa “ajuda-me a assegurar o oxê” (machado duplo), principal ferramenta ritual desta divindade (LIMA, 1987 apud CASTILLO, 2010, p. 68). Bamboxê teria vindo para o Brasil como homem livre, junto com as duas mães de santo do terreiro Casa Branca, na época, Iyanassô e Marcelina da Silva (Obatossi) para ajudá-las na fundação desse terreiro. Alguns autores consideram que ele foi um dos últimos babalawôs do Brasil (VERGER, 1981, p. 29).

Outros dois sacerdotes de Ifá, considerados também os últimos babalawôs no Brasil foram Martiniano Eliseu do Bonfim (1859-1943) e Felisberto Sowser (1877-1940). Martiniano do Bonfim nasceu no Brasil. Ele era filho de escravos libertos. Foi para Lagos, na Nigéria, com os pais, onde estudou em escolas missionárias e morou durante um período também na Inglaterra. Desse modo, falava iorubá e inglês fluentemente. Martiniano “conheceu a maioria dos grandes nomes das seitas africanas, podia cantar e dançar como ninguém e merecia o respeito e a confiança universais dos negros da Bahia”. No Brasil trabalhou como pedreiro e pintor, não tendo a divinação como meio de vida (CARNEIRO, 2008, p. 128-129). Martiniano foi muito importante para o Ilê Axé Opô Afonjá, tanto pelo sacerdócio no Ifá como pela mediação que ele fazia entre o terreiro e os pesquisadores que realizavam estudos etnográficos nos terreiros de candomblé (CASTILLO, 2013, p. 115).

Segundo Landes (2002, p 64), ele era considerado um grande mago e vidente, procurado por pessoas de “todas as classes sociais e cores”, em busca de solução para os mais diversos problemas, motivo pelo qual era perseguido pela polícia, o que parece justificar a sua observação (LANDES, 2002, p. 270; 274-275) de que a profissão dele era “secreta”, pois ele não abria os segredos para qualquer pessoa. Tanto que, ela relata que não conseguiu vê-lo jogando com o opelê-Ifá, apenas com os dezesseis búzios, e só após muita insistência. Mas, mesmo no jogo de búzios, ele fazia invocações à divindade Ifá.

Felisberto Sowzer era neto consanguíneo de Bamboxê. Ele tinha a divinação como profissão, diferentemente de Martiniano. Era considerado muito inteligente e também falava inglês e iorubá. Fazia as consultas na casa onde morava (CARNEIRO, 2008, p. 128-129). Seu pai era um africano liberto (Eduardo Américo de Souza), que após comprar a alforria de sua mãe (Julia, filha de Bamboxê Obitikó), foi com ela para Lagos, na Nigéria, onde nasceu Felisberto. A Nigéria estava sob o domínio inglês naquele período e o sobrenome da família tornou-se Sowser (DONALD PIERSON, 1967 apud CASTILLO, 2010, p. 71). Irene (filha de Felisberto) conta que o pai, quando jovem, trabalhou para os ingleses e aprendeu a ler e escrever em iorubá. Ele foi consagrado ao orixá Ogum na Nigéria, onde também tornou-se maçom. Em 1930, veio com a sua mãe para o Brasil, indo morar na Bahia, onde trabalhou com construção civil até a sua morte. Felisberto teria sido um dos últimos africanos na Bahia (CASTILLO, 2010, p. 71).

Segundo a descrição de Castillo (2010, p. 70-71), tinha uma pintura na parede da sala da sua casa, com desenhos de vários objetos rituais de origem iorubá, como o tabuleiro de Ifá (opon), vasilhas com o pó para marcar os odus, opelê-Ifá (corrente), o irukerê (feito com rabo de cavalo, serve para espantar maus espíritos) e duas cabaças (símbolo de Ossaim). Na mesma pintura, tinha também símbolos de outras tradições religiosas, como a figura de uma Bíblia aberta e um compasso maçônico. Segundo Irene, ele teria recebido essas influências durante o período que morou na África (CASTILLO, 2010, p. 96). Portanto, o caso de Felisberto é um exemplo do inevitável sincretismo cultural e religioso, nesse caso, um sincretismo ocorrido na própria Nigéria. Aproximações com a maçonaria são mencionadas também por Bastide (2001, p.113) em Salvador e no Rio de Janeiro por João do Rio (1906, p. 4). Um informante de Bastide lhe disse: “formamos uma maçonaria, há trinta e três graus de babalaô, de 1 a 33; sim, digo-lhe que nossa religião é realmente uma maçonaria”. Mas Bastide (2001, p. 113) explica “nada afirmo sobre esse número 33, que nunca pude verificar (...)”. Rio (1906, p. 4) também faz referência a um babalawô que diz ser “grau 32 na maçonaria”. Essa referência à maçonaria parece sugerir uma similaridade entre as duas iniciações, em relação à hierarquia (pela indicação dos graus da iniciação). As duas têm em comum também o caráter secreto. A associação pode ser uma influência iorubá, uma vez que existia maçonaria na África ocidental, conforme vimos no relato sobre Felisberto. No entanto, não temos informações suficientes que nos permitam chegar a essa conclusão.

Em relação à existência de outros babalawôs no Brasil, Ribeiro (1978, p. 89) afirmou que “nenhum dos sacerdotes atuais, no Recife, tem “mão de Ifá” (ou seja, foi treinado e iniciado

nas funções de adivinho), embora um deles, pelo menos, recorde perfeitamente o método e alguns dos odus. Por outro lado, Bastide e Verger (1981, p. 60) afirmam que existiram muitos babalawôs que conheciam ou jogavam o opelê-Ifá em Pernambuco:

(...) Em Recife também houve babalaô famosos: Vicente Braga, vulgo Aterê Kanyi; seu filho Joaquim, vulgo Arô Moxegbileman; Cassiano da Costa, vulgo Adulendju; João de Almeida, vulgo Gogosara; seu filho Cláudio, vulgo Bangboxê ou Oya-di-pê; João da Costa, vulgo Ewê-turô, Ossô Odubaladjé; Tio Lino, vulgo Abeilebojá; João Bagatinha, vulgo Ogunbii, e enfim Alanderobê (BASTIDE e VERGER, 1981, p. 60).

Lopes (1943, p. 139-144) apud Bastide e Verger (1981, p. 61) também aponta para a presença de outros divinatores na Bahia: “Tio Agostinho, que residia nas Quintas de Brotas; Ti-dou-da Cerca; Leodovico; Tio Benedito; Joaquim Obiticô, originário de Pernambuco; Faustino Dada Adengi, antigo mestre de Bojé (...)”.

E, segundo Braga (1988, p. 31), no estado do Rio de Janeiro teria havido ao menos uma confraria de babalawôs, noticiada por João do Rio (que era também jornalista), embora pouco se soubesse sobre sua organização e suas atividades. A quantidade de escravos africanos, conforme nos informa Vianna Filho (2008, p. 153), teve no Rio de Janeiro o número mais expressivo (38%). De fato, tem-se um número considerável de estudos sobre o Ifá e o jogo de búzios nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Esses estudos foram feitos tanto por antropólogos e sociólogos, como por iniciados nas religiões afro-brasileiras. Inclusive, alguns desses iniciados são também pesquisadores. Assim, tanto o número expressivo de escravos no estado do Rio de Janeiro, como a quantidade de estudos sobre divinações de origem africana corroboram a hipótese de Braga, de que tenha havido uma confraria de babalawôs no Rio de Janeiro.

Dentre os estudos antropológicos sobre o Ifá no Brasil, o mais antigo parece ser o de João do Rio (1906), que, apesar de denotar bastante preconceito em relação aos cultos afrobrasileiros, descreve a presença do opelê-Ifá e de outros elementos da religiosidade iorubá na cidade do Rio de Janeiro, no início do século XX. Em relação aos estudos antropológicos sobre divinação nas religiões afro-brasileiras mais recentes, destacam-se os trabalhos de Ribeiro (1978), Bastide e Verger (1981), Bastide⁴⁶ (2001), Prandi (1994, 2005) e Beniste (2008).

⁴⁶ A obra foi publicada pela primeira vez em 1957, como tese doutorado na Universidade de Sorbone.

E existem, ainda, como dissemos, autores que são pesquisadores e também sacerdotes. Dentre eles, destacam-se Matta e Silva⁴⁷ (1977), que apresenta um modelo de opon-Ifá com hieróglifos, Rivas Neto⁴⁸ (2002, 2011), sucessor de Matta e Silva, Costa (1995), adepto das religiões afro-brasileiras, Portugal Filho (2010), que afirma ser iniciado no candomblé e Salami (1999), nigeriano radicado no Brasil.

2.3.3 Métodos oraculares de Ifá no Brasil

João do Rio (1906, p. 11-12) relata ter visto um babalawô no Rio de Janeiro, chamado Oloô-Teté, que jogava com um opelê feito com cascas de tartaruga, que segundo ele, havia sido “batizado com sangue”. O jogo divinatório era realizado em uma mesa. Na ocasião, tratava-se de um jogo para saber qual oferenda deveria ser feita para “Shango, deus do trovão”. O adivinho, em transe, teria recebido ordenação de Xangô, lá do “somno” para lhefazer uma oferenda. Aparecem aqui vários elementos novos. Primeiro, a utilização de casca de tartaruga, no lugar das nozes. Em, segundo, o jogo feito em uma mesa e não em uma esteira no chão. Outro dado importante é o opelê ser consultado apenas para saber qual a oferenda a ser realizada, pois a indicação de fazer uma oferenda veio pelo transe, que o autor chama de “sonho”. São elementos novos, que podem ser compreendidos como uma ressignificação do Ifá no Brasil. Além disso, segundo Rio (1906, p. 9), o termo “somno” para se referir ao céu, onde habita Xangô, parece ser um resquício do termo *samnó*, que significa céu para os iorubás, conforme consta na análise do poema 3, no capítulo anterior. O opelê (RIO, 1906, p. 15) era utilizado em outras situações também, como por exemplo, quando já se sabia o santo de uma pessoa, se jogava o opelê para saber se poderia fazer o santo dela ou não. Mais uma vez aqui, o oráculo participa apenas de uma parte do que seria uma divinação, ou seja, não é por meio dele que se fazia necessariamente o levantamento do santo, como acontece nos candomblés da Bahia.

Rio (1906, p. 49-51) também relatou detalhadamente um ritual de iniciação no Ifá, na cidade do Rio de Janeiro, de um babalawô carioca chamado Sanin, que lhe afirmou que:

(...) Para se babalawô é precisa muita cousa. Só de noviciado, leva-se muito tempo, annos a fio, e a cerimônia é difficillima. Quando um iniciado quer ser babalaô, tem que levar ao babalaô que o sagra dous cabritos pretos, duas

⁴⁷ Primeira edição em 1975 (RIVAS NETO, 2011, p. 26)

⁴⁸ A primeira foi editada pela primeira vez em 1989 (RIVAS NETO, 2002, p. 9) e a segunda em 1993.

galinhas d'Angola, duas galinhas da terra, dous patos, dous pombos, dous bagres, duas preás, um kilo de limo, um *ori*, um pedaço de *ossun*, um pedaço de giz, dous gansos, dous galos, uma esteira, dous caramujos e uma porção de pennas de papagaio encarnadas (RIO, 1906, p. 49-50).

Além disso, tem-se que levar também sabão da costa (ochê-i-luaiê) e uma quantia em dinheiro, e as roupas precisam ser novas. O iniciado fica durante sete dias no “ibodo-iffá”, que o autor diz ser um quarto do santo (provavelmente destinado a Ifá). Ninguém pode entrar nesse quarto, pois existe um segredo, representado por um ovo de papagaio, odidé, que fica guardado dentro de uma cuia, chamada ybadú. O iniciado fica sentado nu em uma esteira e o babalawô lhe-pergunta se ele quer se iniciar no Ifá. Se ele disser que sim, “lavam-se quarenta e dous caroços de dendê com diversas ervas, e nessa água o babalawô novo toma banho” (RIO, 1906, p. 50). Depois “raspa –lhe a carapinha, guardando-a para o grande despacho, pinta-lhe o craneo com giz e faz-se a grande matança”, ou seja, são realizadas as oferendas. Muitos animais são mortos para a realização dessa oferenda e o sangue obtido é colocado em alguidares (recipientes abertos feitos de barro) e oferecido, primeiramente à Exu. Depois, “Mistura-se o sangue do gallo com tabatinga, forma-se um boneco recheiado com os pés, o fígado, o coração e a cabeça dos bichos, mettem-se em forma de olhos, nariz e boca, quatro busios e está feito o exú” (RIO, 1906, p. 51). Outros animais são oferecidos a Ifá e o iniciado recebe uma parte do sangue desses animais na cabeça. O sacerdote amarra uma pena de papagaio na sua testa com linha preta. Ele, então, passa seis dias aprendendo alguns “feitiços” e realizando orações para os odus de Ifá. Depois de sete dias, juntam-se todos esses animais, a pena, as ervas e o iniciado leva-os para algum local da natureza como o mar, rio ou lago, cantando três cantigas. Esse lugar é determinado por meio do opelê (Idem, p. 51). Os odus apresentados por Rio (1906, p. 51) totalizam dezesseis e são semelhantes à lista de odus iorubás, apresentada no primeiro capítulo e mencionada também por Bastide e Rivas Neto:

1. eydy-obé
2. ojécu -meygy
3. jory-meygy
4. ury-meygy
5. ôrosê-meygy
6. nany-meygy
7. obará-meygy
8. ocairá-meygy

9. egundá-meygy
10. osé-meygy
11. oturá-meygy
12. oreté-meygy
13. icá-meygy
14. eturáfan-meygy
15. achemeygy
16. ogy-ofum

Rio (1906, p. 6-7) menciona, ainda, na cidade do Rio de Janeiro, a presença dos alufás, adivinhos africanos que seguem o islamismo. Apesar de seguirem preceitos mulçumanos como as orações, os tabus alimentares (não comer porco) e a leitura de textos sagrados, eles possuem muitas semelhanças com os sacerdotes que cultuam os orixás, pois falam a mesma língua, possuem costumes semelhantes e fazem igualmente “uso de feitiçaria” e da divinação. Como vimos, o Ifá recebeu influência da divinação islâmica na África. No Brasil, a presença dos alufá é referida também por Castillo (2012, p. 62-67), que analisa a influência islâmica na religiosidade iorubá e no próprio candomblé.

Outra referência ao Ifá no estado do Rio de Janeiro é encontrada nas obras do sacerdote e pesquisador Matta e Silva. O seu método é uma ressignificação do Ifá iorubano. Nele observam-se, como veremos, elementos de outras tradições religiosas. O próprio autor defende a ideia de que existem “princípios e segredos” (MATTA E SILVA, 1996, p. 86) universais, que se manifestam em diferentes religiões, havendo ligação entre elas (MATTA E SILVA, 1996, p. 78-94). Além disso, nota-se o papel central dos orixás no método oracular, diferentemente do método iorubá, que é centrado nos odus. Nesse sentido, trata-se de um modelo específico de Ifá, atualmente utilizado por seu sucessor Rivas Neto, que por sua vez, ressignificou esse método. Não é possível generalizá-lo a todos os terreiros das religiões afrobrasileiras, pois apenas esses dois sacerdotes o praticam. O oráculo proposto por esse autor é composto por um tabuleiro de madeira, com signos geométricos esculpidos. Têm-se os sinais fixos masculinos de um lado e os fixos femininos do outro (MATTA E SILVA, 1977, p. 46). No total são 8 de cada lado, 7 se referem aos orixás e um simboliza o aspecto feminino ou masculino genéricos. No centro da bandeja são colocados 16 cocos de dendezeiro, cada um deles portando um signo desenhado (hieróglifo). Esses cocos compreendem os signos móveis ou variáveis (MATTA E SILVA, 1977, p. 46).

O jogo é feito da seguinte maneira: o babalawô acende três velas e as coloca ao lado do tabuleiro. No meio coloca uma vasilha de barro com água do mar ou água comum com sal. Para cada vela corresponde uma mandinga, uma reza. Ele, então, pega uma cabaça, dentro da qual se guardam os 16 cocos de dendezeiro secos. Sacode a cabaça para misturá-los. Pede ao consulente que apanhe com a mão esquerda dois coquinhos e leve-os até a testa e ali permaneça (MATTA E SILVA, 1977, p. 46) Neste momento, o babalawô faz a primeira oração. Depois, orienta retirar mais três cocos com a mão direita, colocando-a em cima da mão esquerda na testa e faz a segunda oração. Pede, então, ao consulente para pensar nas suas angústias, necessidades e desejos. Retira os 11 cocos que haviam sobrado dentro da cabaça e pede que ele deposite ali dentro os cinco que havia escolhido. Sacode-os, fazendo a terceira oração e despeja os cinco cocos no centro do tabuleiro (MATTA E SILVA, 1977, p. 46-47).

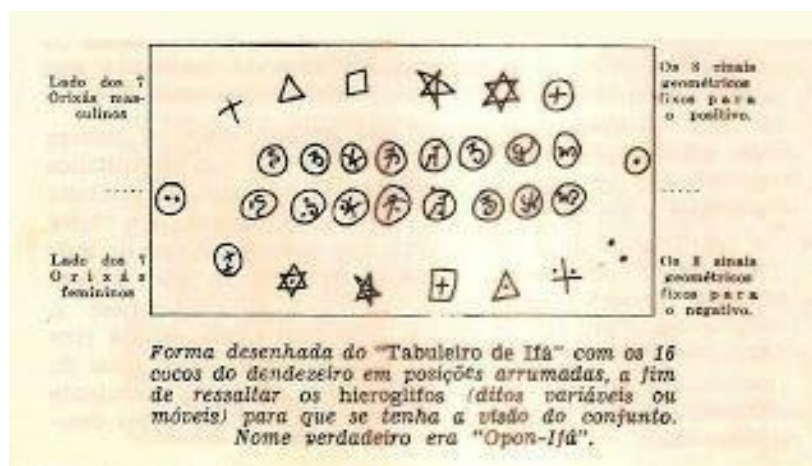


Figura 08 - Figura colhida na publicação "A Tradição de Ifá: de Itacurussá a Itanhaém", retirada de Matta e Silva (1977, p. 45)⁴⁹.

⁴⁹ Retirada do blog: sacerdote medico.blogspot.com.br (data da publicação: 5.08.2013)



Figura 09 - Figura colhida na publicação: “A Tradição de Ifá: de Itacurussá a Itanhaém”, retirada de Matta e Silva (1977, p. 45)⁵⁰.

A interpretação acontece a partir da leitura da posição dos cinco cocos em relação aos sinais fixos do tabuleiro e revela três aspectos da vida humana: vida ou morte, virtude ou traição e sucesso ou fracasso. Quatro coquinhos de dendê podem indicar certos animais: coruja, peixe, macaco e cobra. E o quinto indica a caveira (MATTA E SILVA, 1977, p. 47). O autor não explica qual o sentido de cada um desses animais, nem da caveira, assim como não explica os significados dos hieróglifos dos coquinhos de dendê. Aqueles dentre os cinco que aparecem são considerados os mais vitais no jogo do consulente. Mas se não aparece nenhum dos cinco cinco animais, eles podem aparecer depois, entre os onze. Os cinco coquinhos em relação com os 16 signos fixos produzem 80 odus, compreendidos como os principais odus do jogo (MATTA E SILVA, 1977, p. 47).

Os sinais fixos correspondem a assuntos de ordem espiritual, religiosa, mediúnica. Os sinais móveis correspondem a assuntos de ordem física (doenças), sentimental, afetiva e os cinco hieróglifos – quatro com animais mais a caveira – correspondem a assuntos de ordem material, financeira e também relacionados à lealdade, traição (MATTA E SILVA, 1977, p. 47). Por fim, os dezesseis signos móveis em relação aos sinais fixos masculinos (16 x 8) geram 128 odus e os dezesseis signos móveis em relação com os sinais fixos femininos (16 x 8) geram 128 odus. Somando, tem-se no total $128 + 128 = 256$ odus gerais. Para simplificar, os resultados são obtidos da multiplicação entre os dezesseis sinais fixos e os dezesseis sinais móveis. Mas

⁵⁰ Retirada do blog: sacerdotemedico.blogspot.com.br (data da publicação: 5.08.2013). Abaixo da figura consta uma observação: “onde está escrito „jogo” do Opelê de Ifá, leia-se Oponifá”.

os essenciais são os 80 odus formados pelos cinco coquinhos vitais em sua relação com os 16 sinais fixos (MATTA E SILVA, 1977, p. 47-48).

Esse método guarda semelhanças com o opon-Ifá iorubano descrito no primeiro capítulo, tanto por utilizar as nozes e o tabuleiro de madeira, como pela presença dos odus. No entanto, apresenta alguns elementos diferentes como os sinais fixos riscados no tabuleiro e os hieróglifos feitos nos cocos. Além disso, difere também na interpretação. A divisão entre lado feminino e lado masculino está presente no opelê descrito por Bastide (1981, p.119-120), mas aqui, além de serem incorporados ao método do opon, eles são relacionados às “sete falanges” de orixás, comumente encontradas na umbanda. O sacerdote não menciona sobre a utilização de textos (itan) relativos aos odus. Esse método é, portanto, uma ressignificação do método iorubano. Rivas Neto utiliza esse mesmo método do opon-Ifá apresentado, composto por um tabuleiro com sinais fixos, coquinhos com hieróglifos, sendo quatro deles com sinais de animais (RIVAS NETO, 2002, p. 337).

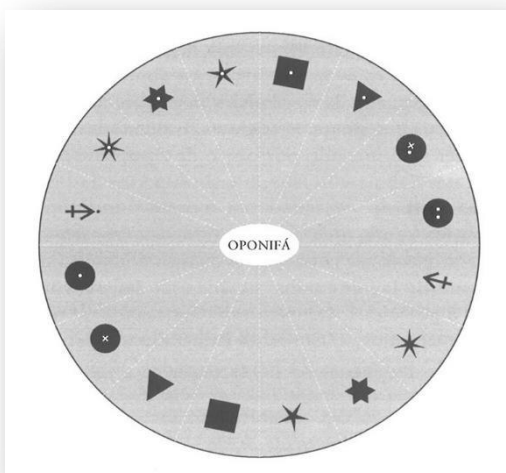


Figura 10 - Tábua do Opon redonda (RIVAS NETO, 2011, p.310)

Rivas Neto (2002, p. 333) descreve também o jogo de opelê-Ifá, o qual “consta de metades da noz-de-dendê presas em uma corrente de metal. A disposição é simétrica, sendo que cada lado contém 4 metades da noz-de-dendê”. “O opelê é lançado em um tabuleiro especial, onde há vários sinais (...)”. Após lançado, observa-se se a posição das nozes na caída. Para aquelas que caem com a metade convexa para cima riscam-se dois traços paralelos e para aquelas que caem com a metade côncava pra cima, risca-se um traço. Os riscos devem ser feitos

de cima para baixo e da direita para a esquerda (RIVAS NETO, 2002, p. 333-334). Conforme a configuração do jogo, têm-se os diferentes odus. Os dezesseis odus principais (baba odus) são apresentados em uma tabela (RIVAS NETO, 2002, p. 34), aqui reproduzida:

Tabela 3. Os 16 odus principais (RIVAS NETO, 2002, p. 334).			
(1) Eji Ogbe	(2) Eji Oyeku	(3) Eji Iwori	(4) Eji Odi
I I	II II	II II	I I
I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II
I I	II II	II II	I I
(5) Eji Irosun	(6) Eji Owonrin	(7) Eji Obara	(8) Eji Okanran
I I	II II	I I	II II
I I	II II	II II	II II
II II	I I	II II	II II
II II	I I	II II	I I
(9) Eji Ogunda	(10) Eji Osa	(11) Eji Iká	(12) Eji Oturupon
I I	II II	II II	II II
I I	I I	I I	II II
I I	I I	II II	I I
II II	I I	II II	II II
(13) Eji Otura	(14) Eji Ireté	(15) Eji Ose	(16) Eji Ofun
I I	I I	I I	II II
II II	I I	II II	I I
I I	II II	I I	II II
I I	I I	II II	I I

Ele explica que o peixe representa o elemento água, a coruja, o ar, a cobra representa o elemento terra e o macaco representa o fogo. E cita um mito de Oxorongá (a feiticeira), que fala sobre macaco. Segundo o mito, o macaco acompanhava egum (espírito desencarnado), aterrorizando as pessoas, mas foi vencido por Oyá (Yansan). O autor se refere à possibilidade de ter também no jogo a caveira e gato, mas a explicação de seus significados não é dada nessa obra (RIVAS NETO, 2002, p. 337). Desse modo, ele parece manter a estrutura geral dos

métodos de Ifá, que são as mesmas de seu antecessor Matta e Silva, mas ressignifica outros, como por exemplo, utilizar o opelê em cima do tabuleiro, ou seja, unindo opelê e opon. Tal movimento denota o que o autor define sobre a concepção de tradição nas religiões afrobrasileiras. Segundo ele, a tradição não é estática, ela está em constante transformação. O autor (Idem, 2011, p. 309) sugere também que, além de dezesseis coquinhos, podem ser utilizados dezessete e vinte e um (Idem, p. 318). As nozes podem ser também de outros tipos, como a avelã (Idem, p. 304). E o tabuleiro pode ser circular, retangular ou octogonal (Idem, p. 309). Além disso, nessa obra de 2011, ele indica qual o significado dos animais: o peixe simboliza a intuição, o macaco, o caráter prático, a cobra, o caráter emotivo, a coruja, o caráter racional. E acrescenta o gato, que simbolizaria Exu. Quando sai o símbolo do gato no jogo, significa que é “Exu falando, e toda a interpretação se inicia por ele”. E a coruja simboliza também doença grave, perigo, magia negativa (RIVAS NETO, 2011, p. 310-311). Em relação aos dezessete coquinhos (sinais móveis), relaciona-os com as divindades, de modo que cada hieróglifo representa uma ou mais divindades (RIVAS NETO, 2011, p. 311). O mesmo acontece com os sinais fixos, que estão relacionados aos orixás (Idem, p. 313-314). No entanto, existiria uma outra diferença em relação ao método de Matta e Silva. O oitavo sinal fixo de cada lado, indicaria Exu enquanto agente da magia e não os princípios masculino e feminino genéricos (RIVAS NETO, 2002, p. 337). Além desse método, ele afirma existirem outros quatorze⁵¹ e apresenta dois deles, os quais não serão aqui descritos, pois compartilham dos aspectos gerais do método descrito (Idem, 2011, p. 322).

Portanto, assim como seu predecessor, Rivas Neto apresenta um jogo de Ifá que herda elementos iorubás, porém, acrescenta novos elementos. Além disso, o fato de seu método centrar-se na figura dos orixás e não dos odus, demonstra uma adaptação do Ifá às religiões afro-brasileiras, pois, conforme veremos mais à frente, os orixás ocupam lugar central nessas religiões. Veremos, inclusive, que, nas religiões afro-brasileiras, os mitos de Ifá foram descolados dos odus e passaram a se vincular com os orixás.

Além desses autores, não encontramos referências de outros adivinhos que joguem Ifá no Brasil. Costa (1995), apesar de adepto das religiões afro-brasileiras, apresenta em sua obra um estudo bibliográfico sobre o Ifá iorubano. Não faz menção ao Ifá praticado no Brasil. Por outro lado, existem livros sobre o jogo de búzios, escritos por adeptos e sacerdotes das religiões afro-brasileiras, que fazem referências breves ao Ifá, mas se detêm no jogo de búzios

⁵¹ Sobre detalhes de outros métodos de opon-Ifá utilizados pelo autor, ver Exu, O Grande Arcano (RIVAS NETO, 2011, p. 319 -326)

(FREITAS, 1976; SOUZA, sem ano, PORTUGAL FILHO, 1986). No entanto, observa-se que a obra de Freitas possui trechos quase idênticos a Portugal Filho (1986). E Souza (sem ano), como bem aponta Prandi (1994, p. 138) apresenta trechos que são praticamente cópias de Rene Ribeiro (1978), sem citá-lo.

Assim, constatamos que, por um longo período de tempo, houve uma diminuição da prática de Ifá no Brasil, a qual, na verdade, nunca foi muito intensa. Acompanhando essa diminuição da prática, observa-se simultaneamente, uma quantidade escassa de publicações sobre o tema, tanto no que se refere aos estudos sociológicos e antropológicos, como estudos realizados por sacerdotes. Tal escassez foi apontada por Bastide. Segundo ele “quando iniciamos nossos estudos sobre o mundo dos candomblés, orientamos logo de saída a pesquisa para o lado dos babalaôs, pois tinham sido negligenciados pelos etnógrafos que nos tinham precedido” (BASTIDE, 2001, p. 113).

No entanto, na atualidade, observa-se uma revitalização do Ifá no Brasil. O antropólogo nigeriano Abimbola, citado no primeiro capítulo, manteve contato com sacerdotes brasileiros. Abimbola veio ao Brasil, em 1976, tendo ficado um mês na Bahia como professor de língua iorubá, através de uma parceria que existia entre a Universidade de Ifé (na Nigéria) e o Centro de Estudos Afro-orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia⁵². Ele teria conhecido os terreiros brasileiros e reencontrado algumas pessoas que já conhecia, como Descoredes M. dos Santos (conhecido como Mestre Didi), que participou de um rito na Nigéria juntamente com Abimbola (CAPONE, 2009, p. 297-298).

Experiência semelhante acontece também na USP (Universidade de São Paulo), que por meio do Centro de Estudos Africanos oferece, desde 1981, aulas de língua e cultura iorubá e também cursos sobre Ifá. Só que nesse caso, eles são ministrados por nigerianos que vêm para o Brasil fazer faculdade na USP, “(...) em sua origem, eles, como elite local, estão afastados da religião antiga, mas conhecem algumas das tradições”. O fato de conhecerem alguns dos aspectos dessas tradições e falarem a língua iorubá, contribuem para que sejam tratados como sacerdotes no Brasil (PRANDI, 1994, p. 151):

Alguns deles ou então outros a eles ligados, fornecem informações sobre o culto dos orixás na Nigéria e chegam a ensinar alguns ritos iniciáticos, para o que eles, os nigerianos, se valem também de literatura religiosa e etnográfica nigeriana, além do que aqui aprendem nos candomblés brasileiros. (...)

⁵² Em 1959 foi criada uma disciplina de ensino iorubá no CEAO e professores nigerianos vinham para o Brasil para ministrar as aulas. Este projeto se ampliou, permitindo a vinda de estudantes africanos para o Brasil (CAPONE, 2009, p. 297-298).

Descobrimos nos orixás uma fonte de negócios ou de prestígio, ao conhecerem os alunos e os grupos que circulam em torno do curso da USP, eles organizam grupos de peregrinação aos lugares sagrados da Nigéria e chegam mesmo, e são vários os casos, a se estabelecer aqui como babalorixás ou babalaôs, sendo muitas vezes recebidos com honrarias, inclusive nas mais tradicionais casas de candomblé da Bahia (PRANDI, 1994, p. 151).

Desse modo, esses cursos e iniciações apresentam uma contradição: eles valorizam uma pessoa por ela ser africana e falar iorubá, mesmo que ela não possua vivência iniciática, aspecto central no Ifá e nas religiões afro-brasileiras, de modo geral. De qualquer modo, contribuem para a divulgação dessa prática oracular.

Na cidade do Rio de Janeiro também encontra-se um centro de cultura iorubana chamado Yorubana, que funciona desde 1980. Trata-se de uma “entidade pioneira na divulgação sistematizada de cursos de Cultura Afro-brasileira e Tradicional religião yorùbá” (PORTUGAL FILHO, 2010).⁵³ Segundo o autor, além da Yorubana, “(...) há uma lista de entidades voltadas para o estudo e a divulgação da cultura e da religião yorùbá” (Idem, p. 14). Um outro expoente desse movimento de união entre Brasil e África é Sikiru Salami (1999), que desenvolve atividades religiosas e acadêmicas envolvendo sacerdotes e pesquisadores brasileiros e africanos⁵⁴. Apesar de não termos encontrado evidências de que jogue Ifá, ele tem contribuído para a divulgação desse sistema oracular, como veremos mais adiante.

2.4 A relação entre o Ifá e o jogo de búzios no Brasil

2.4.1 O jogo de búzios

Vamos falar brevemente sobre o jogo de búzios, pois ele é muito utilizado nas religiões afro-brasileiras. Ele veicula uma concepção de riqueza, que será analisada no terceiro capítulo. Além disso, pretendemos apresentar aqui uma discussão sobre a vinculação que alguns autores fazem entre ele e o Ifá. O jogo de búzios, assim como o Ifá, também surgiu na África, mas considera-se que lá ele era inexpressivo, diferentemente do Brasil e de Cuba, onde ganhou muito prestígio (BASCOM, 1993, p. 4, PRANDI, 1994, p. 129-130). Apesar de inexpressivo, ele era utilizado tanto pelos iorubás, como pelos jejes. Em Benin, os sacerdotes jejes consultavam Legbá (equivalente a Exu entre os iorubás) com os dezesseis búzios (MAUPOIL, 1943, p. 266

⁵³ Informações contidas na “orelha” do livro.

⁵⁴ Informações retiradas do site www.odudua.com.br

apud BRAGA, 1988, p. 78). Enquanto o Ifá tem como patrono o orixá Orunmilá (Ifá), o jogo de búzios tem como patronos no Brasil Exu e Oxum. Prandi (2001, p. 18) afirma que no Brasil “(...) o próprio orixá Orunmilá foi sendo esquecido, passando Exu a ocupar o papel central na prática oracular do jogo de búzios”.

O jogo baseia-se na interpretação da posição dos búzios durante a “caída”, que pode ser feita sobre uma toalha ou sobre uma mesa. Os resultados são obtidos a partir da contagem de búzios abertos e fechados (FREITAS, 1976, p. 22)⁵⁵. Para cada possibilidade existe um odu correspondente, um ou mais orixá (s) patrono (s), um significado e uma oferenda a ser realizada (RIBEIRO, 1978, p. 90)⁵⁶. Além disso, o adivinho analisa as posições dos búzios entre si: tanto em termos de distâncias, como a posição que eles caem, se formam linhas contínuas ou ângulos, se caem uns por cima dos outros, se caem para fora do espaço reservado à divinação, dentre outros (BRAGA, 1988, p. 98-99). As sequências de odus, bem como as divindades que falam em cada um deles, seus significados e as oferendas que devem ser realizadas variam bastante entre os autores. Em geral, os odus do jogo de búzios são diferentes dos odus do Ifá⁵⁷. Na lista de odus apresentada por Bastide (2001, p. 118), por exemplo, dos dezesseis odus, cinco possuem nomes diferentes dos odus do Ifá e dois não têm nome. Além disso, a posição dos odus é diferente. Portanto, além do método ser diferente, a sequência de odus, considerada central no Ifá, é bastante diferente no jogo de búzios. O mesmo pode ser observado na lista de odus de Rocha (2008, p. 29). Sete dos dezesseis odus (quase metade) são diferentes do jogo de Ifá e a sequência também é outra. Aliás, Prandi (1994, p. 145) realiza uma comparação entre os jogos de búzios praticados em cidades da Nigéria e Benin (África ocidental), em Havana (Cuba) e Recife e Salvador (Brasil). Conforme as informações por ele apresentadas, nota-se que alguns daqueles sete odus do jogo de búzios praticado no Brasil, que não existem no Ifá, estão presentes também no jogo de búzios na África e em Cuba, inclusive, nas mesmas posições. Tal fato, indica que o jogo de búzios brasileiro é uma continuação do jogo de búzios africano e não do Ifá. A mesma semelhança aparece em relação às divindades que falam nos odus (Idem, 147).

Em relação ao uso de mitos no jogo de búzios brasileiro, Braga (1988, p. 33-34) propõe que utilizam-se poucos mitos, versões bastante simplificadas e mesmo uma adaptação conforme

⁵⁵ Freitas é um sacerdote-pesquisador.

⁵⁶ Ribeiro (1978, p. 194) afirma que nunca participou de uma sessão de divinação de búzios. As informações apresentadas por ele (Idem, p. 135) provem de um informante que teria pago por um caderno de fundamentos de um babalorixá respeitado de Recife.

⁵⁷ Os odus no jogo de búzios podem ser encontrados em Rocha (2008, p. 29), Braga (1988, p. 118-119), Bastide (2001, p. 118), Prandi (1994, p. 144-150).

a cultura nacional. O autor apresenta em sua obra, vários textos escritos de forma livre (contos), ou seja, sem repetições, rimas e aliterações, nos quais se percebe a presença de elementos cotidianos brasileiros. Alguns desses textos, relacionados à questão da riqueza, serão analisados no último capítulo. O mesmo é verificado em Recife, onde segundo Rene Ribeiro (1978, p. 94; 100), alguns babalawôs utilizam os mitos durante as consultas oraculares, mas seriam poucos e, em geral, adaptados ao contexto brasileiro, o que aparece expresso a seguir:

(...) não é habitual no Recife o uso das várias estórias correspondentes a determinadas combinações, quando das consultas comuns, embora certos sacerdotes conheçam um número delas ou as tenham substituído por contos equivalentes retirados do folclore luso-brasileiro (RIBEIRO, 1978, p. 100).

Os métodos de jogo de búzios encontrados na literatura são diversos. Prandi (1994, p. 135) relata que nos sessenta terreiros que estudou, no estado de São Paulo⁵⁸ encontrou pais de santo jogando com 8, 16 e 21 búzios, sendo que a maioria deles utilizava 16 búzios. Ele verificou, ainda, a utilização de outros objetos junto com os búzios como sementes, favas, moedas, dados, conchas, dentes e foto de santo (santo Onofre). Em geral, esses objetos teriam alguma relação com os orixás. Braga (1988, p. 86) relata que o mais comum é o uso de dezesseis búzios, mas que pode-se jogar também com 7, 12, 13, 17 e 21. Segundo Braga (1988, p. 87), uma mãe de santo lhe explicou que “o número de búzios dependia da permissão do santo”, “outra afirmou que o número usado correspondia ao número de orixás que respondem no jogo”. Ribeiro (1978, p. 90-91) menciona que em Recife, joga-se o dilogun (jogo búzios) com quatro ou dezesseis búzios.

Rivas Neto (2002, p. 336) utiliza um método, no qual, os búzios são jogados em um tabuleiro de madeira com dezesseis sinais riscados, que representam os orixás. Os búzios representam os sinais móveis. Mas ao invés de dezesseis búzios, ele utiliza dezessete. A interpretação é feita a partir do número de búzios abertos e fechados e da relação dos búzios com os sinais fixos do tabuleiro, e ainda, as formações geométricas formadas pelos búzios. Ele relata que o jogo pode ser feito também com 4, 8, 9, 12, 16, 27 e 32 búzios (RIVAS NETO, 2011, p. 308).

Assim como no Ifá, existem rituais de sacralização do jogo e do sacerdote. Braga (1988, p. 86) relata que a sacralização dos búzios ocorre por meio do que ele denomina “lavagem dos búzios”, a qual consiste em banhos com “folhas sagradas” e banhos com o sangue

⁵⁸ Ele não informa o ano que foi realizada a pesquisa de campo.

de animais sacrificados. Durante o sacrifício evoca-se Ifá (BRAGA, 1988, p. 86). O mesmo processo acontece também com a sacralização ou iniciação do sacerdote, que ele denomina “lavagem da vista”, pois tem como objetivo desenvolver o poder mágico necessário para “ver” a manifestação das divindades nos búzios (BRAGA, 1988, p. 86).

Uma outra característica do jogo de búzios, já mencionada antes, é que no Brasil ele passou a ser jogado também pelas mulheres, no caso, as mães de santo, diferentemente da África, onde ele era privativo dos homens, do mesmo modo que acontece com o opelê e o opon⁵⁹ (BASTIDE e VERGER, 1981, p. 63). Esse fato parece ser uma decorrência do papel desempenhado pelas mulheres nas religiões afro-brasileiras, em especial, as mães de santo dos terreiros considerados tradicionais de Salvador. Landes⁶⁰ (2002, p. 194) afirma que todas as sacerdotisas baianas eram mulheres guerreiras e independentes. Como vimos anteriormente, mãe Pulquéria protegia seus filhos de santo, inclusive da polícia (LANDES, 2002, p. 126). Importante observar que os sacerdotes africanos legitimaram essas tradições femininas. Segundo Verger (1981, p. 30) “(...) Senhora recebeu, em 1952, o título honorífico de Iyanassô pelo Aláàfin Òyó da Nigéria, através de uma carta, da qual tivemos a honra de ser o portador”. Portanto, a “entrada” das mulheres nesse jogo divinatório é a principal ressignificação brasileira do jogo de búzios.

São utilizados também outros métodos divinatórios nas religiões afro-brasileiras, Prandi (1994, p. 130) menciona a utilização de frutos africanos chamados obis e orobôs, bem como, a leitura de cartas. Ribeiro (1978, p. 89-90) também menciona que, no Recife, um dos babalawôs que participou de sua pesquisa de campo, utilizava divinação com obi e orobô. Além disso, menciona outros métodos menos comuns como “jogar duas metades de cebola”, “bater vinte e cinco mariscos ou jogo de Oba”, “vaticinar pelo exame das vísceras dos animais sacrificados e do sangue recolhido durante os sacrifícios, “olhar o copo d’água” e “interpretar o recado da rua”. Ele não aponta se esses métodos eram apenas conhecidos, ou se, de fato, eram praticados, e, no caso de serem praticados, se essa prática era extensiva. Ele cita um caso apenas do jogo com metades de cebola. Inclusive, trata-se de um babalawô que estava preparando um iniciado para ser seu sucessor.

Também no Rio de Janeiro, existem relatos de uso de divinação com metades de cebola (FREITAS, 1976, p. 19; PORTUGAL, 1986, p. 53) e jogo com obi (PORTUGAL, 1986, p. 47;

⁵⁹ Maupoil (1943, p. 153) apud Bastide e Verger (1981, p. 66), afirmou que essa regra teria exceção na própria África. Ele conheceu quatro mulheres que faziam divinação, quatro delas eram nagôs, duas jejes, e uma do Togo. Mas não é informado qual jogo elas usavam.

⁶⁰ Sobre o papel das mulheres no candomblé, ver Landes (2002).

FREITAS, 1976, p. 25). Esse último é feito com um obi cortado em quatro partes, as quais são lançadas no chão. De acordo com a posição em que caem, têm-se as respostas sim ou não. Eles são utilizados nas cerimônias de iniciação ou “feitura de cabeça”.

Bastide (2001, p. 116) também menciona sobre a presença desse jogo em Salvador. No entanto, lá as respostas seriam sim, não, favorável, desfavorável e desastrosa.

2.4.2 O declínio do Ifá e o crescimento do jogo de búzios

Salami⁶¹ não faz referência à prática do Ifá no Brasil. Seus estudos - e ao que parece suas práticas religiosas - se detêm, sobretudo, ao resgate da tradição oral iorubana. Mas em seu templo, localizado na cidade de Mongaguá, no litoral paulista, acontecem diversas festas e rituais, dentre os quais a Festa Anual de Ifá (no mês de janeiro), que é uma celebração ao orixá Ifá. Dela participam, inclusive, sacerdotes nigerianos, que vêm ao Brasil especialmente para isso. Devido à sua iniciação em Ifá na Nigéria, poderia-se supor que ele jogasse o opelê e opon, no entanto, conforme as informações publicitadas, o babalorixá King, como é chamado, joga somente o jogo de búzios. Mas, ele sugere uma ligação entre o jogo de Ifá e o jogo de búzios, como, por exemplo, na afirmação de que no jogo de búzios “Ifá recomenda trabalhos espirituais”⁶³. Portanto, apesar de ser iniciado em Ifá na África e realizar cultos a esse orixá no Brasil, não é possível afirmar se ele joga ou não o opon e o opelê. Podemos afirmar, com certeza, que ele joga búzios.

O mesmo acontece em Portugal Filho (2010, p. 19-23). Apesar do título da obra ser *Ifá- O senhor do destino*, encontra-se uma mistura de elementos do jogo de Ifá com o jogo de búzios. No primeiro capítulo, ele descreve o jogo de Ifá, seus métodos (opon e opelê), os instrumentos (iroke usado para chamar Ifá, agere, pote usado para guardar o Ifá) e os odus. No segundo capítulo, fala sobre Olodumare (Divindade suprema) e no terceiro, sobre Orúnmilá⁶². No quinto capítulo, ele descreve as saudações a Orúnmilá. E, apesar do título do capítulo ser “Saudações e Referências a Ifá – Ìjúbà – Ifá (Invocação de Ifá)” e as saudações serem todas direcionadas à Orúnmilá, ele inicia o capítulo afirmando “Antes ou no início da consulta, o

⁶¹ Site www.oduduwa.com.br

⁶² Idem

⁶³ O quarto capítulo é dedicado a um orixá chamado Èlà, que segundo ele, veio à Terra no mesmo dia que Orúnmilá, ambos “são amigos e oriundos da mesma cidade: Ifê” (PORTUGAL FILHO, 2010, p. 39).

Babaláwo recita o *ìjúbà – Ifá* para Èsù, com a finalidade de agradá-lo e evitar interferências nas consultas. Obs: Não só para Èsù como todas as divindades que poderão ajudar a consulta” (PORTUGAL FILHO, 2010, p. 42). Ou seja, as saudações de Ifá são feitas para Exu. No capítulo seguinte, ele apresenta também as saudações feitas ao medindilogun - “Ìjúbá Odù Mèrìndìnlógún (‘Invocação aos Dezesesseis Destinos’)” (PORTUGAL FILHO, 2010, p. 49-50). Depois, em cada um dos capítulos seguintes, ele apresenta os odus. A sequência é a mesma de Rivas Neto (apresentada acima), Bastide^{63 64} (2001, 119-121) e Abimbola (apresentada no primeiro capítulo). Ao longo da descrição dos odus, apresentam-se poemas iorubás com a tradução e nas explicações, utilizam-se extensivamente, termos em iorubá. No entanto, em cada capítulo, dedicado a cada um dos dezesseis odus de Ifá, o autor menciona qual a jogada correspondente no jogo de búzios, sugerindo haver uma correspondência direta (PORTUGAL FILHO, 2010, p. 87). O mesmo acontece com os poemas, que possuem a estrutura textual dos poemas do Ifá e nomes de personagens iorubanos, comumente utilizados no Ifá, como Òlówò (rei de Ifé) (Idem, p. 72), Oká (filha da cidade de Ìlórò) (Idem, p. 102). Portanto, o autor utiliza elementos do jogo de Ifá, direcionando-os para o jogo de búzios, estabelecendo uma relação direta entre ambos. Algo semelhante ao que encontramos nas citações de Prandi (2001, p.18) e Carneiro (2008, p. 129), mencionadas anteriormente.

Essa passagem do Ifá para o jogo de búzios é realizada também por Agenor Miranda Rocha (2009), a medida que ele utiliza os mitos do Ifá dentro da estrutura do jogo de búzios, ou seja, relacionando-os aos odus do jogo de búzios, que são diferentes do jogo de Ifá. O próprio título do livro indica tratar-se do jogo de búzios: *Caminhos de Odu - Os Odus do Jogo de Búzios com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Curiosamente, Agenor revela ter sido iniciado por Martiniano do Bonfim, que jogava Ifá, conforme se observa na cronologia apresentada no início da obra: “1943- Morre o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, muito ligado a Mãe Aninha e com quem Agenor aprendeu muito da arte de Ifá” (ROCHA, 2009, p. 19). E também na introdução dessa mesma obra, escrita por Prandi, encontramos:

Em quase um século de vida, Professor Agenor conviveu com as mais importantes personalidades do candomblé, como Pai Cipriano Abedé (falecido em 1933), que o iniciou para Euá, em 12 de setembro de 1928, e com quem aprendeu os segredos das folhas, tornando-se *Olossaim*, **como o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim (1859-1943), considerado o último babalaô**

⁶⁴ Primeira edição de 1958.

do Brasil, com quem Agenor aperfeiçoou-se no oráculo de Ifá⁶⁵, assim como Felizberto Sowser, Benzinho, e também Mãe Menininha do Gantois Escolástica Maria de Nazaré (1894-1986), de quem foi amigo pessoal e oluô. Mas foi com sua própria mãe-de-santo que aprendeu o jogo de búzios, cujo corpo oracular, constituído dos Odus, cada um com seus caminhos, ebós, mitos e significados, transcreveu no caderno de 1928 (PRANDI in: ROCHA, 2009, p. 9).

Vê-se no trecho em negrito, como o jogo de búzios apresenta-se misturado com o jogo de Ifá, pois, Agenor não joga Ifá, joga búzios, jogo esse que aprendeu com sua mãe de santo. Apesar disso, considera-se que ele “aperfeiçoou-se no oráculo de Ifá” com Martiniano. A relação com Martiniano vai ainda mais longe, pois Agenor assumiu o posto de divinador nos terreiros Casa Branca do Engenho Velho e Axé Opô Afonjá, antes ocupados por Martiniano, sendo o responsável pela indicação da sucessão das mães de santo desses terreiros, conforme encontramos na introdução da obra escrita por Prandi:

Filho de Oxalá, sempre ligado ao Axé Opô Afonjá, Agenor tem sido o responsável pela consulta oracular que regula a sucessão naquele terreiro, assim como na Casa Branca do Engenho, além de ocupar também cargo importante no terreiro do Gantois (...). Professor tem sido o oluô responsável pelos jogos de búzios que definem a sucessão na Casa Branca do Engenho Velho, desde a sucessão de Mãe Massi, Maximiana Maria da Conceição, Oinfunké, em 1962, assim como a sucessão no Axé Opô Afonjá, desde a sucessão de Mãe Bada Olufandé por Mãe Senhora em 1941 (...). Seus jogos de sucessão têm sido eventos memoráveis, que o povo-de-santo não se cansa de lembrar (PRANDI in ROCHA, 2009, p. 8-9).

Essa identificação entre os dois métodos aparece também em trechos como “O destino das pessoas e tudo o que existe podem ser desvendados por meio da consulta a Ifá, o oráculo, que se manifesta pelo jogo (...) existem dois tipos de jogo: o do *opelê-Ifá* e o jogo de búzios” (ROCHA, 2009, p. 25). E, ainda “tanto o jogo de búzios como o do *opelê-Ifá* baseiam-se num sistema matemático, em que se estabelecem 256 combinações resultantes da multiplicação dos 16 odus por 16 (...)” (Idem, 2009, p. 25). Observa-se que o autor sugere que os dois jogos fazem parte de um mesmo oráculo, ou seja, Ifá, diferindo-se apenas no método. Isso é verdadeiro quando falamos de opon e opelê, pois ambos pertencem a Ifá. O mesmo não acontece com o jogo de búzios.

⁶⁵ Gifo meu.

Como vimos anteriormente, na citação de Prandi (2011, p. 18) ele nomeia tanto o Ifá como o jogo de búzios de divinação, e explica que a principal divinação do candomblé atualmente é o jogo de búzios e não o Ifá, fazendo jus ao que, de fato, observa-se no dia a dia dos terreiros. Portanto, nesse sentido, ele diferencia os dois sistemas. Por outro lado, ele coloca o Ifá africano, o Ifá cubano e a divinação nos candomblés (jogo de búzios) como se fossem a mesma coisa.

Encontramos alguns autores que apontam ter havido a passagem de um sistema divinatório a outro, demarcando, mais nitidamente, a diferença entre ambos. Carneiro (2008, p. 129), aponta que “o rosário pode ser substituído, sem desvantagem, pelos búzios, que o compõem – e essa é mesmo a regra atualmente”. Portanto, ele defende claramente o processo de substituição do Ifá pelo jogo de búzios. Bastide também faz a distinção entre os dois métodos, afirmando igualmente ter ocorrido a substituição de um método por outro:

(...) os babalaôs, que na África ocupam o primeiro lugar na classificação sacerdotal, diante da opinião pública perderam esse lugar preponderante (...) Um Martiniano do Bonfim pôde, em certo momento, desempenhar papel de prestígio devido à sua viagem à África, devido à sua ciência e cultura, tanto profana quanto africana (...) De fato, houve verdadeira guerra entre os babalorixás e os babalaôs, lutando para saber quem atingiria o mais alto status social, e é evidente que o conflito se liquidou historicamente com a vitória dos primeiros. Mas, como sempre, *a estrutura é mais forte do que a história*. Se existiam babalaôs, era porque esse grupo sacerdotal correspondia a uma função determinada, e essa função deve continuar a ser, aconteça o que acontecer, obrigatoriamente desempenhada. Como veremos, o que se passou na realidade, e por razões que teremos que perscrutar, não foi tanto o desaparecimento de um grupo de sacerdotes, e sim o fato de uma forma de adivinhação ter sido substituída por outra. Ou tender a ser substituída. O búzio venceu o colar de Ifá, salvo nova ofensiva e regresso sempre possíveis. Ao contrário do que se diz, não foi o babalorixá que venceu o babalaô (BASTIDE, 2001, p. 113).

Bastide, portanto, delimita a diferença entre os dois jogos oraculares, afirmando que o jogo de búzios substituiu o Ifá. Mas, pondera sobre a precariedade dessa substituição, quando afirma que podem acontecer ofensivas e regressos nesse processo. Sua “previsão” parece estar sendo cumprida, pois na atualidade vemos um movimento de retorno do Ifá, por meio da intensificação do contato entre adivinhos e pesquisadores dos dois continentes. Esse movimento sugerido por ele, de ofensivas e regressos se aplica também às religiões afrobrasileiras, de modo geral. Como veremos no terceiro capítulo, tanto o candomblé como a umbanda passam por fases de avanços e recuos na afirmação de sua africanidade, conforme o momento político. Em períodos de menor aceitação, existe um recuo, porém, quando se avança na legitimação social,

conseguindo assim, uma posição mais confortável, volta-se novamente a se defender os valores e práticas religiosas africanas. Portanto, os recuos possibilitam os avanços.

Seria importante um estudo sobre o jogo de búzios entre os iorubás, afim de compreender quais são as influências que o jogo de búzios brasileiro recebeu do jogo de búzios iorubano e quais ele “emprestou” do Ifá. Essa discussão é importante nesse trabalho, pois observamos que os autores misturam elementos dos dois sistemas divinatórios, igualando-os como se fossem a mesma coisa. Assim, se por um lado é importante considerar que as culturas são dinâmicas e os dois sistemas divinatórios, enquanto sistemas culturais podem se influenciar mutuamente, por outro lado, é importante reconhecer as singularidades de cada um desses dois sistemas divinatórios. O Jogo de Búzios iorubano, segundo Bascom (1993) também possui mitos e prescrição de oferendas. Portanto, os dois oráculos se diferem no nome, no método do jogo, nomes dos odus, sequência dos odus, divindades patronas e iniciação.

Dado o status do Ifá e seu sacerdócio eminentemente masculino, a penetração das mulheres seria possível somente no jogo de búzios. Porém, sendo o jogo de búzios considerado inferior ao Ifá pelos iorubanos, equipará-lo ao Ifá seria uma forma de aumentar o seu prestígio e o seu status na sociedade. Portanto, primeiro as mulheres se apropriam do jogo de búzios, depois o tornam tão legítimo quanto o Ifá, dentro das religiões afro-brasileiras.

Pode também ter contribuído para esse fenômeno, o fato de que o Ifá era, e ainda é, identificado com a cultura iorubá. E tendo sido essas práticas proibidas durante um longo período de tempo, a chance de um babalawô (que joga Ifá) ser perseguido era muito maior do que um eluô (que joga búzios). Assim, a substituição do Ifá pelo jogo de búzios parece ter decorrido também do preconceito e perseguição sofridos pelas práticas africanas na sociedade brasileira (fora dos terreiros), com as quais o Ifá estava mais identificado do que o jogo de búzios. Portanto, os dois motivos descritos acima - apropriação da divinação pelas mulheres e legitimação social - parecem justificar a ascensão do jogo de búzios.

2.4.3 Poemas de Ifá e sua utilização no jogo de búzios e nas religiões afro-brasileiras

Em relação aos mitos, encontram-se, na maioria das obras sobre Ifá, tanto de pesquisadores como de sacerdotes, os mesmos textos encontrados em publicações etnográficas africanas, com pouquíssimas variações. No jogo de búzios, encontramos também mitos do Ifá e em alguns casos, uma reformulação dos mesmos. Retomaremos esse assunto no terceiro

capítulo, quando falarmos sobre a concepção de riqueza nas religiões afro-brasileiras, analisando alguns desses mitos ressignificados (CASTILLO, 2010, p. 96-98; RIBEIRO, 1978, p. 94; 100; BRAGA, 1988, p. 33).

Em seus estudos sobre a presença da escrita no candomblé, Castillo (2010) afirmou que: "(...) identificamos diversas objeções ao uso de registros, sejam escritos ou feitos com outras técnicas na transmissão dos fundamentos religiosos. Não obstante esta resistência, a realidade é que textos estão cada vez mais presentes no cotidiano dos terreiros e, apesar de serem criticados por alguns, são defendidos por outros (...)" (CASTILLO, 2010, p. 147). Portanto, a escrita, em suas mais diferentes formas, é um fenômeno corrente nas religiões afro-brasileiras, e, não necessariamente diminui a importância da experiência e da transmissão feita "de boca a ouvido". Ao contrário, pode complementá-la.

Prandi (2010, p. 25) menciona que também "em Cuba, os babalaôs cultivaram o hábito de escrever em cadernos os *odus* do oráculo, que contêm os mitos, interpretações e prescrições sacrificiais, cadernos que mais tarde foram utilizados como fonte primária por pesquisadores das tradições afro-cubanas". Trata-se do jogo de Ifá (opelê e opon), mas ao invés do aprendizado ser apenas oral, como se tinha entre os babalawôs africanos, ele conta com o suporte da escrita. Na bibliografia que encontramos sobre o Ifá no Brasil, observa-se também essa complementariedade, uma vez que há registros de que os mitos foram escritos em cadernos de sacerdotes, o que facilitou sua transmissão, bem como sua divulgação, por meio de publicações acadêmicas. Além disso, observa-se um descolamento dos mitos em relação ao sistema divinatório em algumas obras, as quais apresentam mitos sem fazer referência aos odus. Nos títulos dos mitos, ao invés da referência aos odus, dos quais os mitos fazem parte, mencionam-se os orixás correspondentes. Esse fenômeno pode ser observado nas obras de Verger, *Lendas dos Orixás* (1989) e de Prandi, *Mitologia dos Orixás* (2001). Essa última apresenta 301 mitos coletados na África, Cuba e Brasil. Nessas duas obras não são mencionados os odus, nem os ebós (oferendas). Além disso, os mitos são escritos em português, sem o original em iorubá. Os títulos de ambas deixam claro o quanto elas se referem "às religiões dos orixás" e não aos jogos oraculares.

Em relação aos cadernos de sacerdotes no Brasil, destaca-se um manuscrito que contém alguns mitos de Ifá e as oferendas relacionadas a cada um deles. Castillo (2010, p. 96) fez uma análise minuciosa da circulação desse manuscrito. Ele teria surgido em torno de 1920 na cidade de Salvador e circulou entre muitos sacerdotes e pesquisadores como Mãe Agripina

Souza, Agenor Miranda Rocha e Cantulina Pacheco (Mãe Cantu). Teria chegado às mãos da sacerdotisa Mãe Senhora, Mestre Didi (Descoredes dos Santos) e outros. Segundo ela (CASTILLO, 2010, p. 97), nas décadas de 1960 e 1970, alguns contos desse manuscrito foram publicados em coletâneas por Mestre Didi, como *Contos negros da Bahia* (1961), *Contos de nagô* (1963) e *Contos crioulos* (1973). Mas nessas obras, as histórias (itans) foram intercaladas com materiais coletados de outras fontes e foi ocultado o fato de que elas foram colhidas de uma fonte escrita. Em 1980, uma parte dessas histórias teria sido publicada por Julio Braga, em *Contos afro-brasileiros*. Ele teria apontado a importância das mesmas para a divinação de Ifá e fez menção à origem escrita do material, no entanto, não indicou o autor. Depois, em 1982, uma versão integral do manuscrito foi publicada na Nigéria por Feuser e Cunha, intitulada *Dílógún: Brazilian tales of Yorùbá divination discovered in Bahia by Pierre Verger*. Nesta versão, Agripina de Sousa, primeira filha de santo iniciada no terreiro Axé Opô Afonjá e mãe de santo de Agenor Miranda Rocha teria sido indicada como autora. E na década seguinte, a mesma versão teria sido publicada, por Agenor Miranda Rocha, então filho de santo de Mãe Aninha, do Axé Opô Afonjá, na obra *Caminhos de Odú*, na qual ele assume a autoria. (CASTILLO, 2010, p. 97). Rocha (2009, p. 7-8) explica que esta era a publicação do caderno que escreveu em 1928 e que teria sido copiado por muitos irmãos e irmãs de santo e outras pessoas que precisavam desse saber “difícil de memorizar”. Ele teria publicado-na pela primeira vez em 1998.

Ao se negar a fonte escrita desse conhecimento e/ou o seu autor, esses atores sociais estavam buscando afirmar-se como receptáculos de uma tradição supostamente oral, no caso dos sacerdotes e como bons confidentes, no caso dos pesquisadores. Mas, a trajetória desse manuscrito evidencia, claramente, que no Brasil a transmissão dos conhecimentos oraculares não é apenas oral, como acontecia na África. Portanto, pode-se afirmar que aqui no Brasil, esse manuscrito, bem como outras obras que foram publicadas, tanto por sacerdotes como por antropólogos, demonstram a complementariedade entre oralidade e escrita. Logo, a transmissão escrita desses conhecimentos, por meio dos mitos pode ser considerada uma ressignificação, do mesmo modo como aconteceu em Cuba, com a diferença de que lá utilizase, predominantemente, o Ifá e aqui, o jogo de búzios.

O manuscrito que percorreu as mãos de sacerdotes e antropólogos, conforme a análise de Castillo (2010, p. 96-97), apresentada anteriormente, tomou emprestado os mitos do Ifá e os empregou no jogo de búzios. Além disso, as narrativas são apresentadas com uma forma textual livre e não em poema, como acontece no Ifá. Esse tipo de adaptação aconteceu somente no jogo

de búzios, conforme explicam Braga (1988, p. 33) e Ribeiro (1978, p. 94; 100)⁶⁶. Também Castillo, diferenciando a utilização dos mitos no Ifá e no jogo de búzios, afirma, em relação a esses últimos:

Trata-se de lendas sobre os orixás, relatos de acontecimentos históricos na África e fábulas sobre pessoas e animais, todos com significados alegóricos que correspondem a determinadas configurações do jogo de búzios. Alguns dos contos são brevíssimos, de apenas um ou dois parágrafos, enquanto outros são mais longos, de algumas páginas. Diferente dos itan africanos, que são poemas que seguem uma estrutura “formulaica” bem particular, marcadas pela repetição de frases-chave, as versões afro-brasileiras se transformaram em narrativa de prosa (2010, p. 96).

Desse modo, tanto a transmissão escrita como o estilo em prosa denotam uma mudança na utilização dos mitos. Segundo Castillo (2010, p. 96), os mitos desse manuscrito seguem “a divisão tradicional de *odu* (capítulos), cada um associado com um determinado orixá” e têm em seu conteúdo elementos referentes à cultura iorubana, apesar de apresentarem inovações textuais. Aqui novamente aparece a ideia de que o Ifá originou ou influenciou o jogo de búzios. A autora defende que “(...) A adivinhação pelo Ifá é um aspecto do saber religioso muito raro nos terreiros hoje em dia, e este caderno constitui o único registro dela na tradição afro-brasileira”. Essa afirmativa não é coerente, pois esse não é o único registro de Ifá nas tradições afro-brasileiras, pois, como vimos, existem as publicações de sacerdotespesquisadores como Matta e Silva e Rivas Neto, além das publicações de antropólogos, como Bastide, Ribeiro, Verger e Prandi. O manuscrito é um dos poucos registros sobre mitos (itan). Mas, não é o único, pois enquanto contém setenta mitos, a obra de Prandi (2001), publicada posteriormente, tem 301 mitos⁶⁸, sendo que 126 foram colhidos no Brasil, uma quantidade superior a de Agenor.

Portanto, observa-se uma inversão entre os métodos divinatórios e o uso de mitos no Brasil, pois nos três relatos de jogo de Ifá na região sudeste, Rio (1906), Matta e Silva (1977) e Rivas Neto (2002, 2011)⁶⁹, não se menciona o uso de mitos. Já os relatos sobre jogo de búzios, Rocha (2009), Castillo (2010), Braga (1988), Bastide (2001) e Ribeiro (1978) em Salvador, Recife e Rio de Janeiro, mencionam que pode haver (não é obrigatório) a utilização de mitos, e, quando isso acontece, eles são simplificados e em quantidade reduzida.

⁶⁶ Segundo Croatto (2010, p. 232), o conto não é considerado uma história sagrada como o mito, ele é uma ficção e pode ser usado tanto na literatura, como estar relacionado com “mitos degenerados de sua primeira vitalidade”. Um conto não está relacionado com nenhum tempo ou lugar específicos, e seus protagonistas são humanos (ou não), jamais deuses, sendo sua função apenas divertimento (CROATTO, 2010, p. 234-235).

⁶⁸ 106 mitos foram colhidos na África e 69 em Cuba (PRANDI, 2001, p. 33).

⁶⁹ 1 edição em 1989 e 1992, respectivamente.

2.5 Resignificações do Ifá no Brasil

O Brasil e a África ocidental nunca se separaram. Se, por um lado, as tradições religiosas de ambos foram se reconfigurando ao longo do tempo, em decorrência dos processos históricos e sociais de cada um, por outro, como eles mantiveram contato, estavam sempre se influenciando reciprocamente. Muitos ex-escravos libertos voltaram para a África, a partir do final do século XIX e durante o século XX, levando um pouco da cultura e da religiosidade brasileiras. Alguns deles voltaram para o Brasil depois de alguns anos. Além disso, a partir do século XX, antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras fizeram visitas à África e vice-versa. Desse modo, sempre existiu uma interação entre ambos.

Elementos da cultura brasileira eram levados pelos ex-escravos que retornaram para a África após a abolição da escravidão, o que consistia em grande prestígio. Como vimos, o babalawô Martiniano do Bonfim foi enviado a Lagos, na Nigéria, pelos pais, que eram escravos recém-libertos, aos quatorze anos de idade (LANDES, 2002, p. 60) e também várias sacerdotisas e sacerdotes dos candomblés baianos foram para a África. A Mãe Obatossi foi uma delas, e inclusive, sua filha Madalena voltou de lá com filhos. Segundo Landes (2002, p. 60) “(...) os libertos concentravam todas as energias a fim de financiar as suas próprias visitas ou as dos seus filhos à Nigéria. Para o mundo de Martiniano, Lagos era Meca (...)”.

Cunha (2012, p. 136-137) também afirma que a partir de 1830, muitos libertos africanos e crioulos voltaram para a África ocidental. Alguns conseguiram reencontrar suas linhagens – a maioria deles vinha de cidades do interior - e “se fundem de novo na população africana”. No entanto, penetrar no interior era perigoso, pois eles poderiam ser escravizados novamente. Mas ficar na costa também era uma ameaça, pois os portos de comércio de escravos localizavam-se na costa, em cidades como Agudá, Cotonu, Porto Novo, Badagri e Lagos. Ajudá, além de estar localizada na costa, estava tomada pelos fon (jejes) e os iorubás que retornavam para lá eram escravizados. A cidade de Lagos era um dos lugares mais seguros e recebia não só iorubás como também nupes, hauçás e bornos. Cunha (2012, p. 139) cita que em 1850, muitos escravos libertos do Brasil comercializavam em Ajudá. Muitos deles passavam a se dedicar, inclusive, ao próprio tráfico de escravos. O mesmo acontecia com os negros mulçumanos alforriados que participaram nas revoltas dos negros mulçumanos na Bahia, como a dos hauçás em 1807-1813 e as revoltas dos malês na Bahia, entre 1826 e 1835. Eles foram expulsos do Brasil e retornaram para cidades na antiga Costa dos Escravos.

“Levavam para lá os hábitos de vida, os métodos de agricultura, ofícios e uma arquitetura que haviam adquirido no Brasil (...)”. (VERGER, 2000, p. 21- 22).

Capone (2009, p. 292-293) descreve um exemplo do que ela denominou de *reafricanização ao avesso*. Trata-se de um relato de Marianno Carneiro da Cunha (1984, p.11) *apud* CAPONE (2009, p. 292-293), no qual ele conta que quando foi a Ifé em 1974 (cidade localizada na Nigéria) ninguém mais conhecia o paxorô, cajado ritual da divindade Oxalufã (Oxalá velho). O rei de Ifé, Olufó, contou-lhe que seu pai falava sobre o paxarô, mas que ele mesmo não conhecia. Então, quando Marianno veio de férias para a Bahia, no Brasil, comprou um cajado e, ao voltar para Ifé, na companhia de Pierre Verger, deu-lhe o paxorô de presente. Ifé, que é justamente centro de culto de Oxalufã, não conhecia mais o símbolo principal desta divindade.

Na década de 1950, o antropólogo francês Pierre Verger (1902-1996) realizou viagens constantes entre os dois continentes, nas quais ele tanto levava elementos religiosos do Brasil para a África como trazia elementos religiosos da África para o Brasil (CAPONE, 2009, p. 20).

A aliança entre cientistas e iniciados se tornou ainda mais efetiva quando, a partir dos anos 1950, o vaivém para e da África que nunca se interrompeu completamente após a Abolição da Escravidão, ganhou novo impulso graças às viagens de Pierre Verger entre o Brasil e o país ioruba (Nigéria e Benin). O papel de mensageiro que desempenhou dos dois lados do oceano, como ele mesmo definiu, e sobretudo o prestígio que decorria dos títulos e marcas de reconhecimento outorgados pelos iorubas aos chefes dos terreiros “tradicionais” representam um importante elemento na construção de um modelo de tradição, válido para os demais cultos (CAPONE, 2009, p. 20).

Também o antropólogo nigeriano Abimbola, como vimos, mantém contato com sacerdotes e pesquisadores brasileiros (CAPONE, 2009, p. 297-298). O mesmo acontecendo com outros nigerianos, por meio do Centro de Estudos Africanos da Usp, na cidade de São Paulo desde 1981 (PRANDI, 1994, p. 151) e da Yorubana, na cidade do Rio de Janeiro (PORTUGAL FILHO, 2010, p. 13-14). Essas trocas acontecem até os dias atuais.

Além disso, conforme já mencionado, o próprio comércio entre os dois continentes, que, desde 1500 foi constante, possibilitou também que houvessem trocas culturais. Segundo Cunha (2012, p. 145), no século XX, os produtos brasileiros mais importados na África ainda eram aguardente, fumo e tecido. Mas apesar desses principais, muitos outros produtos eram importados em quantidades pequenas (Idem, p. 147). O Brasil, por sua vez, no século XIX, importava azeite de dendê, palhas, pano da costa, cabaça, sabão da costa (Idem, p. 148).

Por meio dessas trocas, ocorridas em diferentes momentos e situações, ao mesmo tempo que as tradições religiosas africanas no Brasil sofreram ressignificações, conforme apresentamos anteriormente, também continuaram recebendo influências africanas, as quais “alimentam” as tradições aqui existentes com elementos africanos, por sua vez já ressignificados (haja visto as influências várias recebidas pela tradição iorubá na África). Nesse sentido, o Ifá brasileiro pode ser entendido como uma ressignificação do Ifá iorubano, que após passar um longo período escondido na sombra do jogo de búzios, em decorrência do preconceito com as práticas africanas, nas últimas décadas, tem sido retomado por meio da presença de sacerdotes nigerianos no Brasil, bem como pelas viagens de sacerdotes e pesquisadores brasileiros à África ocidental, em especial, à Nigéria. O jogo de búzios brasileiro, por sua vez, é uma continuação do jogo de búzios iorubano. Nesse sentido, ele não teria tomado elementos emprestados do Ifá, seria, ao contrário, um jogo semelhante ao Ifá, devido ao fato de que surgiram na mesma sociedade (África ocidental). Faz-se necessário um aprofundamento nas pesquisas sobre o jogo búzios na África para entendermos melhor essas nuances. O fato é que essa divinação conseguiu se popularizar, tendo adesão na sociedade brasileira. Mas, como pontua Bastide, as tradições estão sujeitas a recuos e avanços. Se o Ifá continuará crescendo e terá o mesmo prestígio e disseminação que tem entre os iorubás na África, não se sabe. O que podemos afirmar é que ele está mais presente nas religiões afro-brasileiras da atualidade, mesmo que de maneira ainda tímida. Além disso, encontram-se fragmentos dele nas religiões afro-brasileiras, além das semelhanças com o jogo de búzios.

Poderíamos incluir esse fenômeno de retomada do Ifá no que Capone e Dantas discutem sobre reafricanização, que consiste na busca pelas raízes africanas no candomblé com o objetivo de legitimação. Segundo elas, o movimento de reafricanização é o resultado de uma aliança entre antropólogos e chefes de terreiros de candomblé, em especial, aqueles terreiros tradicionais de candomblé apresentados anteriormente. Juntos, antropólogos e sacerdotes teriam defendido a supremacia do candomblé nagô (iorubá), em relação às outras religiões afro-brasileiras. Assim, o candomblé nagô passou a ser considerado o mais tradicional (CAPONE, 2009, p. 16-20; 29; DANTAS, 1988, p. 180). Segundo Capone (2009, p. 16-17), a região sudeste, em especial, as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, seriam a pátria da *macumba*, considerada culto degenerado, porque “oriundo da mistura de tradições africanas, na maioria bantas, com cultos indígenas e o espiritismo europeu”.

O movimento da reafricanização teve início com Nina Rodrigues (DANTAS, 1988, p. 148), mas dele participaram também Arthur Ramos (FERRETI, 2013, p. 47), Edison Carneiro

(CAPONE, 2009, p.17) e Roger Bastide (FERRETI, 2013, p. 60-61). Somente a partir da década de 70, os estudos etnográficos se voltaram para outros terreiros, além daqueles considerados tradicionais (FERRETI, 2013, p. 73). Se, por um lado, a reafricanização tendeu a excluir as religiões mais sincréticas e até mesmo o sincretismo que existia dentro dos terreiros ditos tradicionais (CAPONE, 2009, p. 20), por outro, ela buscava uma legitimidade necessária a um grupo destituído de sua identidade religiosa. Assim, segundo Dantas (1988, p. 201-202), as ideias de pureza nagô e de reafricanização podem ser entendidas como tentativas de legitimação das tradições afro-brasileiras, “(...) através dessa inovação africanizante, legitimava-se, pelo retorno à tradição africana” (DANTAS, 1988, p. 202). E, segundo ela (Idem, p. 204), essa volta às origens significaria tanto uma “reação do negro frente a sua situação social e econômica” como uma “reação institucional do candomblé de resistir aos ataques do mundo branco capitalista”. A transformação do nagô em exótico, promoveria o fortalecimento do mercado religioso e a possibilidade de ascensão social e econômica de alguns negros (Idem, p. 204-205).

Desse modo, apesar de ter produzido alguns resultados negativos, esse movimento pode ser entendido como uma estratégia de sobrevivência de um grupo de pessoas marginalizadas socialmente. Nesse mesmo sentido, afirma Ferreti (2013, p. 71) que a reafricanização não pode ser considerada apenas uma invenção ideológica dos antropólogos. Segundo ele, “esta visão retiraria aos participantes destas religiões a possibilidade de elaborar e manter suas próprias tradições, o que, no Brasil, vem sendo feito há cerca de um século e meio por antigas comunidades religiosas independentemente da colaboração de intelectuais” (Idem, p. 71). Portanto, o movimento de reafricanização pode ser entendido, acima de tudo, como uma estratégia de legitimação.

Em relação ao Ifá, pode-se dizer que esse retorno recente às raízes africanas representa, em parte, interesses econômicos. Como vimos, os cursos oferecidos na Usp movimentam um mercado consumidor. Eles se constituíram, a princípio, mais por essa razão do que em função de uma tradição. A mesma movimentação econômica parece acontecer em torno de outros cursos e rituais oferecidos no Brasil. No entanto, isso não exclui a possibilidade de um desejo “sincero” de lutar por uma tradição. Conforme afirma Salami - e podemos generalizar a outros sacerdotes e pesquisadores:

Este estudo integra um plano abrangente traçado para minha existência: o de contribuir para o resgate e preservação da oralidade Yoruba. Busco participar assim, do projeto coletivo de registro dos corpus de enunciados do saber originário dessa sociedade da África do Oeste (1999. p. 1).

No entanto, como vimos em relação aos adivinhos da região sudeste, também é possível preservar uma tradição, resignificando-a. É o que aconteceu tanto com o Ifá, apesar de pouco utilizado, como com o jogo de búzios. No processo de sincretismo não existe, necessariamente, perda de elementos religiosos, pois, muitos elementos são mantidos, justamente, a medida que são reformulados, ou seja, graças à resignificação, é possível que eles continuem existindo. Mesmo porque, nenhuma cultura consegue se manter “intacta” diante do contato com outras culturas. Glissant (2005, p. 148) afirma que as culturas são todas *crioulizadas*, o que quer dizer, se misturam no contato umas com as outras. “Os ingredientes variam, mas o princípio é que em nossos dias não existe mais uma só cultura que possa reivindicar a pureza”. Com isso, não seria possível absolutizar, sectarizar as pessoas em termos de raça, etnia, procedência, cultura.

Rivas Neto (2012, p. 26), em relação às religiões afro-brasileiras, também defende o caráter dinâmico na construção de suas identidades. Ele afirma que “a constante da Tradição das religiões afro-brasileiras é a contínua mudança, portanto, uma unidade aberta em constante transformação”. E afirma (Idem, 2012, p. 48) que o processo de sincretismo tem a capacidade de atenuar a assimetria de poder entre as matrizes que formaram essas religiões, ou seja, cristianismo de um lado e religiões indígenas brasileiras e africanas de outro. Também Capone (2009, p. 29-30) confere um caráter dinâmico à noção de tradição, definindo-na como repetição, mas também como transformação. Tradição para ela não é simplesmente um sistema de ideias ou conceitos, tradição é, acima de tudo, um modelo de interação social em movimento.

Por outro lado, defender o dinamismo de uma tradição, não significa negar sua identidade. Isso porque, tradição também é preservação. Segundo Ferretti (2013, p. 76), tradição estaria “relacionada com a história de cada grupo e com a preservação de costumes e valores dos antepassados”. Nesse sentido, as diferenças entre o Ifá e o jogo de búzios não precisam ser apagadas. É possível estudar a relação entre ambos e a provável incorporação de elementos do Ifá no jogo de búzios, sem negar a cada um deles a sua identidade e legitimidade.

Podemos afirmar que o Ifá no Brasil apresenta tanto um movimento sincrético, quando passa por reformulações, como um movimento de reafricanização, quando se busca o conhecimento iorubá “tradicional”. O sincretismo mostra-se como uma estratégia legítima e pouco ingênua, tanto quanto a reafricanização. Ou seja, ambas são estratégias de sobrevivência dessa tradição oracular. A primeira, por meio do discurso de transformação e a segunda, por meio do discurso de preservação.

2.6 Conclusão

A religiosidade iorubana, à qual o Ifá está vinculado, foi trazida ao Brasil juntamente com outras tradições africanas, como a jeje e a banto (congo e angola). Em terras brasileiras, essas tradições africanas se viram diante do contato com as religiões indígenas autóctones e religiões europeias, como o catolicismo e posteriormente, o kardecismo. Assim, a religião dos iorubás passou por um processo de sincretismo com todas essas tradições, originando as religiões afro-brasileiras, em especial, os candomblés nagôs (iorubás). Ao mesmo tempo em que elas se misturaram, produzindo novas crenças e rituais, tentaram se apegar às suas singularidades, o que denomina-se movimento de reafricanização, levado a cabo principalmente por antropólogos, sacerdotes e sacerdotisas ligados aos terreiros da cidade de Salvador, considerados tradicionais. Tanto o sincretismo quanto a reafricanização consistem em formas de legitimação de uma tradição negada, mais do que isso, combatida na sociedade brasileira, assim como as demais tradições africanas.

Apesar do enaltecimento dos valores e crenças iorubás nas religiões afro-brasileiras, o Ifá, que era o polo difusor da religiosidade e da cultura iorubá, tornou-se muito raro no Brasil. E poucos são os relatos sobre ele nas publicações etnográficas e religiosas. Pelo que constatamos em nossa pesquisa, o jogo de búzios assumiu no Brasil a proeminência que o Ifá tinha na África, o que se reflete também em uma larga produção acadêmica e religiosa sobre o tema. Acreditamos que esse fenômeno decorreu da influência das mães de santo nas religiões afro-brasileiras, pois, como o Ifá corresponde a um sacerdócio estritamente masculino entre os iorubás e também no Brasil, elas se apropriaram daquele que seria menos disputado, apesar de ser também um sacerdócio masculino entre os iorubás. Mas, essa substituição do Ifá pelo jogo de búzios nas religiões afro-brasileiras deveu-se também à necessidade de desvincular-se da identificação com a magia e a feitiçaria, com as quais os babalawôs estavam associados na África. No Brasil, magia e feitiçaria ganharam conotação negativa, em decorrência da assimetria de poder no processo de sincretismo, sendo as religiões africanas consideradas inferiores e combatidas ao longo de muitos anos.

Outro fato que observamos na pesquisa, ligado ao que mencionamos acima, é a incorporação de elementos do Ifá no jogo de búzios, como as saudações a Orúnmilá (orixá patrono da divinação de Ifá), ebós (oferendas) prescritos no jogo e os mitos (itan). Constatamos, inclusive, que muitos sacerdotes pesquisadores e antropólogos chamam o jogo de búzios de Ifá.

Acreditamos que o jogo de búzios, também de origem iorubá, assim como o Ifá, passou por um processo de ressignificação no Brasil, incorporando esses elementos do Ifá citados acima. No entanto, são sistemas divinatórios diferentes, uma vez que vários odus são diferentes nos dois jogos, bem como a sequência em que são colocados. Em decorrência disso, há uma mudança também na mitologia, nas divindades e nos ebós. Isso porque, o Ifá é organizado em torno dos odus. Além disso, as divindades patronas são diferentes nos dois sistemas, bem como os métodos dos jogos são diferentes. Enquanto o Ifá é jogado com o opelê-Ifá (corrente ou rosário de Ifá) e com os ikins-Ifá (nozes de palmeira), o jogo de búzios é jogado com os búzios (conchas, também chamadas cauries).

Os poucos relatos que encontramos sobre a prática do Ifá se referem às cidades de Salvador-BA, Recife-PE, Rio de Janeiro-RJ e São Paulo-SP. Curiosamente, nos terreiros da Bahia, que defenderam a pureza iorubá, ele não é mais praticado, tendo sido substituído pelo jogo de búzios. Na região sudeste, considerada “a pátria dos cultos degenerados”, onde supõe-se ter havido maior sincretismo, verificamos uma presença maior e mais longínqua dessa prática divinatória. Há relatos, inclusive, de ter existido uma confraria de babalawôs no estado do Rio de Janeiro. Os métodos encontrados na região sudeste são diferentes dos iorubás em alguns aspectos, denotando ter ocorrido um processo de ressignificação. Por outro lado, concomitantemente a isso, verifica-se a vinda de sacerdotes e estudiosos iorubás oferecendo cursos e iniciações em Ifá, bem como a visita de sacerdotes e estudiosos brasileiros à África ocidental, existindo centros de estudos e organizações religiosas que intermediam esses contatos.

O objetivo do trabalho não era analisar a concepção de riqueza no jogo de búzios e sim a concepção de riqueza no Ifá praticado no Brasil e sua influência nas religiões afrobrasileiras. No entanto, dado o que encontramos no levantamento bibliográfico, incluímos a análise da concepção de riqueza no jogo de búzios, pois o jogo de búzios está vinculado às religiões afro-brasileiras. Conforme mencionado nesse capítulo, o contexto social brasileiro redefiniu a concepção iorubana sobre as relações entre indivíduo, mundo espiritual e mundo social. A religiosidade iorubana passou a se restringir apenas às religiões afro-brasileiras, havendo um descolamento entre vida espiritual e vida social, o que, certamente, modifica o sentido de riqueza. Além disso, concepções de outras tradições religiosas (africanas, europeias e autóctones) se misturam nas religiões afro-brasileiras, produzindo novos sentidos de riqueza nessas religiões, conforme veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3 - A CONCEPÇÃO DE RIQUEZA DO IFÁ NO BRASIL E NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nesse capítulo, analisamos a concepção de riqueza no Ifá no Brasil, buscando compreender quais elementos iorubanos relacionados a esse tema se mantiveram e quais se transformaram. Além disso, pesquisamos se a concepção de riqueza no Ifá iorubano, apresentada no primeiro capítulo, pode ser identificada nas religiões afro-brasileiras, em especial, no candomblé e na umbanda. Constatamos que a concepção de riqueza enquanto condições materiais favoráveis de existência (de uma pessoa), atrelada ao aspecto social (socialização) e ao aspecto sobrenatural (equilíbrio espiritual), se mantém no Ifá brasileiro. Dessa forma, ela é concebida em três níveis: individual, social e sobrenatural, de forma interligada e dinâmica, pois, entende-se que para alguém prosperar na vida, deve, necessariamente, ter boas relações com outras pessoas e estar em harmonia com as divindades e os ancestrais, sem isso não é possível prosperar. E verificamos também a presença de mitos de Ifá relacionados com a riqueza. Mas diferente da África, onde os mitos estavam mais referidos aos odus, no Brasil, apesar da vinculação aos odus, eles se veem mais associados aos orixás cultuados nas religiões afro-brasileiras. Tal mudança parece decorrer, por um lado, do declínio da prática oracular de Ifá e por outro, da valorização de outros rituais das religiões afro-brasileiras, como, por exemplo, os ritos mediúnicos na umbanda e as festas de louvação aos orixás no candomblé.

Em relação às religiões afro-brasileiras, observamos apenas a vinculação entre riqueza e espiritualidade, predominando a ideia de que uma pessoa precisa estar equilibrada espiritualmente para que consiga prosperar na vida material. Já em relação à socialização, não encontramos nenhuma associação com a noção riqueza. Essa mudança parece ser uma resposta ao contexto social e cultural brasileiro, influenciado pela urbanização, no qual as famílias nucleares predominam sobre as famílias estendidas e o trabalho não é do tipo familiar, de modo que riqueza assume um cunho individual.

Assim, optamos por abordar a noção de riqueza nas religiões afro-brasileiras, mais especificamente no candomblé e na umbanda, em dois sentidos. O primeiro, em relação ao aspecto sobrenatural (espiritual), expresso, principalmente, nos rituais, pois, nessas religiões os problemas financeiros e sociais são entendidos como consequência de desequilíbrio espiritual,

sendo tratados da mesma forma como se tratam problemas de saúde ou emocionais. Estamos denominando esse aspecto como uma função terapêutica dessas religiões, segundo o conceito de Camargo (1961, p. 93-96). O segundo sentido, consiste na função socializadora (CAMARGO, 1961, p. 93) desempenhada por essas religiões, uma vez que elas promovem a criação de redes sociais, tanto dentro do terreiro, como também em outros espaços fora dele. Esse processo de integração social tem a ver com a questão da riqueza, à medida que ele pode contribuir para o enfrentamento das dificuldades financeiras e econômicas de seus adeptos.

Se, no Ifá, conforme discutido no primeiro capítulo, não existe separação entre mundo sobrenatural e mundo social, sendo esse considerado uma extensão do mundo sobrenatural, nas religiões afro-brasileiras essa categorização parece ser um pouco mais possível, uma vez que existe uma separação entre experiência ritual e experiência cotidiana. Devido ao fato dessas religiões estarem inseridas em uma sociedade laica, seus adeptos compartilham tanto de concepções religiosas como de concepções “racionais” para explicarem os problemas e soluções relativos à riqueza. Isso explica a permanência do sentido espiritual da riqueza, mantido no âmbito religioso privado e a ausência do sentido social da mesma, já que a sociedade é ampla e diversa. Uma outra questão importante que discutimos nesse capítulo se refere ao fato de que, devido às diversas matrizes religiosas formadoras das religiões afro-brasileiras, não é possível distinguir exatamente a influência da concepção de riqueza do Ifá iorubano nas religiões afro-brasileiras. A visão de mundo de totalidade entre espiritualidade e materialidade também está presente nas tradições jeje, congo e angola (todas elas africanas). E, está presente também nas tradições indígenas autóctones. Além disso, o próprio kardecismo, a partir do final do século XIX, contribui com uma visão de mundo que prevê a interação entre os seres espirituais “desencarnados” e os seres espirituais “encarnados”.

3.1 Riqueza no jogo de Ifá no Brasil

3.1.1 Sentidos de riqueza no Ifá brasileiro

Assim como entre os iorubás, a riqueza no Ifá brasileiro, é bastante expressiva no odu Obará (sétimo odu) (RIVAS NETO, 2002, p. 334; PORTUGAL FILHO, 2010, p. 102- 107), mas também aparece em outros odus. Portugal Filho (2010) cita questões relacionadas à

riqueza, como dinheiro, prosperidade, emprego, herança, perdas, em diversos odus, inclusive, apresentando alguns poemas. Rivas Neto (2002, p. 335-336) também menciona a riqueza em quatro odus. Isso demonstra a sua relevância no Ifá no Brasil. Além disso, uma outra questão que se verifica é o quanto a noção de riqueza se relaciona com as demais questões da vida humana. Isso fica evidente no fato de que todos os odus apresentam simultaneamente muitas questões. O próprio fato delas aparecerem juntas nos odus denota o quanto estão integradas entre si. Por exemplo, em um mesmo odu, pode-se falar tanto sobre riqueza como saúde, traição e morte. O mesmo acontecia em relação aos odus do Ifá, na África, conforme visto no primeiro capítulo. Portanto, esse seria um aspecto que foi preservado.

Rivas Neto (2002, p. 336) relaciona quatro odus com riqueza e pobreza: Ogbe-meji, Oyeku-meji, Obará-meji e Ofun-meji. Nos dois primeiros, ele associa a pobreza com nomadismo e afastamento e a fortuna com multidão e aproximação. Ou seja, aponta para aquela relação mencionada entre condição material de existência e processo de socialização.

Entre os iorubanos, como vimos, essa socialização era traduzida em termos de uma linhagem grande e coesa. No Brasil, como a estrutura social é diferente, não se poderia falar em linhagens, de modo que as relações sociais são de outro tipo: relações familiares, relações de amizade, relações de trabalho, relações na comunidade e relações espirituais (famílias de santo). As relações familiares no Brasil, em geral, dizem respeito às famílias nucleares, compostas por pai, mãe e filhos. As famílias estendidas – relações com tios, tias, avós, avôs, primos, primas – também são consideradas importantes. Mas, diferentemente da África, o núcleo familiar, em geral, é considerado mais importante do que a família estendida. Assim, riqueza continua relacionada com a socialização, no entanto, dentro de uma outra configuração de relações.

Rivas Neto (2002, p. 336) relaciona o odu Obará-meji com generosidade, sucesso e bondade e o Ofun-meji, com fortuna, vitória material e desenvolvimento. Essa relação do Obará-meji com generosidade e bondade, também está presente em alguns poemas iorubás sobre riqueza, como se observa no poema 2, de Obará-wori, sobre as abóboras, apresentado no primeiro capítulo (EPEGA E NEIMARK, 1999, p. 202-203). Nesse poema, alerta-se sobre a importância de ter bom caráter e sabedoria:

(...) Dinheiro exalta uma pessoa; dinheiro pode corromper o caráter da pessoa. Se alguém tem muito apreço pelo dinheiro, seu caráter será corrompido. Bom caráter é a essência da beleza.

(...) Cultivar o bom caráter, adquirir sabedoria, realizar sacrifício de maneira que vocês possam estar tranquilos.

Bom caráter para a tradição iorubá antiga significa, sobretudo, ter uma boa relação com as pessoas. Conforme citado no primeiro capítulo “o homem deve também ter que lutar para melhorar sua relação com os seus companheiros e para fazer isto ele deve melhorar o seu caráter (iwà) dia após dia” (ABIMBOLA, 1977, p. 40). Portanto, o mesmo parece ter se mantido no Ifá no Brasil.

No Ofun-meji, proposto por Rivas Neto (2002, p. 336) nota-se a ideia de riqueza, enquanto condições materiais de existência favoráveis, indicada pelo termo “riqueza material”. Em relação aos termos fortuna e desenvolvimento, os mesmos podem apresentar muitos sentidos: riqueza material, social e espiritual. No entanto, esses aspectos, são considerados interdependentes na visão de mundo do Ifá, ou seja, melhorar em um deles significa melhorar também nos outros. Isso porque, como discutido no primeiro capítulo, nas tradições orais, a linha que divide mundo sobrenatural e mundo natural é muito tênue. No Ifá brasileiro, essa concepção, portanto, também se manteve.

Voltando à relação da riqueza com os diferentes odus, Portugal Filho (2010, p. 51) afirma que o odu Ogbe-meji indica vitórias financeiras e orientação de não se praticar jogos a dinheiro” ⁶⁷(PORTUGAL FILHO, 2010, p. 51). Além disso, humildade e paciência, atributos presentes em muitos mitos iorubanos relacionados com a riqueza, inclusive naqueles apresentados no primeiro capítulo, estão também presentes no odu Ogbe-meji, no Brasil. Nessa obra, o autor cita três poemas de Ogbe-meji sobre riqueza (Idem, p. 37-38; 53-55). Já o odu Oyeku-meji, ele (2010, p. 61) associa com ascensão social. Não cita diretamente questões financeiras, mas ascensão social pode ser entendida como enriquecimento. Iwori-meji, o terceiro odu, também se relaciona com a riqueza, de certa forma, por meio de dois aspectos: “herança” e “roubo” (Idem, p. 67). Ele apresenta um poema de Iwori-meji, que fala sobre riqueza (idem, p. 36-37). Odi-meji, o quarto odu também se relaciona com ascensão social e profissional, tendo um mito sobre essa questão (Idem, p. 82-84). Em Oworin-meji, o sexto odu, fala-se em comércio próspero e também tem um poema (Idem, p. 97-99). Em Okanranmeji se fala em tendência a ter fortuna (Idem, p. 108). Em Osá-meji, refere-se à riqueza e prosperidade, associadas com a cor vermelha (pupa), no entanto, os poemas apresentados pelo autor para esse odu não falam explicitamente dessa relação (Idem, p. 129). No Iká-meji, o autor não fala sobre riqueza, no entanto, apresenta um poema sobre o tema (p.135-137). Em Oturupon-meji se fala em filhos gêmeos prósperos (Idem, p. 41). Em Oturá-meji, fala-se em filhos prósperos e

⁶⁷ Ele cita outros temas no mesmo odu, os quais não serão mencionados, devido ao interesse em analisar a concepção de riqueza. O mesmo acontece nos demais odus.

prevenir-se contra roubo (Idem, p. 147). No odu Irete-meji também aparece a riqueza. Ela aparece relacionada à cor vermelha e à terra, no entanto, os poemas apresentados não falam sobre essa relação (Idem, p. 152). Importante retomar que, segundo Santos (2002, p. 41) a cor vermelha representa o processo de dinamismo. E a terra - símbolo de fertilidade em sociedades agrícolas, como era o caso dos iorubás, segundo Santos (2002, p. 65) veicula tanto o axé vermelho como o axé preto. O odu Ose-meji, Portugal (2010, p.159) não associa à riqueza, no entanto, apresenta três poemas relacionados ao tema. Esse odu trataria sobre amizade e problemas judiciais, dentre outros. Por fim, o odu Ofun-meji também fala sobre riqueza, ascensão, reconhecimento profissional, dentre outros (Idem, p. 165).

A noção iorubana de riqueza material, atrelada à socialização e à espiritualidade, se mantém no Brasil. Isso se evidencia na afirmação de Rivas Neto (2013)⁶⁸ de que, “por meio do Ifá, busca-se a cura não somente no aspecto natural, do corpo, como também a cura sobrenatural e social”, ou seja, o termo cura é utilizado para se referir não somente a problemas do corpo, mas também a problemas espirituais (“sobrenaturais”) e sociais. Segundo ele, todos os problemas, sejam eles de ordem natural, sobrenatural ou social se devem a uma carência de axé, entendida como “a força mágica sagrada que envolve todos nós, que atua tanto nos seres vivos, como nos símbolos. Ela se expressa nos reinos mineral, vegetal e animal e nas nossas próprias atitudes”⁶⁹. Conforme o autor, trata-se de uma força relativa ao mundo sobrenatural e por isso, nem sempre percebida pelas pessoas. No entanto, seus reflexos podem ser notados na presença ou ausência de saúde física, sentimental, mental e social.

Essa concepção é consonante com a visão de mundo do Ifá iorubano, segundo a qual, as duas realidades orun (sobrenatural) e aiyê (natural) formam um todo integrado, havendo entre elas uma relação de correspondência. Percebe-se aqui, também, o imbricamento entre função terapêutica e função socializadora, mencionadas na introdução do capítulo, pois os problemas de ordem financeira são concebidos ao mesmo tempo como “problemas sociais” e como “doenças”. O aspecto social descrito pelo autor (2013), por sua vez, engloba diversas dificuldades econômicas:

(...) a pessoa que não tem sucesso, ou que não tem prosperidade, que não consegue ganhar dinheiro, que tem problema de polícia, de justiça (...), enfim,

⁶⁸ Retirado do blog Espiritualidade e Ciência, vídeo “Ifá e pomba são fundamentais na umbanda esotérica” (17 de junho de 2013).

⁶⁹ Idem.

vários problemas, ossobô, nunca tem amigos, dificuldade para relacionar-se, há problemas afetivos, emocionais, esses são problemas sociais, doenças.⁷⁰

3. 2 Mitos sobre riqueza em publicações brasileiras

Em relação aos mitos sobre riqueza, eles são encontrados em diversas publicações brasileiras sobre Ifá (VERGER, 1989), (PORTUGAL FILHO, 2010), (COSTA, 1995), (PRANDI, 2001). Os mitos descritos nessas obras são muito semelhantes, senão idênticos aos mitos iorubás. Narram histórias dos orixás em contextos típicos da sociedade iorubana antes da colonização inglesa. Inclusive, as duas primeiras obras, acima citadas, foram escritas a partir de visitas à África (VERGER, 1998, p. 5; PORTUGAL FILHO, 2010, p. 13-14). O livro de Costa (1995) compreende um estudo bibliográfico a partir de autores africanos e Prandi (2001) reuniu mitos iorubás, brasileiros e cubanos que tivessem relacionados de alguma maneira com as religiões afro-brasileiras, de modo que mitos de divindades não cultuadas no Brasil, não foram inseridos. Também na obra de Verger, tem-se uma apresentação (de Arlete Soares), na qual menciona-se a presença de alguns daqueles mitos nos candomblés baianos, por meio do “jogo dos dezesseis búzios” (VERGER, 1998, p. 5).

Nessas duas obras, *Lendas dos Orixás* (1989), de Pierre Verger e *Mitologia dos Orixás* (2001), de Reginaldo Prandi observa-se um descolamento dos mitos em relação ao Ifá. Os próprios títulos já anunciam o que se encontra no interior, ou seja, uma organização dos mitos conforme os orixás que os protagonizam e não segundo os odus, como se observam nas obras africanas (ABIMBOLA, 1973, 1976; BASCOM, 1969; SALAMI⁷¹, 1999; EPEGA & NEIMARK⁷², 1995). Os relatos dos mitos também possuem como títulos os nomes dos orixás. Em alguns casos, tem-se um nome um pouco mais extenso, mas ainda fazendo menção aos orixás, como por exemplo, “Xangô é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico” (PRANDI, 2001, p. 267-269). Esse descolamento dos mitos em relação ao jogo oracular encontrado nessas obras parece refletir o que houve no campo religioso, ou seja, uma diminuição da prática do Ifá e predomínio de outras práticas ritualísticas (ritos de transe e de louvação aos orixás). Mas pode também ser determinante do campo religioso, uma vez que a

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Apesar da obra de Salami ser brasileira, ela se baseia na religião iorubá tradicional, desde a revisão bibliográfica até a pesquisa de campo.

⁷² Praticamente todo o livro contém mitos iorubanos, organizados conforme os 256 odus e não conforme os orixás.

escrita, por meio de obras antropológicas, influencia as religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2005, p. 43-44; CASTILO, 2012, p. 187-188). Segundo Prandi, no prólogo de *Mitologia dos Orixás*,

Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalawôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás (...) Na diáspora africana, os mitos iorubás reproduziram-se na América, especialmente cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba (2001, p. 24-25).

Ou seja, existe uma indicação clara do descolamento dos mitos em relação ao jogo oracular nessa publicação. Em relação à utilização dos mitos nas consultas oraculares de Ifá no Brasil, imagina-se que, eles sejam interpretados em termos da realidade brasileira, a fim de que o consulente possa compreendê-los. Isso porque, aqueles que recebem uma consulta de Ifá, não necessariamente possuem uma proximidade com a cultura iorubana. Isso parece ser necessário até mesmo para os adeptos do candomblé e outras religiões afro-brasileiras, para os quais esse universo cultural é mais familiar. Salami (1999, p. 355-356), em relação ao Ifá, afirma que: “Sistema aberto, esse conjunto de odu amplia-se alimentado por novas experiências, desenvolvendo a ação de documentarem acontecimentos históricos, preservando e transmitindo fatos da memória coletiva” (Idem, p. 355-356). Nesse sentido, o Ifá, ao mesmo tempo que preserva acontecimentos míticos e históricos antigos, também incorpora novas experiências, o que é, na verdade, característico de tradições do tipo oral, baseadas na experiência, e portanto, sempre em transformação. Sendo assim, pode-se imaginar que no momento das consultas no Brasil, aspectos da realidade social do consulente sejam levados em conta. O que não quer dizer que os mitos precisem ser deixados de lado. O fato do contexto social ser diferente não diminui – apenas transforma - a sua importância mítica, o seu aspecto sagrado. Nesse sentido, Croatto (2010, p. 302-306) afirma que:

(...) o *histórico* do mito não é o acontecimento exemplar (que é imaginário), mas a realidade humana que ele quer interpretar na forma de uma conexão com o mundo transcendente dos Deuses. Tal realidade histórica está „refletida“ no relato mítico; está ali como um negativo da fotografia; o positivo da fotografia é o feito primordial (entende-se que a configuração acontece no plano do sentido) (CROATTO, 2010, p. 302).

Os mitos, portanto, não narram a história, apenas a interpretam, por meio da linguagem simbólica (Idem, p. 303), desse modo, a função do mito não é indicar um acontecimento histórico fático, ao contrário, ele representa um modelo exemplar atemporal, que serve de

explicação para os acontecimentos históricos. Portanto, mesmo que revelem fatos históricos iorubás subjacentes, diferentes da realidade brasileira, eles continuam possuindo um forte valor mítico, capaz de orientar o modo de viver dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Esse aspecto atemporal dos mitos e sua função de modelo exemplar para as ações humanas foi discutido no primeiro capítulo, a partir da definição proposta por Eliade (2001, p. 11; 36). Estamos retomando essa questão aqui, para pensarmos que os mitos do Ifá podem ser traduzidos para a realidade atual brasileira.

Apresentaremos a seguir dois mitos encontrados em publicações brasileiras. Não sabemos se eles são utilizados em consultas de Ifá no Brasil. De qualquer modo, acreditamos que possuem valor no Brasil, especialmente dentro das religiões afro-brasileiras. A escolha desses dois mitos se deu por três motivos, primeiro, pela semelhança com dois dos mitos analisados no primeiro capítulo, os poemas 1 e 2. Segundo, por estarem presentes em diversas publicações, com versões variadas. E, terceiro, porque encontramos esses mitos referidos a dois orixás relacionados com a riqueza no Brasil, Oxalá e Xangô.

Isso porque, ao analisar mitos ritualizados nas religiões afro-brasileiras, cantigas e contos do jogo de búzios, constatamos que nas religiões afro-brasileiras, a riqueza aparece relacionada com os orixás Oxalá, Xangô, Oxum, Ossaim, Orunmilá e Exu. Diferentemente dos iorubás, os mitos aparecem referidos aos orixás e não aos odus, ou seja, há um descolamento do jogo divinatório. Cada um dos mitos que serão apresentados, possui mais de uma versão, ou mitos similares.

3.2.1 A riqueza no interior da abóbora

Mito 1 – Xangô é visitado pelos quinze odus e acaba ficando rico (PRANDI, 2001, p. 267-270)

No princípio do mundo,
Quinze odus reunidos foram procurar os babalaôs para
saber o que fazer para melhorar de vida.
Foram todos os *odus* menos Xangô, que era um deles.
Xangô não foi avisado por ninguém dessa reunião.
Os babalaôs receitaram oferendas eficazes,

Mas nenhum dos consulentes fez o *ebó* determinado.

Xangô, porém, sabendo que fora menosprezado pelos outros *odus* e informado da fórmula prescrita pelo oráculo, correu a preparar sozinho aquele *ebó* que os adivinhos pediram, arriscando-se muito para realizar a tarefa.

Cinco dias depois desse acontecido,

Os quinze *odus* foram à casa de Olofim-Olodumare e novamente não avisaram Xangô da visita, porque o consideravam pobre e dele se envergonhavam.

Os quinze *odus* saíram satisfeitos da casa de Olofim.

Então, quando já iam embora, Olofim os chamou e a cada um deu uma abóbora.

Os quinze *odus*, para não parecerem indelicados, Aceitaram os presentes e se foram.

No caminho, sentiram fome e se lembraram de Xangô.

Rumaram para sua casa, que era perto de onde estavam.

Lá chegando, um deles cumprimentou Xangô, dizendo:

“Obará Meji, como vais de saúde?

O que tens aí para comer,

Para mim e para meus companheiros de viagem?”

Todos estavam famintos,

Pois nada comeram na casa de Olofim.

Xangô os recebeu muito cordialmente

E os quinze *odus* foram logo entrando e se servindo.

Enquanto eles comiam o que havia na casa, a mulher de Xangô foi ao mercado e trouxe muitos cestos de comida. Assim, os quinze *odus* comeram até se fartar e após a refeição deitaram-se em esteiras para a sesta. No fim da tarde, quando foram embora, deixaram as abóboras para Xangô, em agradecimento pela boa recepção. Mais tarde, quando Xangô sentiu fome, sua mulher o repreendeu por sua generosidade extremada.

Tudo o que havia de comer fora dado aos *odus*,

Que nem sequer trataram com a camaradagem dos colegas.

E por não ter mais o que comer,
Xangô abriu uma das abóboras coma faca
E descobriu que dentro havia muitas pedras preciosas.
Xangô correu todo alegre e ansioso para mostrar aquelas pedras
a um comerciante de jóias que as examinou atentamente e disse
tratar-se de brilhantes e outras pedras preciosíssimas, sim.
Xangô foi para casa e abriu cada uma das abóboras E
cada uma continha um tesouro inimaginável.
Xangô tornou-se muito rico, o mais rico habitante do lugar.
Construiu um palácio e comprou cavalos das melhores raças.

Depois de um tempo, os odus voltaram à casa de Olofim.
Xangô também se dirigiu à casa do Grande Rei e não foi só.
Foi acompanhado de grande comitiva e muita pompa.
Olofim, vendo todo aquele alvoroço de lacaios, pajens e
acompanhantes,
Quis saber quem vinha lá com tão majestoso préstito.
Era Xangô e Xangô era agora um homem rico, o mais rico. Os
quinze odus estavam embasbacados com a ostentação do odu
pobre. Olofim perguntou então aos quinze odus o que haviam
feito das abóboras e todos se apressaram em responder que as
tinham dado a Xangô.
Então Olofim disse que dentro de cada abóbora existia uma fortuna
Que ele pessoal e generosamente destinara
Para cada um dos seus filhos, os
odus, Mas que quisera a sorte que
tudo fosse somente de Xangô, o odu
Obará Meji
Xangô era então mis rico que qualquer um dos quinze odus.
Xangô era então mais rico que os quinze odus juntos.
Os odus estavam inconsoláveis e pediram que Olofim fizesse justiça.
Queriam de volta as abóboras com suas heranças.
Para a felicidade de Xangô a justiça já tinha sido feita.

Foi esse o veredicto final de Olodumare.

Esse mito se difere daquele publicado por Abimbola (1977, p. 95-97), o qual apresentamos no primeiro capítulo, em diversos aspectos. Primeiro, enquanto naquele, apenas quatro pessoas iam fazer divinação com “Olofin”, aqui são os dezesseis odus indo fazer divinação com “Olofin-Olodumare”. Além disso, enquanto naquele mito o intervalo entre as divinações era de nove dias, nesse mito é de cinco dias. No mito de Abimbola, Obará estava presente no dia que seus amigos ganharam abóboras, tendo ele recebido a sua. Nesse mito, ele não estava presente no momento e ganhou as abóboras depois, após uma visita dos odus em sua casa. Em relação ao texto, percebe-se que esse é mais extenso e detalhista. Além disso, faz menos menção a pessoas e locais iorubanos, o que denota uma adaptação do mito iorubano no Brasil⁷³. Xangô pertence ao axé vermelho, assim como a abóbora, conforme indicamos na análise do poema 1, no primeiro capítulo. O simbolismo da abóbora ligado à riqueza encontra-se presente em vários mitos iorubás e brasileiros. Por meio dos simbolismos apresentados nos estudos de Santos (2002), e outros autores, como Abimbola (1977) e Epega & Neymark (1995), observa-se que a simbologia iorubana, em geral, e sua correspondente nas religiões afro-brasileiras, se constitui por analogias feitas a partir de características dos objetos como forma, cor e gosto. Nesse sentido, a abóbora, sendo de cor alaranjada, conforme vimos no primeiro capítulo, relaciona-se ao axé vermelho, pois tudo que é amarelo, laranja ou vermelho pertence ao axé vermelho (SANTOS, 2002, p. 89). Além da cor, tendo um formato semelhante a um útero, ela parece simbolizar a riqueza que advém do poder feminino (gerante). Tanto Xangô como abóbora aparecem em outros mitos relacionados à riqueza, conforme veremos a seguir. Porém, o principal elemento que nos interessa apontar aqui é a associação entre Obará e o orixá Xangô. Além de Xangô protagonizar o mito, ocupando o lugar do odu Obará, ele é associado em dois momentos ao odu Obará-meji. Portanto, percebese o descolamento entre o mito e o sistema oracular, que mencionamos anteriormente.

Prandi (2001, p. 270) indica fontes diversas para esse mito: Agenor Rocha (1928; 1999), Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1961,1981), Wiillfried Feuser e Mariano Carneiro da Cunha (1982), Samuel Feijoo (1986), Júlio Braga (1988; 1989). E afirma “nesse mito, identificam-se os orixás com os nomes dos odus nos quais suas histórias são contadas. Obará é o principal *odu* de Xangô” (Idem, p. 270). Note-se que entre os iorubás, os orixás

⁷³ Não é possível definir uma versão iorubá original, pois, possivelmente existem diversas versões de cada mito, entre os iorubás. No entanto, supõe-se que, em todas elas, existem mais referências ao contexto iorubano.

faziam parte dos odus, e, na afirmação do autor, a relação se inverte, os odus pertencem aos orixás.

Dessas versões citadas por ele, analisamos apenas a de Rocha (2009), porém, em uma edição mais recente do que aquelas utilizadas por ele e a de Braga (1988)⁷⁴. Em nenhuma das duas Obará é substituído por Xangô e, em ambas, os autores afirmam que o mito pertence ao jogo de búzios e mencionam o odu do qual ele faz parte, o Obará, que ocupa a sétima posição em Rocha (2009, p. 29; 75-83) e a sexta posição em Braga (1988, p. 141-144).

Na versão de Rocha (2009, p. 79-83), todos os odus estão indo à casa de um divinador chamado Olofim, para fazer divinação, a fim de que suas vidas melhorem, porém, enquanto no mito do capítulo 1, Olofim é referido como um rei-babalawô, e no mito de Prandi, é referido como um rei-Divindade (Olofim-Olodumare), aqui ele é referido como um eluô (divinador do jogo de búzios). Obará não estava no momento que os outros odus estavam indo para a casa de Olofim, mas fez uma oferenda. Ele nunca era convidado pelos outros odus, que iam sempre à casa do oluô. Nesse dia, não tendo as respostas que queriam, voltaram para casa levando as abóboras que haviam ganhado de Olofim. No caminho pararam na casa de Obará, fizeram uma refeição preparada pela sua esposa e deixaram as abóboras para ele de presente. Quando Obará quis comer junto com sua mulher, não havia mais comida e ela o acusou de ser muito franco e frugal. Ele lhe respondeu que foi “delicado” com seus “pares” e que sabia que fazendo esses favores a prosperidade viria para a sua casa. Quando abriu a abóbora, encontrou dentro dela ouro e pedras preciosas. Então, comprou um palácio e um “cavalo de várias cores”. Quando os odus foram novamente à casa de Olofim viram Obará “vindo de sua casa com uma multidão de gente que o acompanhava”. Ficaram bravos e foram tirar satisfação com Olofim que lhes-perguntou o que haviam feito com as abóboras que haviam ganhado, afirmando que “a sorte estava destinada a ser do grande e rico Obará, o milionário entre todos os Odus” (Idem, p 82). Essa versão, portanto, mantém a relação entre o mito e Obará, no entanto, o atribui ao jogo de búzios. Uma adaptação que se observa é que o divinador é um eluô, ou seja, um divinador do jogo de búzios. Isso o distingue imediatamente das outras versões.

A mesma adaptação se observa na versão de Braga (1988, p. 184-186), que é quase idêntica à de Rocha, exceto o início, que parece ter uma disruptura, como se tivessem juntado histórias diferentes no mesmo texto. Além disso, Braga apresenta uma breve interpretação

⁷⁴ As duas versões completas podem ser lidas no anexo.

(1988, p. 143). Ele informa também que em Recife essa posição dos búzios chama-se BeOfum e Obará-Shekê, e é Oxalá e Oxossi que respondem.

Portanto, podemos afirmar que esse mito iorubá atravessou o Atlântico e passou a integrar a mitologia brasileira. Não temos indícios se ele é utilizado no método de Ifá no Brasil, temos indícios apenas de sua utilização no jogo de búzios e nas compilações de “mitos dos orixás”. Constatamos muitas variações nas diversas versões, o que aponta para um processo de adaptação, característico das tradições orais, como vimos no primeiro capítulo, apesar desses textos circularem na forma escrita. Portanto, a escrita não foi um impeditivo para esse processo adaptativo.

Existem outros mitos similares a esse, colhidos tanto no Brasil como na África, os quais mencionaremos brevemente a seguir. Alguns deles se referem também ao odu Obarámeji, porém a riqueza aparece associada a outros legumes ou animais. Costa (1995, p. 207208)⁷⁵ narra um mito no qual Obará-meji enriquece vendendo pepinos. Conta o mito que Obará-meji era muito pobre. Ele, então, consultou o jogo de Ifá e foi orientado a plantar pepinos e assim o fez. “Na época certa, os Pepineiros frutificaram, tendo crescido Pepinos muito grandes e em grande quantidade fora do comum. Então, Eji-Obará colheu, cortou e os colocou para secar ao sol, mas não sabia o que fazer com tamanha quantidade” (Idem, p. 207). Exu lhe orientou, então, a fazer uma oferenda e ele respondeu que já tinha feito. Satisfeito, Exu orientou que fosse à casa de cada um dos dezesseis mercadores e oferecesse os pepinos. Obará conseguiu vender a eles muitos pepinos e tornou-se um homem muito rico. Uma versão quase idêntica a essa é apresentada por Portugal Filho (2010, p. 102-105)⁷⁶.

Salami (1999, p. 282- 284) narra um mito colhido na Nigéria, no qual Ifá enriquece após ganhar de Olokun (orixá do mar) abobrinhas que tinham em seu interior conchas e contas preciosas. A ocasião era uma festa na casa de Olokun, para a qual todos os orixás foram convidados. Todos eles estavam apressados pra chegar logo e não fizeram as devidas oferendas, somente Obará as fez. Por isso, ele chegou atrasado e já não havia mais comida para ele. Mas Olokun apanhou “duas abobrinhas no quintal” e colocou conchas e contas preciosas dentro e as entregou para Orunmilá. Quando ele chegou em casa, quis usá-las em sua “Festa Anual de Ifá” e também “para oferecer ao seu Ori”, além de oferecê-las “a Orixá”. Quando abriu, viu as riquezas em seu interior. Ele ficou rico e “foi coroado e reconhecido como superior aos outros orixás (...)”.

⁷⁵ O mito completo pode ser lido no anexo.

⁷⁶ Essa versão não consta no anexo, devido à semelhança com a versão descrita anteriormente, de Costa (1995).

Existe também um mito, descrito por Verger (1989, p. 26-27), relativo ao orixá Okô, que é um caçador. Ele é pouco conhecido no Brasil. No mito, um caçador chamado Olagbirin vivia na miséria, apesar de ser muito esforçado (“jamais recusa um combate”). Ele enriquece após matar um elefante, encontrando dentro de suas vísceras muitas riquezas, como demonstra o trecho a seguir:

(...) Olagbirin volta a caçar e mata um elefante.

Ao abrir o animal, seus intestinos são como troncos de madeira dos quais ele retira jóias diversas, como pérolas maravilhosas e muitas coroas.

Olagbirin continua caçando.

Ele mata outros elefantes e, no interior deles, encontra, sempre, riquezas no lugar dos intestinos, como belos tecidos e lindas pérolas.

(...)

Olagbirin é o próprio orixá Okô, é aquele que nós chamamos Orixá Okô - o "orixá dos campos". Aquele que, quando tomou-se rico, transportava sua fortuna do campo para casa.

E as pessoas diziam:

"É o orixá que traz a riqueza dos campos, aquele chamado Orixá dos Campos (Orisha Oko) (...)" (VERGER, 1989, p. 26-27).

Nos três mitos acima apresentados, respectivamente, por Costa, Salami e Verger, quanto mais se faz oferenda, mais o protagonista enriquece, denotando que o equilíbrio entre o mundo espiritual e o mundo humano ocorre por meio das trocas, ou seja, das oferendas. Outra característica importante de observarmos se refere ao fato que tanto as abobrinhas, como os pepinos apresentam formato longilíneo e cor escura, no caso são verdes por fora e brancos por dentro. Pela cor, eles vinculam-se aos axés preto (correspondente do verde) e branco. O axé preto (verde) simboliza o oculto e também o terceiro elemento, o filho (procriado) (SANTOS, 2002, p. 64-66). O axé branco (funfun) se relaciona com o aspecto genérico da existência, ou seja, a vida no orun e a criação (SANTOS, 2002, p.75-76). Pelo formato, representam o elemento masculino, pois se assemelham a falos. Segundo Santos (2002, p. 164), “O falo e todas as suas formas transferidas como (...) *Ogo* ou maço, (...) lança (...) são símbolos de

atividade sexual e de reprodução (...)”. Dessa forma, se diferem das abóboras. No entanto, tanto a abobrinha como o pepino, pertencem à mesma família da abóbora, “*Cucurbitaceae*”⁷⁷. A abobrinha é mais próxima ainda, pois pertence ao mesmo gênero da abóbora, “*Cucurbita*”. Portanto, elas se assemelham na constituição. Além disso, o mais importante, é que simbolizam a riqueza no odu Obará-meji. O mito do orixá Okô, se assemelha aos demais pelo fato da riqueza “ser encontrada dentro do interior”, no caso, de um animal. Esse aspecto de interioridade, de oculto, é representada pelos iorubás pelo axé preto. Discutiremos sobre os axés e sua relação com os orixás mais profundamente, quando analisarmos a ritualização de alguns mitos de Ifá nas religiões afro-brasileiras.

Prandi (2001, p. 159-160)⁷⁸, descreve um mito chamado “Ossaim tem as suas oferendas rejeitadas por Orunmilá”. O autor não faz menção ao odu que ele pertence. Ele afirma que colheu o mito no livro de Rene Ribeiro (1978, p. 98-100). No entanto, o publicou com algumas diferenças textuais. O mito relaciona a riqueza com as abóboras e nesse sentido, se assemelha ao poema 1 do primeiro capítulo e ao mito de Xangô, descrito acima. Conta a história que haveria uma festa em homenagem à Orunmilá e todos os orixás convidados deveriam levar inhames como oferenda. Ossaim estava triste porque suas plantações não tinham dado inhames, apenas abóboras, e, não quis ir à festa. Xangô levou os seus próprios inhames e as abóboras de Ossaim, além de sua pequena quantidade de inhames. Chegando lá, só entregou apenas as abóboras de Ossaim e os seus próprios inhames. Orunmilá rejeitou as abóboras e mandou devolvê-las a Ossaim, que ficou muito triste. Ossaim começou a “passar por necessidade”, “quase nem tinha o que comer”. Alguns dias depois, estava com tanta fome que resolveu cozinhar uma das abóboras. Quando abriu, encontrou dentro dela, ao invés de sementes, dinheiro. Abriu outras abóboras e todas tinham dinheiro. “Ossaim que era pobre, tinha a riqueza dentro de casa e não sabia. Com as suas abóboras, Ossaim tornou-se rico e respeitado” (Idem, p. 159-160)⁷⁹.

Diferentemente de Prandi, Ribeiro (1978) aponta o odu ao qual esse mito pertence, segundo ele, o odu Obará, do jogo de búzios, que ocupa a sétima posição. A sua versão apresenta uma certa brasilidade na linguagem, como por exemplo, no trecho “Quando Shango chegou na casa de Ossahim deu o recado: Taqui que Orunmila mandou os *obara* pra você!”. Um outro elemento que sugere ser uma adaptação do mito à realidade brasileira, e que aparece

⁷⁷ www.infoescola.com

⁷⁸ . Em anexo constam as versões completas do mito, apresentadas pelos dois autores.

⁷⁹ O mito completo encontra-se no anexo.

nas duas versões, se refere ao tipo de riqueza encontrada dentro da abóbora: dinheiro. Isso o difere, por exemplo, do poema 1 apresentado no primeiro capítulo sobre a riqueza, no qual a riqueza é simbolizada por objetos como roupas de rei, contas, pedras preciosas e cauris. Esses objetos no Brasil não possuem o mesmo valor que possuíam para os iorubanos na África, exceto pedras preciosas. Portanto, essas pequenas modificações textuais parecem indicar uma adaptação do mito à cultura brasileira.

Um outro aspecto simbólico muito importante que aparece nesse mito é a simbologia da abóbora, indicada pela afirmação do informante “Porque até aí Jirimum não tinha o valor de *obara*”. Ela pode ser interpretada em dois aspectos. Um deles, no sentido de que as abóboras (*jirimum*) no Brasil não tinham uma identificação com o *odu obará*. Ou seja, não tinham essa conotação simbólica, a qual teria sido criada pela religiosidade africana. Um outro sentido, é de que a abóbora só se tornou sacralizada, quando Orunmilá lhe assoprou. Até então era apenas uma abóbora. O sopro (proveniente do elemento ar) é considerado um *axé* branco, e está ligado ao poder de criação. Ele é considerado sagrado, quando produzido por uma divindade ou um sacerdote, sendo chamado *ofurufu*. Além do *axé*, o ar e a respiração, veiculam um outro princípio, denominado *iwá*, que significa “o poder que permite a existência genérica” (SANTOS, 2002, p. 72-73). Um outro aspecto é a indicação de determinados valores morais que uma pessoa precisa ter para conseguir enriquecer. Assim, novamente aparece nesse poema os atributos humildade e justiça. Nota-se que humildade, em geral, é descrita, como vimos, como uma característica ligada a Oxalá e Xangô. E justiça também é uma das características atribuídas a Xangô.

3.2.2 Valor moral da riqueza

Mito 2 – Oxalá expulsa o filho chamado Dinheiro (PRANDI, 2001, p. 517-518)

Oxalá tinha um filho chamado
Dinheiro, prepotente e abusado, que se
achava mais poderoso que o pai.
Contando vantagem, proclamou ser tão destemido Que
era capaz de capturar até a Morte.
Para demonstrar seu poder perante todos,

Dinheiro pôs-se a pensar como realizar tal façanha.
Fez um *ebó* e saiu maquinando.
Onde morava I cú, a Morte?
Onde a encontraria?
Deitou-se na encruzilhada para pensar melhor E as pessoas
que passavam na estrada deparavam com um homem
espichado no meio do caminho.
Até que um transeunte disse assim:
“Que faz este homem assim esticado no caminho,
Com a cabeça para a casa da Morte,
Os pés para as bandas da doença
E os lados do corpo para o lugar da desavença?” Ouvindo
tais palavras, levantou-se o homem e disse:
“Já sei tudo o que era preciso saber”.
E lá se foi ele direto para o lugar onde a Morte residia.
Chegando à casa dela, entrou sorrateiramente e
começou a bater os tambores fúnebres que a dona da
casa usava quando matava as pessoas. Icu veio
apressada, irritada mesmo, e entrou em casa
afoitamente sem nenhum cuidado, querendo saber
quem estava tocando os seus tambores.
Dinheiro tinha uma rede preparada
Que jogou sobre a Morte, fazendo dela prisioneira.
Feliz da vida, lá foi Dinheiro para a casa de seu pai,
levando sua horrenda presa para provar seu poder.
Mas Oxalá o recebeu furioso:
“Ah! Tu que és capaz de causar todo bem e todo mal
agora te atreves a trazer à minha casa a própria Morte,
só para dar provas de tua força!
Vai-te embora daqui com tua conquista, filho destemperado.
Dinheiro que carrega a Morte nunca será boa coisa,
Mesmo que tudo possa comprar e possuir”.
E assim Oxalá expulsou o Dinheiro de sua casa.

Assim como o mito 1, descrito anteriormente, foi descolado do odu Obará, Prandi não menciona a qual odu do Ifá esse mito pertence, sendo atribuído ao orixá Oxalá. Ele não aparece nas publicações estudadas, não sendo possível concluir a qual odu pertence. Braga, como veremos a seguir, o relaciona com o odu Oxé, do jogo de búzios. Na obra de Prandi, ele aparece na seção de mitos de Oxalá. O autor

(2001, p. 560), afirma que colheu esse mito em diversas fontes: Agenor Rocha (1928; 1999), Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1961, 1981), Wiillfried Feuser e Mariano Carneiro da Cunha (1982), Samuel Feijoo (1986), Júlio Braga (1988; 1989). Como afirma Prandi (2001, p. 560), “Oxalá é o criador de todas as coisas, inclusive daquelas fontes do bem e do mal, como o dinheiro”. De fato, encontramos outros indícios da ligação entre Oxalá e riqueza em mitos, ritos e cantigas das religiões afro-brasileiras, sobre os quais falaremos mais adiante.

O mito descrito acima assemelha-se, em certa medida, ao poema 2 do primeiro capítulo, que fala sobre os valores morais que uma pessoa deve ter em relação ao dinheiro. O poema 2 indica que o dinheiro não é bom, nem ruim em si mesmo, depende de como as pessoas se relacionam com ele. A sabedoria e o Ifá devem ser considerados mais importantes que o dinheiro, pois o dinheiro não evita doenças, loucura e deficiência, ou seja, ele não tem o poder de assegurar a vida e a felicidade. Do mesmo modo, o presente mito também aponta que o dinheiro “é capaz de causar todo bem e todo mal”, ou seja, ele em si, não é bom, nem ruim. No entanto, seu lado negativo é mais ressaltado que o lado positivo, pois ele (o dinheiro) é guiado pela morte (cabeça), “anda” junto com a doença e é rodeado por desavenças, ou seja, gera brigas. Além disso, é chamado por Oxalá de “filho destemperado”, indicando que, em geral, não é equilibrado.

Conforme dissemos acima, Braga (1988, p. 181)⁸⁰ apresenta uma versão desse mito, adaptada ao jogo de búzios. Ele refere que essa é a primeira história do quinto odu (cinco búzios abertos), chamado Oxé. O mito conta que um filho de Oxalá chamado Dinheiro disse ser tão poderoso, que seria capaz de segurar até a Morte. Um dia “saiu ele marchando e pensando como poderia trazer a morte presa”. Chegou a uma “encruzilhada” e deitou-se. “As pessoas diziam – Xi! Este homem estendido com a cabeça para a casa da Morte, os pés para o lado da Moléstia e os lados do corpo para o lado da Desavença”. Dinheiro levantou-se e foi até a “chácara da Morte” e começou a bater nos tambores da Morte, com uma rede preparada.

⁸⁰ O mito completo encontra-se no anexo.

Quando ela se aproximou, ele a envolveu e a levou até Oxalá, que lhe disse “Vai-te embora com a Morte e com tudo que possa de haver de melhor no mundo. Tu és o causador de tudo, do bem e do mal. Some-te daqui. Leva-a, e podes possuir e conquistar o universo”. Portanto, essa versão se difere um pouco da de Prandi, principalmente por uma linguagem mais coloquial⁸¹. Além disso, ela é referida por Braga como pertencendo ao jogo de búzios.

Portanto, os dois mitos apresentados integralmente acima correspondem, de certa maneira, aos poemas analisados no primeiro capítulo. Mas, como pudemos ver, eles apresentam inovações textuais e variações. Além disso, deixam de ser atribuídos aos odus de Ifá, passando a ser atribuídos apenas aos orixás ou aos odus do jogo de búzios. Não encontramos nas publicações brasileiras mitos semelhantes ao poema 3 do primeiro capítulo, cujo tema são as linhagens. Tal fato parece refletir o fato de que no Brasil, a socialização está menos atrelada ao enriquecimento e quando isso ocorre, é um outro tipo de socialização, baseada em laços familiares nucleares ou outros tipos de relações como de trabalho e amizade.

3.3 A influência da concepção de riqueza do Ifá nas religiões afro-brasileiras

3.3.1 Mitos de Ifá ritualizados

Os mitos de Ifá sobre riqueza influenciam diversos ritos das religiões afro-brasileiras. Segundo Prandi (2001, p. 25), “(...) os mitos mantiveram-se difusos na memória ritual e no dia-a-dia das congregações religiosas iorubá-descendentes”. Para que possamos ter a dimensão da expressão dos mitos nos rituais dessas religiões, apresentaremos, a seguir, alguns rituais nas religiões afro-brasileiras, os quais, como bem diz Prandi, aparecem de modo difuso nas diferentes regiões brasileiras e nas diferentes denominações religiosas. Eles foram agrupados pelos axés (branco, vermelho e preto) em decorrência da peculiaridade na ligação que existe entre cada um desses axés e a riqueza, pois, como veremos, os orixás, ligados a esses axés, apresentam características bastante definidas. Assim, o axé branco (funfun) se relaciona com o aspecto genérico da existência, ou seja, a vida no orun (SANTOS, 2002, p. 75-76; 79). O axé vermelho (pupo) feminino, como Oxum e Yemanjá se relaciona com o aspecto gerente (feminino) (SANTOS, 2002, p. 89), o axé vermelho masculino, relacionado a Xangô, relaciona-se com o a vida individualizada, em seu aspecto dinâmico (SANTOS, 2002, p. 96) e o axé preto,

⁸¹ Para mais detalhes, ver o mito na íntegra no anexo.

de orixás como Ossaim, Ogun, Oxossi (Idem, p. 91-93) se relaciona com a vida individualizada, o elemento procriado e o aspecto oculto. Em relação a esses três axés, Santos (2002), afirma que:

Encontramos repetidamente na simbologia *Nàgo* três termos que constituem uma unidade dinâmica. Três são as cores básicas, resumindo os atributos essenciais conferidos ao branco, ao vermelho e ao preto, indispensáveis para que a existência seja; três são os princípios de expansão e de procriação: o masculino, o feminino e o procriado; três são os dias que constituem o ciclo completo do sacrifício anual; três vezes são repetidas as invocações e as ações na prática ritual (2002, p. 68).

Ela afirma que, em decorrência da importância dessa dinâmica interativa, o número três é muito presente nas representações geométricas que são desenhadas ou gravadas nas esculturas e nos objetos rituais (Idem, p. 68). Como exemplo, temos o cone e a espiral, símbolos de Exu, que representam expansão e crescimento (Idem, p. 69). Os losangos divididos ao meio, formando dois triângulos, estão presentes em diversas imagens, como por exemplo, uma tábua de opon Ifá, encontrada em Lagos e outros (Idem, p. 69). Um outro objeto ritual, presente em alguns terreiros, que possuem influência iorubá, é o igbá-dú (*igbádù*) ou cabaça da existência. Trata-se de uma cabaça que possui duas partes, uma considerada masculina e outra feminina e em seu interior são colocados elementos do axé preto (ABRAHAM apud SANTOS, p. 65-66), simbolizando “a união de dois elementos genitores contendo o elemento procriado, três termos que constituem uma unidade dinâmica” (SANTOS, 2002, p. 66). Santos (2002, p. 66) apresenta outros modelos de igbá-dú, mas todos eles expressam a mesma ideia, ou seja, a interação entre os três elementos. Segundo Verger (1966, p. 155) apud Santos (2002, p. 66), essa relação triádica representada no igbá-dú e presente na simbologia de muitos terreiros, é oriunda do odu Oyeku-meji, o segundo odu do Ifá. A seguir descreveremos alguns, ritos, objetos ritualísticos, assentamentos e cantigas, presentes nas religiões afro-brasileiras, atribuídos aos orixás, em especial, àqueles que mais se relacionam com a riqueza: Xangô, Oxalá, Oxum, Exu, Orunmilá e Ossaim.

Riqueza e axé branco - Oxalá

Existe um mito sobre Oxalá e Xangô, relatado sucintamente por Silva (1996, p. 80-

82)⁸², que se relaciona à concepção de riqueza. Esse mito fundamenta o rito de lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim, realizado anualmente na cidade de Salvador. O mito conta que um dia Oxalá foi visitar Xangô, que vivia na cidade de Oyó. Chegando em Oyó, Oxalá encontrou o cavalo que tinha dado de presente a Xangô e se aproximou dele. Acusado de estar tentando roubá-lo, Oxalá foi preso. Então, abateu-se sobre a cidade de Oyó um estado de crise. Durante anos, as terras secaram e não davam mais alimentos e as mulheres se tornaram estéreis.

Xangô, então, ficou sabendo que o homem que havia sido preso era Oxalá e mandou soltá-lo. Nesse momento, a vida da cidade voltou ao normal. Como forma de reparação, Xangô determinou que todas as pessoas da cidade deveriam lavar as roupas de Oxalá. O que esse mito demonstra em relação à riqueza é que quando se desrespeita o poder de um orixá, a vida na terra se desorganiza e consequentemente, as pessoas passam a ter problemas referentes às condições materiais de existência, indicados no mito, pela falta de alimentos e pela esterilidade das mulheres, desencadeados pela prisão de Oxalá. Terra fértil, produção de alimentos e fecundidade da mulher simbolizam a prosperidade. Portanto, o mito apresenta aquela relação existente entre riqueza material, equilíbrio espiritual e relações sociais, pois, um desequilíbrio espiritual (desrespeito a um orixá) gerou problemas materiais para toda a cidade.

Oxalá em seu aspecto “velho”, de Oxalufã (Oxalá alufan), presente no mito acima, é descrito por Matta e Silva, que aponta para o sincretismo de Oxalufã com Jesus Cristo ⁸³:

(...) como um velho curvado, cansado, que anda se apoiando no seu “paxorô”, espécie de cajado que lhe serve de insígnia (dá uma ideia assim como se fosse Jesus bíblico, de cajado na mão, na sua fase de pregação pelas beiras dos rios, já adulto); é a sua „ferramenta” sagrada, tipo bastão de estanho, que tem na extremidade superior (cabeça) uma bola, emcimada por uma pomba de asas abertas, e, na parte intermediária superior (do bastão), tem umas astes, em cujas pontas estão pregados guizos brancos, pequenos (que deviam ser em número de 16) (MATTA E SILVA, 1977, p. 67-68).

Nota-se no texto acima a analogia de Oxalá com Jesus Cristo, realizada no processo de sincretismo entre os santos católicos e as divindades iorubás (orixás). No cristianismo, Jesus é considerado o elo de ligação entre Deus e os homens. Sendo Oxalá, considerado pelos iorubás, um dos orixás mais antigos, ligado à criação, ele foi associado a Jesus Cristo, bem como a Nosso Senhor do Bonfim, na Bahia (SILVA, 1996, p. 80-82; 94-95).

⁸² O mito completo encontra-se no anexo.

⁸³ O outro aspecto de Oxalá é Oxaguiã (Oxalá Guian ou Oguiã), que representa o jovem guerreiro (MATTA E SILVA, 1977, p. 68).

Sobre essas reconfigurações míticas, Croatto (2010, 236-237) explica que “o símbolo é a primeira linguagem da experiência religiosa e entra necessariamente na estrutura do mito (...)”. Segundo ele (Idem, p. 331), “o mito recita (é um *legómenon*) o que o rito converte em cena, teatraliza (é um *drômenon*, de *drao* “fazer”, que também origina a palavra drama). Ao discurso, que é o mito, corresponde o rito, como ação (...)”. Portanto, “o rito é o equivalente gestual do símbolo (Idem, p. 329). No entanto, existe entre ambos (mito e rito) uma complementariedade: o mito engendra o rito, mas ao mesmo tempo, o rito pede seu mito fundante, de modo que “as significações de um e outro fundem-se e reforçam-se mutuamente” (Idem, p. 340)⁸⁴. Croatto (2001, p. 342) analisa também a relação entre mito, rito e ethos. Aponta que mito e rito influenciam o ethos, ou seja, o modo de viver dos adeptos de uma religião. Mas, segundo ele, essa relação é dinâmica e multidirecional, pois o ethos também pode influenciar os demais: “(...) essa tríplice graduação (ação divina/ ritual/ histórica) é estrutural. Por isso, modificado o primeiro grau, modificam-se os outros dois; modificado o último mudam os dois primeiros (...)”. Isso ocorre, quando uma sociedade se transforma, passando a requerer novas simbologias míticas e rituais, que respondam às novas demandas (CROATTO, 2010, p. 342-343).

Assim como Croatto, Theissen (2009, p. 26-27) também propõe a relação dinâmica entre mito, rito e ethos: “(...) os mitos contêm acima de tudo papéis, os ritos trabalham com símbolos, o ethos com normas sociais (...)”. Os rituais, segundo ele, seriam o meio de internalizar os papéis definidos pelos mitos, por meio dos símbolos. Mas essa internalização também é “exercitada” na vida cotidiana. Theissen (2009, p. 13), baseado na concepção de Geertz de religião enquanto sistema cultural de sinais que responde a uma realidade última e que representa um proveito para a vida, propõe (Idem, p. 16) que o rito é um padrão de comportamento repetitivo, por meio do qual as pessoas interrompem a vida cotidiana, trazendo uma outra realidade, “significada no mito”. O rito é composto, segundo ele, por palavras, comportamentos e objetos.

Portanto, no exemplo dado acima, do ritual de lavagem da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, observa-se uma reinterpretação do mito iorubá. No rito, as vestes de Oxalá são substituídas pelas escadas de uma Igreja católica, cujo santo padroeiro é sincretizado com Oxalá (Senhor do Bonfim) (SILVA, 1996, p. 80-82). Assim, por meio do sincretismo religioso, opera-se uma mudança na simbologia ritual. Mas, podemos afirmar que o próprio sincretismo, é, por

⁸⁴ Apesar dessa relação entre eles, existem mitos que “não têm seu correlato ritual” e ritos que são anteriores aos seus relatos de fundação (CROATTO, 2010, p. 340-341).

sua vez, uma resposta religiosa a uma questão política e social da sociedade brasileira: o domínio europeu sobre os negros africanos durante o período colonialista. Portanto, a reconfiguração mitológica e ritualística da tradição iorubá no Brasil, exemplificada pelo ritual da Lavagem das escadas da Igreja Nosso Senhor do Bonfim, ocorreu como resposta ao contexto social brasileiro. Aquela noção de que o equilíbrio espiritual é alcançado, respeitando o poder das divindades, se encontra presente aqui, porém, no caso desse mito-rito, já não é mais apenas Oxalá, e sim Oxalá-Senhor do Bonfim.

Rodrigues (1976, p. 131) apresenta um cântico colhido no Brasil, oferecido a Oxalá que diz: “É igbinerô ekolô baba, owo éro lo fiwa”, e que significa: “Vamos agradecer papai pelo búzio (dinheiro) que nos deu”. Nota-se aqui a relação entre Oxalá e dinheiro (riqueza) e a atitude de humildade (relacionada com a riqueza no Ifá), representada pelo ato de agradecimento.

Por fim, existe também uma história que relaciona Oxalá e riqueza. Ela não pode ser chamada de mito, pois não relata uma estória divina. Também não pode ser chamada de poema, pois seu texto não apresenta a estrutura de um poema. O termo que alguns autores utilizariam é conto. Mas, segundo Croatto (2010, p. 232), como vimos, conto não é considerado uma história sagrada como o mito, ele é uma ficção, e pode, em alguns casos, estar relacionado com o que ele denomina “mitos degenerados de sua primeira vitalidade”. Mas, apesar dessa história não se enquadrar na categoria de mito, ela se relaciona à divinação no jogo de búzios, um jogo considerado sagrado. Por esse motivo, estamos chamando-a apenas de “texto”. O texto é descrito por Ribeiro (1978, p. 94-97). Ele faz parte de um odu chamado osatínico, indicado pela posição de sete búzios abertos no jogo de búzios. (Portanto, não faz parte do corpo literário de Ifá). Importante observar que encontramos esse nome de odu apenas em Ribeiro (1978, p. 91-94). O odu osatínico corresponderia a sete búzios abertos. Segundo Ribeiro (1978, p. 94), nele falam Yemanjá e Shango. A oferenda que deve ser feita é para Yemanjá e consiste de galinha, pato, uma guiné e “carneiro capado”. Como o mito é muito extenso, será apresentado aqui de forma resumida, mas pode ser lido no anexo.

O texto conta a história de uma menina pobre que morava com a sua mãe no quintal do palácio de uma menina rica, que as-menosprezava. Ela era considerada uma omorisha (filha de orixá). Um certo dia, percorreu a margem do rio, que passava no fundo do palácio, atrás de um fruto chamado orobô que caiu da árvore e saiu boiando pelo rio. Ela e sua mãe ofereciam orobô “aos santos”. Beirando o rio, ela chegou até a casa de um velho e acabou cuidando dele por alguns instantes. Esse velho lhe presenteou com um orobô e deu várias orientações sobre

frutos que iriam “aparecer no rio”, durante o percurso de volta para a sua casa e que iriam lhe trazer riquezas. Ela voltou beirando o rio e seguindo as orientações, encontrou riquezas nesses frutos em forma de “carruagens”, “vestidos”, “criados” e “dinheiro”. A menina, dona do palácio, quando soube do ocorrido, ficou com inveja e foi até a casa do velho no intuito de conseguir riquezas também, mas cuidou muito mal dele e devido à sua prepotência, isso não foi-lhe concedido. Pelo contrário, ela ganhou muitas coisas ruins e uma serpente que devorou o seu palácio. No final, vem a moral da história: “Não humilhes os outros para não seres humilhados” (RIBEIRO, 1978, p. 94-97).

O principal elemento dessa história que sugere a relação com Oxalufã é o personagem do velho descrito como “verdadeiro *abukê-koaja* (decrépito, fraco)”, “se fazendo de mais bambo do que era e de mais pesado”. Além disso, todos os objetos encontrados na casa dele fazem referência a Oxalá: galinha branca, arroz, cebola, efum (RIBEIRO, 1978, p. 95-96). O efum, conforme Salami (1999, p. 360) é um “potente e sagrado cal natural. Giz branco usado para pintar o iniciado e como oferenda a Oxalá”. Além disso, na história, a menina procurou por sal para colocar na comida e não encontrou. E também não usou pimenta para “curar a ferida” do velho, preferindo usar o efum. Tanto o sal como a pimenta são tabus para Oxalá, daí a nota de rodapé “Notar as várias indicações (alimentos preferidos e tabus) que identificam o velho a Oshala” (RIBEIRO, 1988, p. 96). Desse modo, o próprio autor também sugere que a história é sobre Oxalufã.⁸⁵

Em relação ao contexto palaciano, ele pode se referir tanto a um reino africano, às monarquias europeias ou aos contos de fada de origem europeia. Mas poderia se referir também ao contexto brasileiro durante o período da monarquia. Ribeiro (1978, p. 97-98), sugere que essa história seja “(...) de origem portuguesa e se encerra com uma máxima cristã, assim incorporada ao complexo divinatório onde substituem, com a mesma função, a primitiva estória correspondente a esse odu (...)” (RIBEIRO, 1978, p. 97-98).

Curiosamente, os orixás do axé branco estão relacionados ao sistema de trocas que rege o universo e a vida dos homens. Santos (2002, p. 76) explica porque esses orixás da criação como Oxalá, Oduduwa e Orunmilá estão mais distantes da humanidade. O motivo se baseia no

⁸⁵ Os orixás da criação (Oxalá, Oduduwa, Orunmilá e outros menos conhecidos no Brasil) “(...) estão associados a calma, a umidade, a repouso, a silêncio”. Por todos esses aspectos, “seus adoradores devem usar vestimentas de uma brancura imaculada”, em sinal de respeito a esse orixá (SANTOS, 2002, p. 76). Silva (1994, p. 95) associa Oxalá à sabedoria e paciência.

fato de que eles são conhecedores da lei de trocas simbólicas que rege o universo. Justamente por isso, são atribuídos a esses orixás, comportamentos e valores como equilíbrio e justiça:

Os òrisà são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio. São as entidades mais afastadas dos seres humanos e as mais perigosas. Incurrir no desagrado ou na irritação de um òrisà-*funfun* é fatal (SANTOS, 2002, p. 76).

Portanto, a concepção de riqueza do Ifá no Brasil e seus desdobramentos nas religiões afro-brasileiras, estão inseridas dentro dessa noção de trocas. Conforme afirma Mauss (2001, 55-56), as sociedades orais realizam o que ele denomina de sistemas de trocas ou *sistemas das prestações totais*, que consistem em trocas de dádivas (objetos investidos de sacralidade) entre pessoas, clãs e famílias. Essas trocas são consideradas sagradas, pois, por meio delas se estabelecem relações profundas entre aqueles envolvidos. “(...) damos a nós mesmos ao darmos aos outros, e, se damos a nós mesmos, é porque devemos a nós mesmos (...)” (Idem, 2001, p. 140). As coisas trocadas podem de diferentes naturezas, desde ritos, serviços militares banquetes, danças, até mulheres e crianças (Idem, 2001, p.55). Sobre as trocas na Polinésia, Mauss (2001, p. 107) afirma que “trata-se da noção de crédito, de termo, e trata-se também da noção de honra”. A acumulação não existe. “Em determinados *potlatch*, deve-se gastar tudo quanto e tem e não guardar nada. É ver quem será o mais rico e também o mais louco gastador (...)” (MAUSS, 2001, p. 109). Portanto, a riqueza é compreendida como possibilidade de estabelecer relações (por meio da troca de objetos) e não como acúmulo.

Podemos pensar que essa concepção de “circulação” de riquezas está presente na visão de mundo iorubá, é ela que fundamenta a realização de oferendas. Enquanto os orixás do branco estão “afastados” do sistema de trocas, os orixás do axé vermelho estão justamente, relacionados ao movimento, à circulação.

Riqueza e axé vermelho – Xangô, Oxum, Exu

Prandi (1994, p. 157-158), relatando um rito de iniciação na adivinhação, realizado por nigerianos no Brasil, comenta sobre a oferta de ossun a Exu para que se possa ter sempre prosperidade: “O ossun será sempre oferecido a Exu para que nunca falte dinheiro e para que a família possa sempre prosperar”. O ossun, segundo Santos (2002, p. 41) é um pó vermelho,

considerado condutor de axé vermelho vegetal. Esse aspecto ritual demonstra a ligação entre prosperidade e axé vermelho, também apontada por Portugal Filho (2010, p. 129; 152), como mencionamos no início do capítulo, em dois odus sobre riqueza, Osá-meji e Irete-meji.

Os elementos que veiculam o axé genitor feminino são a terra e a água – não a água da chuva, que é dos orixás funfun – o axé branco (SANTOS, 2002, p. 65), mas a água dos mares, rios, lagos. Se a terra fecunda (terra úmida) é o que garante o alimento, logo, os orixás femininos são fundamentais para a vida humana e se relacionam, portanto, com a riqueza. No Brasil, essa relação com a terra, enquanto meio de sobrevivência, é menos significativa, devido à crescente urbanização nas últimas décadas, no entanto, o seu simbolismo manteve-se presente. Isso explica o ato de verter água no solo para propiciar nascimento, crescimento, equilíbrio e paz, praticado em muitos terreiros de candomblé e descrito por Santos (2002, p. 80).

Existem diversos orixás femininos (“genitores da esquerda”) simbolizados pelos elementos terra e água, e, portanto, relacionados à fertilidade. No entanto, muitos deles não são associados à noção de riqueza nem na África, nem no Brasil. É o caso de Nanã e de Yemanjá. Já Oxum aparece associada à riqueza. Segundo Silva (1994, p. 78), Oxum se relaciona com a fecundidade da terra, sendo simbolizada pela água doce dos rios, cachoeiras, lagos e à fertilidade da mulher. “Na África está relacionada com a fertilidade das mulheres e com a riqueza dela decorrente, já que é pela procriação que se garante a continuidade das famílias e a subsistência das comunidades”. No Brasil, ela foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição e continuou sendo associada à ideia de procriação (SILVA, 1994, p. 78). Tal concepção mítica, herdeira da matriz iorubana, fundamenta um tipo de rito no Brasil: Oxum é saudada em festivais realizados na beira do mar ou em rios, para assegurar uma boa pesca. Desse modo, a fartura aparece associada a Oxum por meio de um de seus símbolos rituais (peixe), dentro de um contexto social e cultural, a atividade de pesca, que é uma atividade econômica, ou seja, gera riquezas (SILVA, 1994, p. 78-79). Segundo Santos (2002, p. 85-87), Oxum é representada pelo peixe, cujas escamas simbolizam a vida individualizada (no aiyê). Tal afirmativa vai no mesmo sentido de Silva, apontando para a relação entre Oxum e procriação (vida individualizada). Observa-se, assim, a manutenção da ideia de procriação iorubana, mas deslocada da ideia de prole grande (muitos filhos) para a ideia de fartura de alimentos e produtos comercializados. O principal simbolismo de Oxum, que expressa a sua relação com a riqueza, são as joias e pulseiras douradas, que simbolizam o ouro e os metais valiosos. Desse modo, “todos os metais amarelos pertencem a Òsun, o ouro e principalmente o bronze - *ide* – metal com que são manufaturados seus braceletes e o *abèbè*, leque ritual (...)”

(SANTOS, 2002, p. 89). Portanto, Oxum já se relacionava com a riqueza entre os iorubanos, sendo simbolizada pelas joias feitas de cobre, as quais tinham um custo alto. Verger (1988, p. 42-46)⁸⁶ apresenta um mito iorubá, que diz:

(...)Ela gostava de panos vistosos, marrafas de tartaruga e tinha, sobretudo, uma grande paixão pelas jóias de cobre. Antigamente, este metal era muito precioso na terra dos iorubas. Só uma mulher elegante possuía jóias de cobre pesadas. Oxum era cliente dos comerciantes de cobre.

(...) O rio Oxum passa em um lugar onde suas águas são sempre abundantes.

Por esta razão é que Larô, o primeiro rei deste lugar, aí instalou-se e fez um pacto de aliança com Oxum.

Na época em que chegou, uma das suas filhas fora banhar-se. O rio a engoliu sob as águas.

Ela só saiu no dia seguinte, soberbamente vestida, e declarou que Oxum a havia bem acolhido no fundo do rio.

Larô, para mostrar sua gratidão, veio trazer-lhe oferendas. Numerosos peixes, mensageiros da divindade, vieram comer, em sinal de aceitação, os alimentos jogados nas águas.

Um grande peixe chegou nadando nas proximidades do lugar onde estava Larô.

O peixe cuspiu água, que Larô recolheu numa cabaça e bebeu, fazendo, assim, um pacto com o rio.

Em seguida, ele estendeu suas mãos sobre a água e o grande peixe saltou sobre ela.

Isto é dito em ioruba: Atewo gba ejá.

O que deu origem a Ataojá, título dos reis do lugar.

Ataojá declarou, então:

Oxum bgô!

"Oxum está em estado de maturidade, suas águas são abundantes." Dando origem ao nome da cidade de Oxogbô. Todos

⁸⁶ O mito completo encontra-se em anexo.

os anos faz-se, aí, grandes festas em comemoração a todos estes acontecimentos.

O mito sugere que o poder espiritual de Oxum é capaz de “gerar” peixes nos rios. Em retribuição às oferendas realizadas, é possível conseguir uma boa pesca, fazendo-se oferendas à deusa das águas. Portanto, esse mito, que instaurou uma comemoração anual no “rio de Oxum”, entre os iorubás, pode ter influenciado os festivais de pesca mencionados acima. Isso porque, o rito repete o mito. No entanto, não temos dados que afirmem a relação entre esse mito e o ritual. Trata-se de uma suposição, considerando-se a influência (difusa) dos mitos iorubás nas religiões afro-brasileiras.

Nanã é representada pela lama, que é a junção dos dois elementos (água e terra). Ela também é associada à criação, sendo considerada um orixá “antigo”, dos primórdios. “Na” significa mãe, Nanã significa a grande mãe, mãe ancestral. Ela é representada tanto pelo branco (criação) como pelo azul escuro (oculto) (SANTOS, 2002, p. 80- 82). Porém, não é associada à riqueza.

Yemanjá, na África, segundo Silva (1994, p. 78-79) também é um orixá feminino, simbolizado pelas águas dos rios e do mar e relaciona-se à maternidade, mas não apresenta a conotação de riqueza, como Oxum. No Brasil, onde ela continua associada ao mar e à maternidade (RIVAS NETO, 1999, p. 175-176), recebe muitas louvações. Os rituais realizados para Yemanjá, que reúnem um grande número de pessoas, são um exemplo disso. Segundo Silva (1994, p. 79), no estado da Bahia e Rio Grande do Sul, a festa é realizada dia 2 de fevereiro, no estado de São Paulo e Rio de Janeiro, dia 8 de dezembro ou 31 de dezembro. Nesses ritos, as pessoas ofertam presentes nas águas dos mares e dos rios, como flores, pulseiras e perfumes (SILVA, 1994, p. 79). Desse modo, Yemanjá continuou sendo um símbolo de maternidade.

No Brasil, prosperidade não está associada a ter filhos, pois o modelo econômico não está centrado no trabalho em família. O mesmo acontece também em relação à fertilidade da terra, que, apesar de ser valorizada em qualquer sociedade, no Brasil é menos do que entre os iorubás, por ser um país urbanizado. Mesmo assim, Oxum continua associada à riqueza, não mais pelo simbolismo da terra, fecundidade feminina e maternidade – mas pelo simbolismo do peixe (fartura de alimento), da feminilidade e do uso de joias douradas, consideradas um símbolo de riqueza.

Xangô é um orixá ligado ao axé vermelho também. Ele representa o aspecto masculino do axé vermelho individualizado e está associado ao poder de realização e dinamismo (SANTOS, 2002, p. 95-96). É simbolizado pelo machado duplo, que representa a justiça (“capacidade de ver os dois lados”). E também é conhecido como orixá do trovão e dos raios. Por essa característica, no Brasil foi sincretizado com São Pedro, “o porteiro do céu” (SILVA, 1994, p. 78). Os iorubanos acreditam que Xangô também viveu entre os homens. Ele teria sido rei de Oyó, considerada uma das principais cidades iorubás. A presença de Xangô nos mitos sobre riqueza é bastante expressiva, possivelmente por ele estar associado ao poder das nobrezas (status), conforme citamos no segundo capítulo (PRANDI, 2005, p. 36), como também pela sua ligação com a justiça. No Brasil, sua associação com a riqueza se mantém. Ela ocorre por meio do jogo oracular e dos mitos. Como vimos, Prandi (2001, p.543) assinala que ele é o orixá que mais se vincula ao odu Obará, da riqueza.

Riqueza e axé preto – Ossaim e Exu ⁸⁷

Oxossi é um orixá masculino ligado à mata. Como a cor verde é representada pelo preto, Oxossi encontra-se associado ao axé preto (SANTOS, 2002, p. 94), que simboliza o oculto e também o terceiro elemento, o filho (procriado) (Idem, p. 64-66). Na África, estava ligado à riqueza, pois era o caçador que entra na mata e “retira dela seu sustento e o de sua tribo” (SILVA, 1994, p. 72-74). Inclusive, na África, acredita-se que ele foi rei de uma cidade chamada ketu, sendo saudado pelas famílias reais de ketu. No Brasil, Oxossi foi sincretizado com São Jorge (SP), São Sebastião (RJ) e São Miguel (PE) (SILVA, 1994, p. 72-74). Portanto, tanto o fato dele ser um provedor como a sua relação com o reinado, permitem-nos afirmar que Oxossi estava relacionado com a riqueza na África. Nas religiões afro-brasileiras, manteve-se seu aspecto de caçador, mas, como a função de caçador aqui já não tem a mesma importância na garantia da sobrevivência como acontecia na África, pode-se dizer que no Brasil ele não possui nenhuma vinculação com a noção de riqueza. Outros atributos relacionados a Oxossi como a coragem, a capacidade de “envolver, atrair” serão valorizados nas religiões afro-brasileiras (RIVAS NETO, 1999, p. 130-131). O orixá Ossaim, representado pelas folhas e plantas, também está associado ao axé preto. Sua ligação com a riqueza aparece naquele mito

⁸⁷ Como vimos anteriormente, existe um mito do orixá Okô, não cultuado no Brasil, que fala sobre riqueza, associada à caça. Assim como Oxossi, Ogun e Ossaim, Okô relaciona-se ao axé preto e às matas. O mito completo consta no anexo.

protagonizado por ele, Xangô e Orunmilá, referido por Prandi (2001) e referido por Ribeiro (1978) como pertencendo ao jogo de búzios.

Rivas Neto (2001)⁸⁸ cita um assentamento⁸⁹ de Orunmilá e Exu, no qual aparece uma concepção de riqueza, proveniente do Ifá. Seguindo a definição de rito de Theissen, um assentamento pode ser entendido como um elemento ritual, pois o rito inclui não somente gestuais e ações rituais, como objetos sagrados. Mesmo porque, esse assentamento é “utilizado” durante ritos de Exu, conforme explica Rivas Neto (Idem). Ele é composto por um *oparerê*, também conhecido como *ossun*. Trata-se de um cetro mágico, o “bastão do *babalawô*”. Ele tem ao seu redor, outros bastões menores com pássaros na ponta, feitos de metal. Em cada um desses bastões, estão penduradas várias correntes com *ikins* (nozes utilizadas na divinação). Explica o sacerdote-autor que os pássaros “estão levando os *odus* simples para a cabaça do destino”, que está colocada no alto, da qual saem dezesseis correntes com *ikins* (*dendês*), simbolizando os dezesseis *odus* principais ou *odus meji*. Em cima dessa cabaça tem um *peregun*, erva do orixá Ogum, o que pode ser explicado pelo fato de que Ogum é *asiwajú*, ou seja, ele vai à frente junto com Exu (SANTOS, 2002, p. 93). O *oparerê* é firmado no chão. Em torno dele, no próprio chão, tem um *alguidar*⁹⁰, onde são colocadas algumas ervas como a *abamodá*, chamada também erva da fortuna. Trata-se de uma erva ligada aos orixás Ifá, Oxalá e Xangô, muito utilizada nos ritos de iniciação, banhos de purificação, sacralização de objetos ritualísticos e na “(...) lavagem dos búzios e das vistas e para assentar Exu de mercado” (BARROS e NAPOLEÃO, 2009, p. 52). Além dela, tem-se o *saião* ou *odundun*. O *odundun* é uma planta relacionada ao orixá Oxalá e “(...) a todos os orixás ligados aos mitos da criação, conhecidos como *òrìsà-funfun*, e, por extensão, é utilizada para os demais orixás”; é utilizado em banhos, oferendas e também, juntamente com outras ervas, é usado “(...) para „lavar os búzios e as vistas “dos sacerdotes que utilizam os jogos divinatórios (BARROS e NAPOLEÃO, 2009, p. 288). Portanto, essa erva está ligada à divinação. No assentamento tem-se também *acaças*. O *acaçá* é um “bolinho de amido embrulhado em folha de bananeira” (PRANDI, 2001, 563). Ele⁹¹ representa a vida individualizada no *aiyê*, pois é uma “porção” de massa, ou seja,

⁸⁸ Vídeo Ritual de Exu e sua conexão mágica com Ifá e Ossaim. In: Exu, Magia e Liberdade, Blog espiritualidade e Ciência (1/11/ 2010).

⁸⁹ Assentamento, segundo Silva (1994, p. 135) é um “conjunto de objetos (pratos, ferro, búzios, pedra, etc.) e emblemas que representa o orixá. O mesmo que *ibá*”.

⁹⁰ Utensílio feito de barro, semelhante a um prato fundo, usado para se colocar elementos ritualísticos em seu interior.

⁹¹ Informação obtida em conversa pessoal com Rivas Neto.

uma parte retirada do orixá (grande massa). Representa também “corpo fechado”, ou seja, proteção.

Em volta do opaxorô, tem quatro cabeças de Exu, feitas de barro. Elas simbolizam os quatro elementos naturais: afe (ar), omi (água), oni (fogo) e ile (terra). Essas cabeças representam, portanto, os exus que trabalham com esses elementos. A quinta cabeça é Oxetuá, qualidade de Exu relativa a sua função de “transportar as oferendas” (SANTOS, 2002, p. 225). A presença das ervas, conforme vimos anteriormente, segundo Rivas Neto (sacerdotemedico.blogspot.com / vídeo publicado em 1.11.2010), indica uma ligação de Orunmilá com Ossaim, que é o orixá patrono das folhas e da cura. Ao lado desse opaxorô, tem um pote sagrado de Exu, feito de barro. Ao redor desse pote, são colocadas dezessete ervas relacionadas a Exu e pimentas. E, em volta delas, tem-se ogós, de composição semelhante à das cabaças, mas em formato longilíneo, eles se assemelham a grandes falos. Conforme vimos anteriormente, segundo Santos (2002, p. 164), a simbologia expressa no assentamento é que o sêmen dos ogós é lançado dentro do pote sagrado para fertilizá-lo e o axé gerado é distribuído às pessoas “em forma de saúde, alegria, felicidade, riqueza, amor, que neutralizam todas as negatividades” (Idem). Nesse sentido, Exu apresenta-se sob os aspectos de “Odise, Odara e Alafia”. Santos (2002, p. 169) define o aspecto Odise de Exu como elemento de comunicação. Odara, segundo Rivas Neto (2011, p. 167), é uma qualidade de Exu que significa “aspectos positivos, felizes das oferendas, a restituição que traz alegria, harmonia, saúde, amizades; afasta a morte, as brigas, as perdas de toda a coletividade do terreiro”. E Alafia, conforme Costa (1995, p. 61) significa satisfação dos anseios maiores. Em relação aos outros elementos acima mencionados, explicaremos um a um a seguir.

As folhas são consideradas muito importantes no processo de cura. Elas se relacionam a Ossaim considerado o orixá “patrono da vegetação, das folhas e de seus preparados” (SANTOS, 2002, p. 91). Na África, existem templos consagrados a ele. Em seus ritos, ele “fala com uma voz peculiar atribuída a um pequeno pássaro que o representa”. Esses ritos não são públicos, deles participam apenas algumas pessoas (Idem, p. 92). No Brasil, Ossaim geralmente é representado por um emblema de ferro colocado no centro, rodeado de outros seis bastões de ferro. Em cima, tem-se um pássaro. Desse modo, tanto o orixá, como suas características principais, foram mantidas no candomblé (Idem, p. 92).

Cada folha possui virtudes que lhes são próprias e, misturadas a outras, formam preparações medicinais ou mágicas, de grande importância nos cultos, onde nada pode ser feito sem o uso de folhas. As folhas como as escamas e as

penas, são e representam o procriado. Elas veiculam o “sangue preto”, o *àse* do oculto (...). O sangue “das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente, é um dos *àse* mais poderosos (...) (SANTOS, 2002, p. 91).

Na África, inclusive, a cura com as folhas era feita apenas pelo sacerdote de Ossaim (Babalossaim), no Brasil, em decorrência da junção de funções sacerdotais apresentada no capítulo anterior, é o próprio pai de santo que maneja as ervas nos rituais de cura, de purificação e de sacralização (PRANDI, 2005, p. 109). Segundo Prandi (2005, p. 110), tratase de uma herança iorubana. Os iorubás não se preocupavam com os astros e o céu. Sua atenção estava voltada para a floresta e os rios. Em relação ao simbolismo das pimentas, pela sua cor vermelha e/ou amarela, representam dinamização, pois essas cores são do domínio do axé vermelho, que simboliza o aspecto dinamizador (SANTOS, 2002, p. 41). Além disso, segundo Prandi (1994, p.158), “a pimenta representa união e fertilidade”.

Uma outra característica desse assentamento é que se encontram referências a diversos aspectos - saúde, alegria, amor, riqueza, conforme explica o sacerdote⁹² e conforme indicado pelos termos Alafia e Odara. Essa característica, juntamente a simbologia do assentamento, podem ser compreendidos como influências do Ifá e outras mitologias de tradições orais nas religiões afro-brasileiras. Eles refletem a noção de que os problemas sobrenaturais estão relacionados com os problemas do corpo e os problemas sociais. Se eles estão relacionados, podem ser tratados concomitantemente. Falaremos sobre essa função curativa dos ritos em relação aos problemas financeiros a seguir.

Resumindo o que discutimos nos diversos exemplos acima, podemos concluir que todos os orixás estão relacionados de alguma forma com a riqueza, pois todos eles “desempenham” funções importante para a manutenção da vida no orun e no aiyê. E, como a riqueza dentro da concepção iorubá tem a ver com a manutenção desse sistema, todos eles se relacionam ao tema. No entanto, conforme vimos nos mitos e nos ritos descritos acima, alguns orixás estão mais ligados à riqueza do que outros, são eles Oxalá, Xangô, Oxum, Ossaim, Exu e Orunmilá.

⁹² Vídeo Ritual de Exu e sua conexão magística com Ifá e Ossaim. In: Exu, Magia e Liberdade, Blog espiritualidade e Ciência (1/11/ 2010).

3. 3. 2 Intervenção ritual nas dificuldades financeiras: função curativa dos ritos no candomblé e na umbanda

No item anterior mencionamos algumas simbologias nas religiões afro-brasileiras que relacionam a riqueza a alguns orixás. Descrevemos alguns ritos, dentre eles, alguns que acontecem anualmente, ou seja, possuem caráter de festividade. Nesse item iremos discutir quais as concepções de riqueza que se apresentam nos rituais cotidianos das religiões afrobrasileiras, mais especificamente na umbanda e no candomblé. Devido à mistura de influências religiosas, não é possível atribuir essas concepções apenas à tradição iorubana e ao Ifá. No entanto, ela parece influenciar de modo indireto, assim como as demais tradições que compuseram as religiões afro-brasileiras. Isso porque, a visão de mundo de totalidade é comum a todas elas.

Como vimos em Eliade (2001, p. 17-18), no primeiro capítulo, os ritos são meios de reviver os mitos e dessa maneira, eles atualizam constantemente o sentido de sacralidade do mundo. Além disso, vimos em Geertz (2012), Croatto (2010) e Theissen (2009), que mito e rito influenciam o ethos. Nesse sentido, pode-se indagar de que maneira a mitologia iorubá influencia a concepção de riqueza nas religiões afro-brasileiras, expressa tanto nos rituais como no modo de viver dos adeptos. A seguir será feita uma reflexão sobre possíveis correlações entre os mitos e os rituais e na parte seguinte, uma reflexão sobre o aspecto de socialização dessas religiões, seguindo as ideias propostas por esses autores, descritas na primeira parte desse capítulo. Falaremos apenas sobre o candomblé e a umbanda, por serem as religiões mais difundidas e sobre as quais existem pesquisas que nos possibilitam a análise a que nos propomos.

Em relação aos problemas financeiros pessoais, Malandrino explica que as religiões afro-brasileiras oferecem:

(...) explicações transcendentais para os acontecimentos da vida, sendo que as verdadeiras causas da doença, miséria, pobreza, desemprego, desacertos amorosos, angústias estão no plano religioso e não no social, no indivíduo ou na sociedade. Sendo assim, as soluções para tais problemas são buscadas no plano espiritual (2006, p. 63).

Segundo a autora, “para as pessoas das classes menos favorecidas, a religião é a instância fundamental a que recorrem para resolver todos os problemas e aflições do cotidiano, numa relação direta, espontânea e íntima com as divindades” (MALANDRINO, 2006, p. 62).

De fato, os terreiros acabam funcionando como redes de ajuda para diversos problemas, mas isso parece se justificar não apenas como decorrência da falta de acesso a serviços - como saúde e educação - e a bens de consumo. Existe um dado fundamental que é o fato de que tradições orais - como as jeje-iorubás, bantos e indígenas brasileiras autóctones - concebem uma unidade entre realidade transcendente e imanente. Para elas, conforme discutido no primeiro capítulo, problemas físicos e sociais são reflexos de desequilíbrios espirituais. Desse modo, mesmo entre aqueles adeptos que possuem acesso a serviços e bens de consumo, parece importante buscar também no próprio terreiro soluções espirituais (sobrenaturais) para os seus problemas. Rivas Neto⁹³ explica que na sociedade brasileira, de forma geral, “conflitos, entre ciência e religião tem sido uma constante, impedindo o salutar diálogo, que sem dúvidas pode e deve favorecer a qualidade de vida de nossa sociedade planetária. O diálogo deveria ser do Conhecimento Científico com o Conhecimento

Religioso”. Ele defende, portanto, a importância do “diálogo entre ciência e religião”.

Portanto, os problemas financeiros, como falta de dinheiro e de trabalho, são abordados nos rituais como resultado de desequilíbrio espiritual, passível de intervenção mágico-religiosa. Como afirma Rivas Neto⁹⁷, mencionado anteriormente, os problemas sociais podem ser causados por influências espirituais negativas, ou seja, de seres desencarnados. Ele⁹⁴ propõe que os ritos podem ser tanto profiláticos como curativos, pois, por meio deles, a pessoa pode se fortalecer espiritualmente. Ele compara (metaforicamente) essa função ritual a uma vacina, que imuniza a pessoa, prevenindo-lhe contra “doenças”. Rivas Neto⁹⁵ estabelece quatro aspectos da vida humana, nos quais Exu intervém durante seus rituais. São eles: saúde, representado pelo “Exu Curador”, amor, representado pelo “Exu Cheiroso”, problemas espirituais, representados pelo “Exu Desata nó” e problemas financeiros, representados pelo “Exu Sete moedas”. Cada uma dessas funções rituais de Exu é simbolizada por determinados objetos ritualísticos, que são colocados em um assentamento. O amor é simbolizado por rosas vermelhas e bombons de chocolate, a riqueza é simbolizada por búzios, a saúde é representada por ervas e a espiritualidade por pós sagrados. Esses objetos são colocados dentro de conchas que se parecem okotôs e simbolizam expansão e crescimento. Ou seja, a ideia é que os ritos ajudam as pessoas a resolverem as dificuldades, propiciando melhoras e “caminhos abertos”.

⁹³ Blog Espiritualidade e Ciência. Texto “Teologia e medicina integrativa” (28 de fevereiro de 2011).

⁹⁷ Blog Espiritualidade e Ciência, vídeo “Ifá e pemba são fundamentais na umbanda esotérica” (17 de junho de 2013).

⁹⁴ Informado em conversa pessoal com o autor.

⁹⁵ Idem.

Camargo (1961, p. 93-96) desenvolveu o conceito de função terapêutica em relação às religiões mediúnicas, em especial, na umbanda e no kardecismo, estudadas por ele. Essa função se relaciona intimamente a uma outra função por ele desenvolvida, chamada função de integração na sociedade urbana, a qual apresentaremos no próximo item. Camargo (Idem, p. 93) sugere que por meio da mediunidade acontece um processo de “ajustamento da personalidade”. Segundo ele (Idem, p. 94), o principal motivo de adesão a essas religiões é a busca pela cura de doenças. Devido ao fato de existir no Brasil uma tradição de cura por meio de ervas, principalmente nas zonas rurais, facilita a aceitação das terapêuticas “umbandistas e espíritas”. Além disso, “a inoperância da medicina oficial” brasileira, cujas técnicas implicam em um custo excessivo (...) constitui outro dos fatores a considerar”. Apesar de relativamente antiga, essa teoria explica uma característica ainda atual das religiões afro-brasileiras.

Camargo (1961, p. 100) afirma que a ideia de que doenças podem ser ocasionadas por manipulações mágicas é muito comum nessas religiões. “O doente é visto como vítima de uma coisa feita, “de um trabalho”. Além disso, na “tradição africanista” e na “umbanda paulistana” os adeptos que negligenciam o cumprimento das “obrigações” podem ser vítimas de doença. Nesses casos, as doenças “exprimem a ira do seu „Orixá” (Idem, p. 100). Existem ainda, as doenças kármicas, que o espírito traz antes de nascer e também, a mediunidade não desenvolvida, capaz de provocar perturbações psíquicas e físicas, pois a pessoa “entra em contato com realidades que não sabe interpretar e das quais não sabe se defender (Idem, p. 101-102). Ele cita intervenções realizadas na umbanda, mas que podemos estender também ao candomblé, como “desfazer magias”, que consiste na “elaboração de recursos mágicos iguais e contrários aos que ocasionaram a moléstia. Na parte que se poderia chamar de “higiênica”, as defumações e banhos com ervas desempenham papel protetor e mesmo curativo”. Além disso, o “desencosto”, que consiste em afastar espíritos negativos que estão perto da pessoa, o desenvolvimento mediúnico e, por fim, a compreensão espiritual (CAMARGO, 1961, p. 105). Mencionaremos alguns desses aspectos na umbanda e no candomblé.

Ortiz (1999, p. 108) descreve como a atuação ritual acontece na umbanda, por meio das consultas mediúnicas, nas quais a entidade incorporada no médium, durante o rito, atende as pessoas (consultantes) que são colocadas na sua frente. “Durante as consultas, as pessoas expõem seus problemas particulares aos espíritos, variando os temas desde os problemas de saúde, finanças, desconsolo, até as desavenças amorosas e familiares”. As entidades ajudam o consultante por meio do passe, que consiste em retirar as energias ou fluidos negativos, realizando uma espécie de limpeza. Além disso, ele cita também a realização de prescrições

mágico-religiosas feitas para o consulente (ORTIZ, 1999, p. 108). Silva (1994, p. 126-127), afirma que na umbanda, as “divindades (...) quando incorporam nos adeptos, geralmente o fazem para trabalharem receitando passes e atendendo ao público”, sendo o transe “declarado semiconsciente”, diferente do candomblé, no qual, “os deuses incorporam nos adeptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé (energia mítica) que protege e beneficia os membros do terreiro”, sendo “declarado inconsciente” (SILVA, 1994, p. 126-127).

Em relação à mediunidade, Camargo (1961, p. 13-14) propôs a ideia de um continuum religioso referente à mediunidade na umbanda e no kardecismo. Ele defende que o continuum está presente, principalmente, na região sudeste, na cidade do Rio de Janeiro, mas também em São Paulo e sugere que ele se deve às influências do urbanismo. Trata-se de uma linha imaginária que tem uma ponta a umbanda e na outra o kardecismo. Ao longo da linha existe uma gradação de cultos afro-brasileiros, misturando um pouco mais, um pouco menos dos elementos de cada uma dessas duas religiões. Porém, segundo ele (Idem, p. 13-14), mesmo aquelas regiões onde as tradições africanas resistiram com sua “estrutura própria”, também tenderiam a apresentar esse fenômeno, à medida que se urbanizassem de forma mais intensa. Como veremos no item seguinte, Prandi (2005, p. 43-44; 52) e Silva (1995, p. 196) apontam para um processo de diálogo entre os candomblés da região sudeste e a sociedade, ou seja, justamente em cidades onde se constata uma urbanização intensa. Portanto, o continuum decorre do processo de urbanização (Idem, p. 13-14). Passadas algumas décadas do ano de publicação dessa obra de Camargo, observa-se que, de fato, ela é pertinente, pois ainda se observam as diferentes gradações de influências nas religiões afro-brasileiras e como vimos no capítulo anterior, os terreiros da Bahia têm sido menos ortodoxos, o que se evidencia, dentre outros, pelo recuo em relação ao manifesto das cinco mães de santo em defesa do purismo das tradições africanas na Bahia.

Outro elemento ritual, descrito por Matta e Silva (1997, p. 238), são as pembas ou “pontos riscados”. Segundo o autor (Idem, p. 239), eles consistem em “ordens escritas (podemos qualifica-los de grafia celeste)”. São, portanto, sinais considerados sagrados, que autorizam a atuação de uma entidade em um terreiro. “Pelo ponto riscado é que as entidades se identificam por completo nos aparelhos de incorporação (...)” (Idem, p. 239). Matta e Silva associa essa escrita sagrada a outras escritas sagradas como a kaballa judaica, sugerindo a existência de uma Lei espiritual universal, que pode ser traduzida em linguagens de sinais diferentes (Idem, p. 231-238). As diversas linguagens religiosas seriam expressões culturais

dos mesmos princípios espirituais que orientam a humanidade. Trata-se, pois, de uma reconfiguração mítica, na qual se admite a existência de um princípio comum (atemporal, primevo), expresso nos mitos de diversos sistemas religiosos, que estariam relacionados entre si. Tal concepção religiosa repercute nos símbolos ritualísticos. Um exemplo é a inserção de conhecimentos sobre a numerologia e os signos do zodíaco no sistema simbólico da umbanda e outras religiões afro-brasileiras. A numerologia e os signos do zodíaco passam a ser associados com os orixás, as ervas, os sinais sagrados (estrelas), as cores, dentre outros (MATTA E SILVA, p. 232; 276-277).

Portanto, todos esses elementos rituais são compreendidos como intervenções mágico-religiosas que contribuem para a melhora em diversos aspectos da vida. Tal ideia se baseia na prerrogativa de que existe uma interligação entre espiritualidade, vida material (financeira), saúde, relações sociais e relações afetivas. Pode-se afirmar que existe uma ligação entre essa concepção e a concepção iorubá, no entanto, não é possível afirmar a existência de uma relação direta entre elas, em virtude das diversas influências religiosas que formaram as religiões afro-brasileiras. Mesmo os candomblés nagô não possuem somente influência iorubá e também não possuem apenas influências de outras tradições africanas. Conforme afirma Prandi (2005, p. 52), o candomblé é cada vez mais brasileiro e menos africano, uma vez que outras religiões brasileiras o influenciam cada vez mais. Ele cita, por exemplo, que a noção de reencarnação africana sofreu influência da concepção de reencarnação kardecista brasileira (PRANDI, 2005, p. 39).

Landes (1988, p. 212) identificou algumas sacerdotisas de candomblés que cultuavam caboclo nos terreiros de candomblés da Bahia, incluindo aqueles que se auto denominavam como tradicionais. O culto ao caboclo nas religiões afro-brasileiras teve influência africana, principalmente banto, pois os africanos tinham como costume louvar os seus ancestrais, o que se reproduziu no Brasil. Mas quem eram os ancestrais no Brasil? Os ameríndios. Foi assim que os índios (caboclos) brasileiros tornaram-se ancestrais cultuados nas religiões afro-brasileiras.

O culto aos caboclos, tão presentes na religiosidade dos bantos, deu origem ao candomblé de caboclo, considerado por muitos adeptos uma variação do candomblé de angola, no qual os deuses indígenas assumiram o papel central, com o mesmo *status* dos orixás. Os caboclos são os espíritos “donos da terra” e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando baixam nos terreiros, vestem-se com cocar de pena, dançam com arco e flecha, fumam charutos e bebem vinhos (SILVA, 1994, p. 87)

No candomblé, por meio do transe, é possível ao iniciado harmonizar-se com seu orixá genitor e, portanto, com o mundo sobrenatural. A iniciação no candomblé, segundo Santos e Dos Santos (1970, p. 6) apud Santos (2002, p. 46) consiste justamente em desenvolver a capacidade de absorver, manter e desenvolver o axé. E o transe é um dos meios para se desenvolver o axé, pois cada pessoa pertence a uma “determinada massa mítica”, ou seja, um orixá. Quando um orixá emite o seu som particular durante o transe, por exemplo, ele está transmitindo axé. “‘Abrir a fala” permitirá aos *Òrìsà* entrar em comunicação com os homens, transmitir suas mensagens, transferir *àse* (...)” (SANTOS, 2002, p. 48).

Além do transe, destacam-se também outros elementos rituais como realização de oferendas, a dança, a música, a comida ritual, a divinação, o uso de ervas por meio de banhos, os sacudimentos (ritos de limpeza), a etiqueta do santo, ou seja, o seguimento cuidadoso das orientações e prescrições, o respeito aos tabus. Todas essas coisas fazem parte da iniciação. Além disso, existem valores a serem respeitados, a hierarquia é um deles. Portanto, aquele que deseja seguir na iniciação deve ter respeito pelos mais velhos, saber observar, fazendo poucas perguntas e ter paciência. O saber é transmitido, principalmente, pela vivência, pela experiência, mesmo com as mudanças na vida moderna (SILVA, 1995, p. 95-97).

3.3.3 Socialização nas religiões afro-brasileiras: função integradora

Utilizaremos aqui o conceito de função social da religião, empregado por Theissen (2009) e de função de integração na sociedade de Camargo (1961). Theissen (2009, p. 24) explica que a função social da religião divide-se em função socializadora e função reguladora de conflito. A função socializadora da religião “visa a que o indivíduo interiorize de tal forma os valores e normas da sociedade, que ele se torne um habitante do mundo “historicamente contingente no qual ele vive”. Assim, a religião oferece sustentação para aquelas pessoas que, por motivos diversos, sentem-se ameaçadas por crises. Já a função reguladora de conflito entre grupos e classes, se difere da primeira, pois enquanto aquela diz respeito ao indivíduo, essa se refere a grupos, “formados a partir da posição econômica ou da pertença étnica”. Segundo essa função é possível a legitimação de um grupo e a compensação por danos sociais (Idem, p. 24-25). No entanto, se por um lado, essas funções estabilizam crises, por outro, elas podem exacerbá-las, uma vez que produzem também o que ele denomina de “protesto contra cultural”

e “utopia por justiça”, que consistem no caráter reivindicatório e subversivo de algumas religiões (Idem, p. 24-25).

Camargo (1961, p. 93-97) desenvolveu o conceito função de integração do indivíduo na sociedade urbano-industrial para se referir às religiões mediúnicas como a umbanda e o kardecismo, em sua função de promover integração na sociedade urbano-industrial. Essa função está relacionada à outra função por ele desenvolvida, a terapêutica. Enquanto a terapêutica diz respeito às ações rituais, conforme explicamos anteriormente, a de integração se refere às condições estruturais das religiões mediúnicas. Segundo ele, essas religiões “são instituições, ritos e valores capazes de afetar as personalidades e as habilitar pelo menos a suportar quando não a se integrar perfeitamente ao estilo de vida de uma sociedade urbana” (Idem, p. 97). Analisando ao mesmo tempo sob o aspecto social e psicológico, o autor conclui que essas religiões “*constituíam uma alternativa possível no processo de adaptação das personalidades às exigências da vida urbana*” (Idem, p. 97). Elas ofereciam, portanto, um sentimento de pertença e sentido para a vida.

Assim, estamos entendendo que a riqueza nas religiões afro-brasileiras está intimamente relacionada ao processo de socialização, no sentido de que a criação de redes sociais propicia ajuda mútua e fortalecimento para o enfrentamento de diversas dificuldades, dentre elas aquelas relacionadas a problemas financeiros, econômicos. Entre os iorubás, como vimos no primeiro capítulo, havia uma relação clara entre a posse de riqueza material e linhagem (clã) grande e fortalecida. Tal relação aparece nos mitos de Ifá sobre riqueza. Essa condição material e social de existência, considerada desejável, era entendida como consequência de equilíbrio espiritual, ou seja, boas condições de vida no aiyê são o reflexo de boas condições na relação com o orun, o mundo sobrenatural (“onde vivem” deuses e ancestrais). Nas religiões afro-brasileiras, essa concepção de riqueza atrelada à socialização e espiritualidade se mantém. No entanto, socialização no Brasil possui múltiplos sentidos, diferentes daquele sentido iorubá. O mesmo acontece com a concepção de mundo sobrenatural.

Para iniciar essa reflexão, refletiremos em que medida as mitologias determinam o modo de viver dos adeptos de uma religião, para depois pensarmos qual relação existe entre o sentido de riqueza no Ifá e o modo de viver dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Geertz (2012, p. 93-94) afirma que “os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia”, ou seja, eles explicam como é o mundo e como se deve viver nele. Isso porque eles possuem uma “suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas

real”. Desse modo, não existe nenhuma sociedade que possua uma ética que não esteja baseada em uma ontologia. Com isso, conclui-se que existe uma tendência universal “a sintetizar a visão de mundo e o *ethos* em algum nível”, e mesmo que essa relação não seja explicada filosoficamente, ela é “pragmaticamente universal” (GEERTZ, 2012, p. 94).

Croatto (2010, p. 342-343), como vimos, discute sobre a relação entre mito, rito e o que ele denomina história (compatível ao *ethos*). Essa tríade, segundo ele, é dinâmica, de modo que, tanto os dois primeiros termos influenciam os aspectos sociais e culturais, como podem ser alterados em resposta a mudanças no contexto social e cultural de uma sociedade. Theissen (2009, p. 26-27), como vimos, analisa a relação entre mito, rito e *ethos*. Ele associa o mito como definidor de papéis, o rito como conjunto de símbolos e o *ethos* como conjunto de normas (paradigmas) que orientam o comportamento. As normas, segundo ele (Idem, p. 28), não são necessariamente imperativas, elas podem ter a forma de “sentenças” (afirmações). Tanto uma como a outra (imperativas e sentenças) “representam os temas mais fundamentais e os axiomas de uma religião”. Inclusive, segundo ele, é por meio das normas que uma religião mais influencia a vida dos seus adeptos, o que inclui tanto as normas rituais como as normas éticas (Idem, p. 28).

3.3.4 Socialização na umbanda

A partir disso, podemos pensar que os mitos iorubás, bem como as demais mitologias que compuseram as religiões afro-brasileiras, são reinterpretadas e mesmo alteradas, conforme as novas exigências sociais. Sobre essas mudanças Ortiz (1999, p. 15) afirma que a umbanda nasce no período de consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. Segundo ele, “a um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira”. Desse modo, ele afirma que mudanças sociais provocaram mudanças culturais na sociedade brasileira, o que inclui as religiões afro-brasileiras. No intuito de se legitimar, a umbanda incorpora valores da sociedade global como “a escrita, a racionalização, a moral cristã” (Idem, p. 15).

Ortiz (1999, p.78-80) acrescenta que na umbanda, a organização das entidades em linhas ou falanges configura-se como uma estratégia de racionalizar o sistema religioso para conferir-lhe um tom científico. Cada linha é composta por um conjunto hierárquico de entidades

relacionadas com determinados orixás. Elas possuem algumas atividades em comum e relacionam-se com determinados aspectos da natureza. Desse modo, têm-se como exemplos a linha de Oxalá, composta por caboclos, a linha dos pretos-velhos e assim por diante. Segundo ele (1999, p. 86-91), complementarmente, ter-se-ia a quimbanda, formada pelos Exus e Pombagiras, também organizados em linhas conforme os orixás. Desse modo, a umbanda, por meio de sua estrutura epistemológica e ritual, responde à necessidade social, imposta pelo discurso científico de um pensamento do tipo racional. Ou seja, uma construção religiosa racionalizada garantiu maior aceitação e legitimidade social a essa religião. Além disso, essa religião se constitui a partir da mistura de diversas tradições religiosas.

A umbanda surge como uma resposta simbólica das populações afrobrasileiras que migraram para os centros urbanos no início do século XX como forma de lidarem com a nova realidade que se apresentava. Constituiu-se em um instrumento religioso e simbólico de leitura de mundo, que manteve as tradições africanas (mesmo que transformadas), ao mesmo tempo em que permitiu, através da absorção de outras religiões, a sua legitimação e aceitação social (2006, p. 98).

Nesse processo, a umbanda se constitui como uma religião brasileira, nacional, em oposição às religiões de importação como o protestantismo, catolicismo e kardecismo e mesmo o candomblé, que mantém sua referência africana. Em sua constituição, a umbanda realiza um processo de sincretismo a partir de todas essas outras religiões acima citadas, o qual Ortiz denomina de síntese brasileira (Idem, p. 16-17). Mas ele não se preocupa em definir um foco de irradiação dessa religião, afirmando que ela nasce pulverizada, multicêntrica (Idem, p. 32). Podemos, até mesmo, questionar se o surgimento da umbanda não foi anterior ao século XX apesar de ser nesse período que ela se torna uma instituição religiosa reconhecida como tal.

E, assim como Geertz menciona sobre os sistemas religiosos simbólicos, que, ao mesmo tempo, preservam os valores sociais e os transformam, Malandrino (2006, p. 99), defende que a umbanda contesta a cultura dominante, ao mesmo tempo que lhe-é submissa. Portanto, podemos pensar que a umbanda oferece uma simbologia e consequentemente, uma visão de mundo, que permitem aos seus adeptos lidarem com problemas financeiros (sociais), como falta de dinheiro, desemprego, desigualdade social, à medida que ela ameniza, dentro do terreiro, o distanciamento entre pessoas de classes sociais e procedências diferentes, por meio de uma simbologia que abarca diversos referenciais presentes na sociedade. Além disso, por meio do pensamento racional ela garante um sentimento de “pertença social”.

Retomando a função de reguladora de conflito proposta por Theissen, podemos afirmar que a umbanda desempenhou e ainda desempenha um papel fundamental na relação de classes dentro da sociedade brasileira. Sobre esse tema, Ortiz (1999, p. 29) afirma que existia um processo de desagregação na sociedade brasileira no início do século passado. Ela acontecia em dois níveis, um referente à desagregação social do regime escravocrata, que atingia todas as pessoas da sociedade, o outro em relação ao que ele denominou desagregação da memória coletiva negra. Ele afirma que o sincretismo negro-católico-espírita é tanto uma consequência como uma resposta à desagregação social (ORTIZ, 1999, p. 29). E, nesse processo de mistura, não apenas o negro „embranqueceu” (Idem, p. 34-40), como o branco “empreteceu” (Idem, p. 40-45), ou seja, foi um processo difuso, de modo que, se por um lado as religiões afro-brasileiras estavam associadas à miséria, por outro, elas também estavam protegidas por uma elite aderente:

Negros, mulatos, portugueses, à miséria da cor, soma-se a miséria de classe; a favela torna-se o foco do feitiço, ou em outros termos, o lugar onde se agrupa uma classe marginal à sociedade, que tem como único consolo a religião e as práticas mágicas que se enriquecem na medida em que cada povo traz a sua contribuição. Desta forma, negros e imigrantes que não conseguem integrar-se imediatamente na sociedade passam a ocupar uma mesma posição social. O baixo espiritismo vai lhes oferecer um quadro que lhes permita enfrentar a vida (ORTIZ, 1999, p. 35).

Existe um esforço de canalização da religião que se processa através de uma elite umbandista; com efeito, as federações agrupam advogados, jornalistas, militares, médicos. Esta elite pode ajudar, em casos concretos, os chefes de terreiro junto às autoridades, e muitas vezes são os intermediários entre a seita e o poder jurídico, quer para registrar oficialmente os terreiros nos cartórios, quer para fornecer um advogado em caso de perseguição policial. Ela torna-se, pois, o porta-voz da religião (...) (ORTIZ, 1999, p. 45).

Sem entrar na questão das federações, pois esse tema abriria uma ampla discussão, queremos ressaltar aqui apenas o fato de que a umbanda engloba, e isso vale até os dias atuais, elementos de diferentes culturas e crenças e pessoas de classes sociais diferentes. Rivas Neto (2012, p. 46-48; p. 53) se refere ao processo inicial de sincretismo na formação das religiões afro-brasileiras - não somente da umbanda - como uma forma de atenuação das desigualdades sociais, da exclusão e da pobreza. Ele utiliza a ideia de centro e periferia, sugerindo que a umbanda realiza um movimento pendular entre esses dois polos. O centro ele associa como o poder de decisão política, cultural, social e econômica e a periferia, o inverso. Desse modo, a umbanda, bem como as outras religiões afro-brasileiras, contribuiriam para a diminuição das desigualdades sociais (RIVAS NETO, 2012, p. 58-59).

Ribeiro (1978, p. 107) defende que os valores das religiões africanas estão impregnados na cultura brasileira por meio do sincretismo, eles são assimilados pelas pessoas, sem que elas percebam. Tal fato explicaria a adesão de pessoas que não são afro-descendentes às religiões afro-brasileiras: elas já vivenciaram aspectos dessas religiões, de alguma forma, na infância e mesmo depois, na família e nos grupos de convivência. Assim, seriam familiares a uma parcela grande da população, mesmo que de modo indireto (Idem, p. 107). Portanto, o sincretismo não parece ser um processo de mão única, no qual os africanos tomaram emprestados elementos brasileiros e europeus, ou vice e versa. É um processo interativo e difuso. Esse processo sincrético fez da umbanda, uma religião inclusiva, facilitando o processo de integração social de seus adeptos. Rivas Neto⁹⁶, em relação às religiões afrobrasileiras de modo amplo, se refere a essa característica justamente como uma “riqueza”. “O que é rico nas religiões afro-brasileiras, é justamente isso, são as diferenças, mas calcadas todas elas também nas semelhanças (...)”. Em relação à umbanda, ele explica “há várias Escolas na Umbanda, entre elas citamos: Umbanda Omoloco, Umbanda Mista, Umbanda

Traçada, Umbanda Oriental, Umbanda Iniciática, “Umbandaime”, Umbanda Branca, Umbanda de Síntese, entre outras tantas” (RIVAS NETO, 2012, p. 102). Cada uma dessas escolas apresenta a influência mais marcante de uma determinada tradição: indígena, africana ou cristã (Idem, p. 107-108). Ele afirma que, nesse sentido, a umbanda é includente, pois não existe processo de codificação e homogeneização. Ela “(...) é uma unidade, um todo, que se manifesta na diversidade”, as partes, que ele denomina escolas, são diferentes, porém, igualmente importantes (Idem, p. 114).

A diversidade na umbanda é apontada também por Brown (1985, p. 41). Ela defende que essa religião permite autonomia e inovação aos seus adeptos. Ela atribui isso ao fato da umbanda ser diversa, e “a despeito de suas estruturas verticais, a Umbanda resistiu à unificação, à codificação, à institucionalização, e neste sentido continua sendo uma religião popular” (Idem, p. 41). Segundo ela “a Umbanda deixou muito espaço à atividade autônoma e à inovação entre seus participantes, o que produziu um espírito extremamente inovador, que tornou-se a marca característica dessa religião (BROWN, 1985, p. 42).

Um estudo sobre a concepção de felicidade entre os umbandistas⁹⁷ também aponta para esse dado. Os motivos que levaram cada um dos entrevistados a essa religião, bem como

⁹⁶ Blog Espiritualidade e Ciência. Vídeo Ritual de Exu e sua conexão magística com Ifá e Ossaim. In: Exu, Magia e Liberdade (1. 11. 2010)

⁹⁷ A pesquisa de campo foi realizada em 2008-2009, com adeptos de religiões afro-brasileiras do município de São Paulo e adjacências.

os aspectos com os quais cada um mais se identifica, variam muito. Para alguns é a música, para outros os orixás, entidades, pais e mães-de-santo, e assim por diante (RIBEIRO, 2013, p. 128-129). As próprias noções de felicidade para cada um dos entrevistados é bastante diversa. Esses dados levaram à conclusão de que a umbanda “floresce na sociedade atual como uma via possível de felicidade mesmo dentro de um contexto social e econômico desfavorável” (RIBEIRO, 2013, p. 91).

Estamos entendendo que socialização e regularização de conflitos estão relacionadas à ideia de riqueza, pois a pobreza econômica produziu no Brasil a marginalização de uma camada considerável da população, com efeitos vários. Ortiz (1999, p. 28) ao falar de desagregação social, seguindo as ideias de Camargo (1961), afirma que ela afeta também a personalidade das pessoas, “a desorganização social se reflete inclusive no nível psíquico”, gerando problemas como grau elevado de suicídio, mendicância e alcoolismo entre os negros no Brasil, em decorrência da condição de miséria social, a qual estavam submetidos (Idem, p. 28). Tais condições de miséria no Brasil ainda se mantêm, não apenas em relação ao negro.

Desse modo, a partir do que propõe Croatto (2001, p.342-343), pode-se afirmar que, durante o século XX, o modo de viver dos umbandistas foi influenciado por um determinado período histórico – fim da escravatura, início da industrialização, racionalização do discurso científico. Em decorrência dessa influência, essa religião apropriou-se das mitologias e rituais que já existiam nas religiões afro-brasileiras, até então nomeadas de outras maneiras, dandolhes uma nova organização. Essa mudança na configuração de crenças e práticas rituais tinha como função responder à necessidade de um grupo de pessoas marginalizadas socialmente de se legitimar, mesmo que isso só fosse possível por intermédio da religião.

Silva (1994, p. 106) afirma que antes da umbanda ganhar contorno mais definido, muitos dos elementos que a compõem já estavam presentes na vida religiosa popular brasileira desde o final do século XIX, em especial, nas práticas bantos. Ele cita a cabula, cujo sacerdote era chamado de embanda, nome muito parecido com umbanda. Os seus auxiliares se chamavam cambones, semelhante a essa função na umbanda, denominada cambono (a). O pó sagrado também já era usado para “limpar”⁹⁸ o ambiente dos rituais, chamando-se enba, na umbanda chama-se pemba. A cabula era praticada na região do Espírito Santo (Idem, p. 85). Silva (1994,

⁹⁸ Além dessa função, ele também tem a função de conduzir o axé e portanto, seu uso sacraliza o ambiente (SANTOS, 2002, p. 41-42).

p. 107) cita também a macumba⁹⁹, como predecessora da umbanda. O termo umbanda era o nome usado para se referir ao sacerdote em uma das linhas consideradas mais fortes da macumba. Ele acredita, inclusive, que por sua popularidade, essa linha tenha se destacado, criando um culto à parte, denominado umbanda. Segundo Silva (1994, p. 86-87), as macumbas eram praticadas no estado do Rio de Janeiro. Portanto, os elementos dessa religião já estavam presentes na religiosidade brasileira, mas, a organização que deu contornos a essa religião, no entanto, só foi possível, porque existiam condições sociais e culturais propícias. Ou seja, elas respondiam a uma demanda social.

Machado Rivas (2013, p. 84; 87) questiona o surgimento oficial da umbanda com o médium Zélio Fernandino de Moraes, em 1908 no Rio de Janeiro. Ela aponta, a partir de registros históricos, que elementos essenciais desse culto, como a incorporação por entidades como caboclo e preto-velho, já existiam no estado de São Paulo, no início do século XX e no Rio de Janeiro, no meio do século XIX. De qualquer modo, assim como outros autores, ela também afirma que a umbanda é uma resposta a mudanças sociais e culturais.

3.3.5 Socialização no candomblé

No candomblé da Bahia, pode-se dizer que a estratégia de legitimação ocorreu de forma diferente da umbanda. Enquanto essa utilizou-se do sincretismo para se integrar a sociedade, incorporando seus valores globais, o candomblé manteve-se mais fechado a outras influências culturais. Como discutido no capítulo anterior, os chefes de terreiro, em especial, as respeitadas mães de santo dos terreiros de Salvador, tentaram manter-se “fiéis à raízes africanas”, dentro daquele que se convencionou chamar movimento de reafricanização. Apesar desse movimento ter ignorado o fato de que as culturas estão sempre em contato e por isso são permeáveis, incorporando elementos novos e se transformando, eles se configuraram, como vimos em Dantas (1988, p. 204), como uma “reação do negro frente a sua situação social e econômica” e, como uma “reação institucional do candomblé de resistir aos ataques do mundo branco capitalista” (Idem, 204-205).

⁹⁹ Matta e Silva (1977, p. 122-125) descreve diversos elementos rituais da macumba, os quais estão presentes na umbanda, sendo diferentes apenas nos nomes, alguns deles, inclusive mantendo o mesmo nome como pito (cachimbo de preto-velho), fundanga (pólvora), piau (frango) e outros.

Em alguns candomblés baianos, conforme já discutimos no capítulo anterior e por isso apenas retomaremos aqui, construiu-se um discurso oposto ao da umbanda. A fim de legitimar-se esses grupos enfatizaram suas diferenças em relação a outras religiões, tentando demarcar de forma rígida as fronteiras. No entanto, as misturas são inevitáveis, de modo que eles tanto foram permeáveis a outras tradições como as influenciaram. Assim, mesmo negando o catolicismo, muitos negros e crioulos baianos frequentavam e ainda frequentam igrejas católicas, diferentemente da umbanda, que juntou essas influências diversas dentro de uma mesma prática religiosa. Porém, Consorte (2009, p. 255; 257), em relação ao candomblé e ao catolicismo, afirma que a dupla pertença possui “(...) uma longa história e o sincretismo dela resultante é seu fruto legítimo, nada tendo de associação mecânica entre crenças e práticas oriundas de universos estranhos e distantes”. Não importa quão estranhos ou distantes sejam os universos culturais: uma vez postos em contato, são inevitáveis a troca, a reelaboração, a negociação, a ressignificação de seus elementos constitutivos, dos elementos que os integram (STEWART & SHAW, 1994 APUD CONSORTE, 2009, p. 256). Segundo ela, quais “elementos serão ressignificados, de que modo e por quem e em que circunstâncias, é o que cumpre aos estudiosos investigar” (CONSORTE, 2009, p. 256).

No entanto, no candomblé da região sudeste, observa-se uma abertura à sociedade, semelhante ao que aconteceu na umbanda. Encontramos em Silva (1995, p.196), uma relação entre riqueza, espiritualidade e socialização. Ele propõe que:

(...) no candomblé, a riqueza material está diretamente associada à ascensão espiritual, à detenção de axé e do poder mágico. Nesse sentido o “consumo da cidade” pela religião demonstra o quanto ela é apta para lançar-se para fora de seu circuito interno e estabelecer diálogos com as instituições, os estilos de vida e os padrões estéticos (e culturais) que circulam no mundo moderno (SILVA, 1995, p. 196).

Essa afirmativa corrobora a nossa tese de que a associação entre riqueza e espiritualidade se mantém nas religiões afro-brasileiras (no caso, ele fala especialmente do candomblé). Em relação ao consumo no candomblé, bem como sua vinculação a estilos de vida e padrões estéticos e culturais do mundo moderno, isso parece mais intenso na região sudeste do Brasil, devido à urbanização. Prandi (2005, p. 43-44), também reflete sobre a relação entre os candomblés da região sudeste e o estilo de vida moderno. Segundo ele, a escolarização dos novos participantes e a experiência com o aprendizado pela escrita, bem como a posição dos velhos na nossa sociedade, produzem modernização nos candomblés. Os mais novos acreditam

que a tradição está em constante transformação e não veem problemas em utilizar a escrita como forma de se obter conhecimento religioso. Daí a sua afirmação de que “o candomblé é cada vez mais brasileiro e menos africano” (PRANDI, 2005, p. 52). Camargo (1961, p. 65) afirma que a urbanização no Brasil resultou em mudanças nos hábitos sociais e religiosos, rompendo com um estilo de vida rural, que se tinha até então. Segundo ele, houve:

(...) (a) retração do tamanho da família, que se tornou apenas nuclear e perdeu parte de suas funções. Diminuição dos seus papéis no campo econômico, no de proteção dos adultos e no educacional; (b) enfraquecimento das formas de proteção e segurança ligadas à liderança patrimonial do latifundiário e entrelaçadas - às vezes pelo parentesco espiritual - com o sistema de proteção familiar; (c) diminuição do controle social e abertura de alternativas mais amplas em todos os setores, inclusive no político e religioso; (...) (e) aumento da importância das “relações secundárias” e ampliação dos grupos de trabalho e lazer (...) (CAMARGO, 1961, p. 66).

Portanto, as tradições africanas no Brasil, dentre elas, a iorubana, pautadas em um modo de viver baseado na agricultura encontram semelhanças com o Brasil rural, anterior à década de 1930 (CAMARGO, 1961, p. 65-66). Desse modo, podemos afirmar que as mudanças deflagradas nas crenças das religiões afro-brasileiras, mencionadas anteriormente, acompanham as mudanças sociais desencadeadas pela urbanização no Brasil.

Assim, mesmo os terreiros de candomblé da cidade de Salvador, que se esforçaram para manter-se fechados a outras influências, com o passar do tempo, estão se abrindo a outras influências religiosas, com se observa na atitude de recuo das cinco ialorixás de Salvador em relação ao manifesto de repúdio ao sincretismo. Além disso, como afirmou Camargo, à medida que as regiões mais rurais fossem se urbanizando, elas tenderiam a aderir ao continuum religioso. Não à toa, existe a figura o caboclo naqueles terreiros baianos de influência iorubá, ditos “tradicionais”.

Em relação às famílias de santo, elas constituem um aspecto importante no processo de socialização, especialmente no candomblé. Garantem o sentimento de pertença tanto dentro do próprio grupo, como fora. Como vimos, as mães de santo daqueles terreiros tradicionais de Salvador protegiam seus filhos de santo, inclusive, da polícia. E, além dos vínculos dentro de uma família de santo, os terreiros estabelecem relações de parentesco entre si. Essas relações de parentesco espiritual configuram-se como uma forma de integração social e correspondem, de certa forma, às linhagens iorubanas (SILVA, 1994, p. 77; RIVAS NETO, 2002, p. 255; PRANDI, 2005, p. 65).

Nesse sentido, o candomblé preserva o aspecto socializador. Porém, essa socialização não está atrelada diretamente à garantia de enriquecimento, como acontecia entre os iorubás na África, expresso no oráculo de Ifá. Supomos que essa socialização pode ajudar de modo indireto, tendo em vista que aquelas pessoas que possuem relações sociais favoráveis, em geral, têm mais chances por exemplo, de conseguir um emprego e de se manter nele. Mas não existem dados, relativos a mitos, ritos ou outros, que indiquem seguramente benefícios financeiros àqueles que possuem famílias de santo grandes, fortes e coesas.

3.4 Conclusão

Conforme discutimos nesse capítulo, os mitos de Ifá sobre riqueza encontram-se vinculados em publicações referentes ao Ifá iorubano, ao jogo de búzios brasileiro (que se apropriou dos mitos do Ifá no Brasil) e às religiões afro-brasileiras. Nesse terceiro caso, observamos um descolamento dos mitos em relação aos odus. Além disso, constatamos uma mistura do jogo de búzios com o jogo do Ifá nas publicações brasileiras, de modo que, nenhum dos autores estudados aponta sobre esta questão, tratando de modo indiscriminado esses dois sistemas divinatórios. Em relação aos poucos métodos divinatórios de Ifá descritos em publicações brasileiras, encontramos o tema da riqueza distribuído em diversos odus, como acontecia entre os iorubás. Mas, assim como entre os iorubás, no Brasil, o principal deles, é o odu Obará, conhecido como odu da riqueza e da prosperidade.

Alguns mitos ou resquícios de mitos relacionados à riqueza são protagonizados em rituais das religiões afrobrasileiras como a Lavagem das escadas da Igreja Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador e os festivais de pescarias dedicados a Oxum, realizados em diferentes localidades. Além disso, enumeram-se alguns assentamentos, objetos rituais e atos rituais nas religiões afro-brasileiras que remetem ao sentido de riqueza iorubano. Apresentamos esses rituais, conforme os orixás aos quais eles estão ligados, divididos em três grandes grupos, os orixás do axé branco, do axé vermelho e do axé preto. Nota-se que a riqueza se relaciona com os três axés e com alguns orixás específicos como: Oxalá, Orunmilá, Oxum, Xangô, Ossaim e Exu. Os dois primeiros (Oxalá e Orunmilá) pertencem ao axé branco, Oxum e Xangô pertencem ao axé vermelho e Ossaim e Exu pertencem ao axé preto.

Em relação às religiões afro-brasileiras, observamos que os problemas financeiros como falta de dinheiro ou de trabalho são entendidos como desequilíbrios espirituais, assim

como todos os outros problemas que afligem o ser humano, pois nessas religiões – especificamente a umbanda e o candomblé – o mundo sobrenatural está intimamente relacionado com o mundo natural e social. Tanto as causas dos males, como as resoluções se fundamentam em explicações mágico-religiosas. Trata-se, assim, de uma característica em comum com a concepção iorubana, expressa no sistema oracular de Ifá. Não podemos afirmar que seja decorrente apenas da tradição iorubá, visto que outras tradições formadoras das religiões afro-brasileiras também compartilham dessa visão. No entanto, é possível apontar que existe uma semelhança, uma correspondência.

Em relação ao aspecto da socialização, ele está presente nas religiões afrobrasileiras, assim como em qualquer religião, pois as religiões estão sempre inseridas em uma determinada sociedade. O processo de socialização ganha contornos bastante diferentes na umbanda e no candomblé. Na umbanda, a socialização ocorre por meio da integração entre diversas tradições religiosas, e por meio de uma identificação com o pensamento racional, característico das grandes cidades, expresso nas suas doutrinas. No candomblé, em geral, especialmente, na cidade de Salvador, ocorre por meio de um fechamento dos terreiros em torno de si mesmos e da busca pelas raízes africanas, objetivando a legitimação. Recentemente essa tendência parece estar diminuindo, principalmente nos terreiros da região sudeste. De qualquer modo, em ambas as religiões, supõe-se que o processo de socialização ofereça benefícios indiretos para questões de ordem material, financeiras. Mas não existem indícios de que ele proporcione melhoras na vida econômica das pessoas, o que pode ser explicado pelo modelo capitalista, que atravessa a vida de todas as pessoas, independente de religião. Tanto na umbanda, como no candomblé, o processo de socialização não está associado à noção de enriquecimento. Possivelmente por isso não encontramos nos mitos brasileiros essa relação, presente, por exemplo, no poema 3 do capítulo 1, pertencente ao Ifá iorubano, que relaciona linhagem coesa com riqueza.

CONCLUSÃO

Os iorubás concebem a riqueza (fartura) como condição material de existência favorável, que possibilita garantir o sustento próprio, bem como da linhagem. Ter alimento, moradia, cavalos, pedras preciosas, roupas, cauries (dinheiro) são coisas desejáveis e que fazem

uma pessoa feliz. Almejar essas coisas não é considerado ganância, pelo contrário, todos os iorubás as-desejam. Isso é evidenciado nos poemas de Ifá. Possuir essas riquezas é considerado uma vitória, é sinal de habilidade no trabalho e nas relações pessoais. Além disso, é um sinal de que a pessoa está em equilíbrio com as forças do orun, o mundo sobrenatural. Por sua vez, estar em equilíbrio com as forças do orun só é possível se ela tiver um bom caráter, fizer boas escolhas, tiver um bom Ori, ou seja, um bom destino e fizer as oferendas indicadas pelo oráculo de Ifá. Apesar do Ori ser escolhido antes do nascimento, ele pode ser alterado se a pessoa assim o quiser e se ela tiver um babalawô que a ajude, pois, por meio da divinação de Ifá, um divinador de Ifá pode intervir nos destinos das pessoas, retificando-os. Mas, para tanto, é necessário fazer as oferendas que ele prescreve.

Portanto, o enriquecimento é compreendido como algo desejável e necessário na vida, assim como saúde, amor, amizade e vida longa – aspectos muito valorizados pelos iorubás e presentes em quase todos os mitos de Ifá. Por outro lado, Ifá orienta sobre a importância de se relacionar com o dinheiro de um modo sábio, pois como diz um poema do odu Obará-wori (EPEGA E NEIMARK, 1999, p. 202-203), “se alguém tem muito apreço pelo dinheiro, seu caráter será corrompido. Bom caráter é a essência da beleza”. Portanto, relacionar-se com o dinheiro de modo sábio, implica em reconhecer que a sabedoria é mais importante do que ele. A sabedoria é alcançada por meio do cultivo de valores moralmente aceitos como generosidade, humildade e paciência. Por meio dela, as pessoas conseguem relacionar-se bem entre si e com as divindades e ancestrais. Essa relação com a espiritualidade é considerada fundamental para os iorubás, por isso, encontramos naquele mesmo poema, que o dinheiro pode ser considerado como algo bom ou ruim, depende de como se relaciona com ele. Diz Ifá: “suas ideias acerca do dinheiro estão corretas e não estão. *Ifá* é o que nós devemos honrar”.

Como vimos no primeiro capítulo, as condições de vida entre os iorubás eram muito difíceis e nesse sentido, o Ifá, por meio dos poemas sobre riqueza, oferece explicações que ajudam a aplacar a insegurança e o sofrimento. Ele torna possível acreditar que o futuro pode ser melhor que o presente. Trata-se do que Guerriero (2000, p. 1) define sobre os oráculos como “(...) forma de dar conta do aleatório, dar sentido ao fluxo dos acontecimentos e buscar orientação para as ações (...)”. Se a divinação de Ifá garante uma vida melhor, não é possível afirmar, mesmo porque o Ifá responsabiliza as pessoas pelos seus destinos. O que podemos afirmar é que seus mitos fundamentam um modo de viver, de modo que os iorubás acreditam manter-se ligados aos ancestrais e às divindades. Esse modo de viver é abalado pelo processo de escravidão, empreendido pelos europeus, principalmente pelos portugueses, na região da

África ocidental, entre o século XV e início do século XX, quando pessoas de diversas sociedades, dentre as quais, as sociedades iorubás, são capturadas a força e apartadas de suas famílias. Como diz Alencastro (2000, p. 144), a escravidão opera um processo de dessocialização, ou seja, de afastamento e despersonalização, ou seja, uma perda da identidade social. Desse modo, os iorubás foram trazidos para o Brasil em um contexto de extremo sofrimento. Desde a espera pela viagem, até a chegada, as condições são muito precárias.

Eles conseguem preservar alguns de seus valores e crenças religiosas, porém, não mais como acontecia na África, pois, se veem misturados com pessoas procedentes de outras regiões da África, que possuem visões de mundo e práticas rituais diferentes. E, no Brasil, passam a conviver com pessoas de outras religiões como o catolicismo, kardecismo, religiões indígenas autóctones e outras. Nesse sentido, as tradições de influência africana que se desenvolvem no Brasil são reconstruções influenciadas por todas essas tradições religiosas. Na Bahia, desde o século XVI, os africanos se juntam para praticar seus próprios rituais, que envolvem a cura, o transe, a música e a dança (VERGER, 1981, p. 26-27). O candomblé surge no século XIX (PRANDI, 2005, p. 20). Os cultos na região sudeste já nascem mais sincretizados (CAPONE, 2009, p. 16-17), mesmo havendo uma presença maciça de escravos nessa região. Como nos informa Vianna Filho (2008, p. 153), a porcentagem mais alta de escravos que vieram para o Brasil é a do estado Rio de Janeiro (38%) e não da Bahia (25%).

Além disso, ele defende que não houve uma concentração de iorubanos na Bahia (Idem, p. 38).

Há relatos da prática da divinação de Ifá nos estados da Bahia, Pernambuco (BASTIDE e VERGER, 1981, p. 60; CARNEIRO, 2008, 128-129), Rio de Janeiro (BRAGA, 1988, p.31; RIO, 1906, p. 11-12; MATTA E SILVA, 1977, p. 45-47) e São Paulo (RIVAS NETO, 2002, p. 333-337). Mas, esse culto quase deixa de ser praticado. Ele passa a ser identificado com magia e feitiçaria, as quais eram consideradas sagradas entre os iorubás, na África, mas no Brasil, ganham sentido pejorativo. Essa associação com feitiçaria e magia com sentido pejorativo foi uma estratégia que visava deslegitimar o Ifá e as religiões africanas, manter o controle social e garantir a continuação da escravidão. Mas, tanto o candomblé (DANTAS, 1988, p. 201-202) como a umbanda (ORTIZ, 1999, p. 29) conseguiram, de formas diferentes, utilizar estratégias de legitimação social. Porém, em ambas, o Ifá, enquanto sistema divinatório, não foi mantido. Seus mitos mantiveram-se vivos nessas religiões, porém, de forma fragmentada e difusa. Em geral, eles foram descolados dos odus do jogo, já que o mesmo quase não é mais praticado. Supomos que o principal motivo para o declínio da divinação de Ifá no Brasil foi sua associação com a feitiçaria. Mas, o prestígio conquistado pelas mulheres nas religiões afrobrasileiras

(VERGER, 1981, p. 28- 30) parece ter contribuído também para esse declínio, pois, o Ifá é um jogo estritamente masculino. No jogo de búzios acontecia o mesmo, no entanto, como o Ifá era mais praticado na África e considerado mais importante, possivelmente a entrada das mulheres nos jogos oraculares tenha sido mais fácil pelo jogo de búzios. Assim, popularizou-se no Brasil o jogo de búzios, do qual as mulheres também podem participar. Podemos dizer que nas religiões afro-brasileiras ele assume a importância que tem a divinação de Ifá entre os iorubanos.

Além disso, pelo que indicam as pesquisas brasileiras, criou-se no Brasil, uma identificação entre o Ifá e o jogo de búzios, como se eles fossem equivalentes (PRANDI, 2001, p. 18; PORTUGAL FILHO, 2010, p. 19-23). Assim, louva-se Orunmilá, divindade patrona do Ifá, na abertura de uma sessão de divinação de búzios e atribui-se os mitos de Ifá ao jogo de búzios. Por outro lado, a maioria dos autores reconhece a diferença entre os sacerdotes de ambos, no Ifá, eles se chamam babalawôs e no jogo de búzios, chamam-se eluôs. Conforme Prandi (1994, p. 145-147), o jogo de búzios brasileiro, nigeriano e cubano apresentam aproximadamente sete odus que inexitem no jogo de Ifá, além disso, a sequência dos odus no jogo de búzios desses três países é diferente da sequência do Ifá. Portanto, apesar de possuírem similaridades, como a utilização dos odus atrelados aos mitos protagonizados por divindades e a realização de ebós (oferendas), eles não são iguais nem no método e nem nos fundamentos, pois conjunto de odus – e isso inclui a sequência na qual são organizados - é o pilar central da divinação, ele define os fundamentos. Além disso, a iniciação sacerdotal em ambos os jogos também é diferente.

Como dissemos, os mitos de Ifá estão presentes nas religiões afro-brasileiras, encontrando-se descolados da divinação. Eles parecem fundamentar alguns ritos como a Lavagem das escadas da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, realizado anualmente na cidade de Salvador, os festivais anuais de pesca dedicados a Oxum, a deusa das águas abundantes e dos peixes, dentre outros. Além disso, parecem estar presentes de maneira difusa nas religiões afro-brasileiras, principalmente naquelas de maior influência iorubá. No entanto, não é possível saber exatamente qual a influência da concepção iorubá sobre riqueza nas religiões afro-brasileiras, pois aquela concepção de que a vida terrena depende do equilíbrio com o mundo espiritual está presente igualmente em outras tradições africanas como as jeje, congo, angola. E está presente também nas tradições indígenas brasileiras. Isso porque, como vimos em Hampaté Bâ (2000, p. 169) e Levi Strauss (1989, p. 125), trata-se de uma característica das

tradições orais. Além disso, a concepção kardecista, que também influenciou as religiões afro-brasileiras, acredita em seres espirituais que vivem em uma dimensão espiritual sutil, com os quais, os homens podem se comunicar por meio da mediunidade (CAMARGO, 1961, p. 13-14). Conforme afirmamos anteriormente, a tradição iorubá no Brasil não reproduziu exatamente o que se tinha na África, mesmo havendo trocas constantes entre os dois continentes. Os elementos religiosos iorubás compuseram juntamente com elementos de outras tradições, novas religiões no Brasil, mesmo que alguns defendam uma suposta “pureza”. O sincretismo e as transformações dele decorrentes, ocorrem em todas as culturas e em todos momentos históricos (GLISSANT, 2005, p. 148).

Nesse sentido, não podemos afirmar o quanto a concepção de riqueza nas religiões afro-brasileiras é mais ou menos determinada pela concepção de riqueza do Ifá. O que podemos afirmar, com certeza, é que elas apresentam muitas semelhanças, pois mantém-se a ideia de que as condições materiais de existência dependem das condições espirituais, ou seja, da relação que se estabelece com o mundo sobrenatural. Uma característica importante que essa concepção assume no Brasil é a associação entre desequilíbrio espiritual e doença.

Assim, problemas financeiros, afetivos, de saúde e “espirituais” passam a ser entendidos como “doenças espirituais”, tratadas nos rituais das religiões afro-brasileiras, por meio de diversos tipos de intervenções como transe, passe, defumação, banhos e ebós. No entanto, apesar dos rituais ajudarem, a resolução dessas dificuldades depende de uma implicação da própria pessoa, ou seja, existe uma responsabilização, semelhante ao acontecia entre os iorubás, onde o babalawô ajudava por meio da consulta oracular, mas a pessoa deveria almejar tornar-se uma pessoa melhor, cultivando alguns valores, estabelecendo relações de amizade com as pessoas e com os ancestrais, além de realizar as oferendas.

No aspecto social, no entanto, constata-se uma diferença. A concepção de riqueza atrelada à socialização não se manteve nas religiões afro-brasileiras. Quando alguém enriquece, não necessariamente amplia sua rede de relações, como acontecia com os iorubás na África. Do mesmo modo, ter bastante amigos e uma família grande não significa maior chance de enriquecer. Provavelmente, essa concepção de riqueza seja uma decorrência do modo de viver das grandes cidades, nas quais o trabalho não é do tipo familiar e as relações familiares se reduzem, principalmente, às famílias nucleares. Diferente da África, não encontramos no Brasil uma completa unidade entre vida religiosa e vida civil, de modo que as religiões não determinam a estrutura social, elas podem apenas favorecer a construção de certas redes de apoio e de identidade social. Possivelmente por esse motivo, não encontramos nas publicações

brasileiras, mitos que associem riqueza com fortalecimento das relações sociais, como se tinha entre os iorubás. Pois, os mitos refletem as condições históricas de uma sociedade (CROATTO, 2010, p. 42-43; THEISSEN, 2009, p. 26-27). Os mitos tanto determinam o ethos (modo de viver) como são determinados por ele, ou seja, eles respondem a necessidades, aspirações e desejos de grupos sociais, que possuem historicidade, corporeidade. Vimos como as famílias de santo na umbanda e no candomblé constituem-se como espaços de inclusão, fortalecimento da identidade e legitimação dessas práticas religiosas perante à sociedade. Esse aspecto social pode contribuir indiretamente para uma melhora da condição financeira de seus adeptos, no entanto, não podemos afirmar que haja uma relação direta entre enriquecimento e socialização.

Nas últimas décadas, constata-se a vinda de sacerdotes iorubás para o Brasil, oferecendo divinação e iniciação em Ifá, além disso, muitos sacerdotes brasileiros viajam para a terra dos babalawôs de Ifá, em busca da iniciação (PRANDI, 1994, p. 151; PORTUGAL FILHO, 2010, p. 13-14). Esse fenômeno sugere uma possível retomada dessa prática divinatória no Brasil, o que tem sido possível graças a uma aceitação social maior das religiões de influência africana no Brasil. Mesmo com a intensificação do Ifá, podemos supor que dificilmente o sentido de socialização da concepção de riqueza iorubana tradicional expressa no Ifá encontre correspondência no Brasil, devido às condições sociais e econômicas serem muito diferentes. Em relação ao sentido espiritual de riqueza, este parece continuar presente no Ifá utilizado no Brasil, bem como nas religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIMBOLA, Wande. *Ifá Divination Poetry*, New York: NOK Publishers, 1977.

_____; *Ifá - an exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Oxford University Press, 1976.

ABREU, Regina. *Resenha de LANDES, Ruth. 2002. A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. In: <www.scielo.br/pdf/mana/v9n1/a12v09n1> (resenhas, p. 151-154).

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem fronteiras*. In: *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013 (p. 107-147).

_____; *A Decolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrado*. In: *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013 (p. 239-288).

ASSMANN, JAN. *Religión y memoria cultural - Diez estudios*. Trad. Marcelo G. Burello y Karen Saban. Buenos Ayres: Lilmod, Libros de la Araucária, 2008.

BÂ HAMPÂTÉ. *A tradição viva*. In: Ki-Zerbo, J. (org.). *História Geral da África vol. 1. Metodologia e pré-história da África*. 2ª edição. Brasília: Ática-Unesco, 2000 (p.-167-212).

BARROS, José Flávio Pessoa & NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BASCOM, William. *Ifá Divination*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.

_____; *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the new world*. Bloomington & Indianapolis, EUA: Indiana University Press, 1993.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia- rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____; *Os africanos no Brasil*. Volume I. São Paulo: EDUSP, 1971.

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. *Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)*. In: *Olóòrìsá- escritos sobre a religião dos orixás*. Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.) São Paulo: Ágora, 1981 (p. 59-85).

BENISTE, José. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____; *Mitos Yorubas: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BERGER, Peter; LUCKMANN Thomas. *A construção social da realidade- Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis, Vozes, 2008.

BRAGA, Julio. *O jogo de búzios - um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio*. In: *Umbanda e Política* (Org. Diana Brown, Maria Helena Vilas Boas Concone, Lísias Nogueira Negrão, Patrícia Birman, Zelia Seiblitiz. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, (p. 9- 42).

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda- uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1991.

_____; *Candomblés da Bahia*. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador*. In: *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. Lísias Nogueira Negrão (org.). São Paulo: Edusp, Fapesp, 2009, (p. 189-259).

COSTA, Ivan Horácio. *Ifá: O Ôrixá do Destino: O jogo de Ôpon e do Opelê Ifá*. São Paulo: Ícone, 1995.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vazquez Gutierrez. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô, papai branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DIAGNE, P. *História e linguística (Capítulo 10, Parte I)*. In: *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ª edição, Brasília, UNESCO, 2010, (p. 250-286).

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2001.

EPEGA, Afolabi & NEIMARK, Philip John. *The Sacred Ifá Oracle*. 2ª edição. New York: Athelia Henrietta Press, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. 2ª edição. São Paulo: Edusp, Arché, 2013.

FREITAS, Byron Torres de. *O jogo dos búzios*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFRJ, 2005.

GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOODY, Jack (compilador). *Introdução*. In: *Cultura escrita em sociedades tradicionais* (Org. Jack Goody) Tradução do inglês Glória Vitale e Patricia Willian. Barcelona: Genesa, 1995 (p. 11-38).

GOODY, Jack; WATT, Ian. *Las consecuencias de la cultura escrita*. In: *Cultura escrita em sociedades tradicionais* (Org. Jack Goody) Tradução do inglês Glória Vitale e Patricia Willian. Barcelona: Genesa, 1995 (p. 39-82).

GUERRIERO, Silas. *Construindo o passado e revisitando o futuro: um estudo sobre os jogos divinatórios da Feira Mística de São Paulo*. São Paulo, 2000 (tese de doutorado, Puc-SP).

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula – vista à história contemporânea*. 4ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2008.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2ª ed. Tradução: Maria Lucia do Eirado Silva. Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ): Rio de Janeiro, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

MALANDRINO, Brigida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências: uma análise simbólica*. São Paulo: Pucsp-Educ: FAPESP, 2006.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 6ª edição. São Paulo: Atlas, 2005.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Macumbas e Candomblés na Umbanda*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.

_____; *Umbanda de todos nós*. 9ª edição. São Paulo: Ícone, 1996.

MAUSS, Marcel; Hubert Henri. *Sobre o sacrifício*. Trad Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____; *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Trad. Antonio Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 2001.

NEIMARK, Philip John. *The way of the Orisa. Empowering your life throug the ancient african religion of Ifá*. New York: Harper San Francisco, 1993.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura- tecnologias de la palabra*. Tradução do inglês Angélica Scherp. México: Fondo de cultura económica, 1986.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro - umbanda e sociedade brasileira*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé - história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PORTUGAL, Fernandes. *O Jogo de Búzios – a sorte e o destino revelados pelo jogo de búzios*. Sem local: Tecnoprint, 1986.

PORTUGAL FILHO, Fernandez. *Ifá -O senhor do destino: Olórun Àyànmó*. São Paulo: Masdras, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____; *As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios*. In: *As Senhoras dos Pássaros da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). São Paulo: Editora da USP: Axis Mundi, 1994, (p.121-166).

_____; *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2004.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro – ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____; *Introdução a antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.

RIBEIRO, Fernanda Leandro. *Umbanda e teologia da felicidade*. São Paulo: Arché, 2013.

RIBEIRO, José. *Jogo dos Búzios*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, Sem Ano.

RIBEIRO, René. *Cultos Afro- brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. 2ª ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de pesquisas sociais, 1978.

RIO, João do. *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Livreiro, 1906.

RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado. *O mito de origem: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. São Paulo: Arché, 2013.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda- o arcanos dos 7 orixás*. 3ª edição ampliada. São Paulo: Ícone, 2012.

_____; *Escolas das religiões Afro-Brasileiras - Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché, 1999.

_____; *Exu, O Grande Arcano*. 4ª edição. São Paulo: Ayom, 2011.

_____; *Umbanda - A Proto - Síntese Cósmica*. 3ª ed. São Paulo: Pensamento, 2002.

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu - Os Odus do Jogo de Búzios com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme os ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional 1932. _____; *Os Africanos no Brasil*. 7ª edição. São Paulo: Editora Universidade de Brasília (UNB), 1976.

SALAMI, Sikiru. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os yorubá da Nigéria (África do Oeste)*. Tese de Doutorado em Sociologia. FFLCH/USP. São Paulo, 1999.

SANTOS, Juana Elben dos. *Os Nagô e a Morte*. 11ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 2ª edição. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. São Paulo: Edusp, 1992.

_____; *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ministério da Cultura/ Departamento Nacional do Livro: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

_____; *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos- uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1989.

_____; *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.

_____; *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2000.

VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4ª ed. Salvador: EDUFBA: Fundação Gregório de Mattos, 2008.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Trad. de Jerusa P. Ferreira, Maria Lúcia D. Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hulcitech, 1997.

Sites consultados

<www.ftu.org.edu.br> (Acesso em 31.01.2014)

<www.odudua.com.br> (Acesso em 31.01.2014)

<www.infoescola.com> (Acesso em 06.04.2014)

Blog consultado:

sacerdotemedico.blogspot.com (Espiritualidade e Ciência): Texto A origem primeva do Oponifá é revelada pelo babalawô Yapacany. Data de publicação: 29 de julho de 2013 (Acesso em 14.01.2014).

Texto A Tradição de Ifá: de Itacurussá a Itanhaém. Data de publicação: 5 de agosto de 2013 (Acesso em 14.01.2014).

Texto Ifá e pemba são fundamentais na umbanda esotérica. Data de publicação: 17 de junho de 2013 (Acesso em 14.01. 2014).

Texto Teologia e medicina integrativa. Data de publicação: 28 de fevereiro de 2011 (Acesso em 12.03.2014).

Vídeo Ritual de Exu e sua conexão magística com Ifá e Ossaim. In: Exu, Magia e Liberdade.

Data de publicação: 1 de novembro de 2010 (*Acesso em 14.01. 2014*).

ANEXO

MITO DAS ABÓBORAS – ODU OBARÁ (2 VERSÕES):

1ª versão: 4º mito do 6º odu no jogo de búzios - Obará (ROCHA, 2009, p. 79-83)

A história narra que, no princípio do mundo, quinze dos dezesesseis Odus seguiram todos à casa do oluô, a fim de procurar os meios para que eles pudessem melhorar de sorte, mas nenhum fez o que determinou o oluô. É de se notar que Obará, um dos dezesesseis Odus existentes, não se achava no grupo na ocasião em que os demais foram à casa do oluô botar jogo. Sendo ele, porém, sabedor o ocorrido, apressou-se em fazer o ebó que os colegas não despacharam por simples capricho da sorte. ObaráObará fez o ebó por sua conta e risco. Ele fez o máximo que pôde para conseguir seu desejo, dada a sua condição precária.

Como era o costume, os quinze Odus de cinco em cinco dias iam à casa de Olofim consultá-lo e nunca convidavam Obará, por ser ele, então, muito pobre, tanto que olhavam ara ele sempre com ar de ridículo. Pois, então, foram à casa de Olofim. Jogaram e até altas horas do dia não acertaram o que queriam que Olofim adivinhasse e, com isso, acabou que todos eles se retiraram sem ter sido satisfeita sua curiosidade. Olofim, com desprezo, ofereceu uma abóbora a cada um deles, e eles, para não serem indelicados, levaram consigo as abóboras ofertadas. No caminho, porém, alguém se lembrou, apontando para a casa de Obará-Meji, de fazer ali uma parada, embora uns fossem contra, dizendo que não adiantaria das semelhante honra a Obará, pois ele era um homem simples que nunca influía em nada. Mas um deles, mais liberal, atreveu-se a cumprimentar Obará-Meji com estas palavras:

- Obará-Meji, bom dia! Como vais de saúde? Será que hás de comer com estes companheiros de viagem?

Imediatamente respondeu ele que entrassem e se servissem da comida que quisessem. Dito isso, foram entrando todos, eles que já vinham com muita fome, pois estavam desde a manhã sem comer nada na casa de Olofim.

A dona da casa foi ao mercado comprar carne para reforçar a comida que tinha em casa e, em poucas horas, todos almoçaram à vontade. Depois, Obará convidou todos para que se deitassem para uma madorna, pois estavam todos cansados e o Sol estava ardente. Mais tarde, eles se despediram do colega e lhe disseram:

-Fica com estas abóboras para ti – e lá se foram satisfeitos com a gentileza e a delicadeza do colega pobre e, até então, sem valia.

Mais tarde, quando Obará procurou por comida, sua mulher o censurou por sua franqueza e liberalidade, dizendo que ele tinha querido mostrar ter o que não tinha, agradando a eles que nunca olharam para ele e nunca ligaram nem deram importância ao colega.

Porém, as palavras de Obará eram simples e decisivas:

-Eu não faço mais do que ser delicado aos meus pares. Estou cumprindo ordens e sei que, fazendo esses obséquios, virá à nossa a prosperidade instantânea.

Finda esta explicação, Obará pegou uma faca e meteu na abóbora, surpreendendo-se com a quantidade de ouro e pedras preciosas que existia dentro dela. Surpreso e no auge da alegria, levou, apressado, tudo para mostrar á pessoa entendida no assunto, resultando confirmarem-lhe que aquilo eram brilhantes, pedras valiosíssimas. Assim, Obará comprou tudo de que tinha necessidade. Até um palácio ele construiu e obteve um cavalo de várias cores.

Daí que estava marcado o dia para todos os Odus irem de novo à conferência no palácio de Olofim, como era de costume deles. Já muito cedo, achavam-se todos no palácio, cada um no seu posto junto a Olofim, quando Obará veio vindo de sua casa com uma multidão de gente que o-acompanhava, até mesmo os músicos de uma enorme charanga. Enfim, todos numa alegria sem par. De vez em quando, Obará mudava de um cavalo para outro, em sinal à nobreza.

Os invejosos começaram a tremer e a esbravejar, chamando a atenção de Olofim, que indagou o que era aquilo. Foi, então, que o informaram que era Obará, que vinha com aquele préstito em nos de louvores inqualificáveis. Então, perguntou o chefe Olofim aos Odus o que tinha cada um deles feito das abóboras que ele havia lhes dado de presente. Responderam todos de uma só voz que tinham jogado as abóboras no quintal de Obará. Disse Olofim, então, que a sorte estava destinada a ser do grande e rico Obará, o milionário entre todos os Odus, pois o que tem de ser traz a força. Muitas riquezas estavam encerradas dentro das abóboras que foram rejeitadas por cada um deles, para a felicidade de Obará.

Não se precisa de longos e minuciosos detalhes. A história supramencionada é a simples enunciação da prosperidade máxima, tão instantânea que se pode dizer que não há um só Odu que possa competir com Obará na felicidade de tão rapidamente chegar ao que se precisa. Fazendo-se o ebó já indicado, com proveito há de ser toda a possibilidade de ser feliz monetariamente.

2ª versão: 4º mito do 6º odu no jogo de búzios- Obará (BRAGA, 1988, p. 184-186)

Obará, senhor de grande riqueza

A história narra que, no princípio do mundo, os 15 odus foram todos em uma casa de pessoas entendidas no assunto a fim de procurar os meios de melhorar de sorte. Porém, nenhum fez o que determinaram os *awôs*. É de se notar que Obará, um desses odus existentes, não se achava no grupo quando os outros foram à casa do *awô* “botar” o jogo. Porém, sendo ele sabedor do ocorrido, apressou-se em fazer o tal *ebó* que os outros colegas não fizeram. Por simples capricho da sorte, Obará, para se mostrar àqueles que dele fizeram pouco, fez o *ebó* por sua conta própria e muito se arriscou para conseguir tal fim, dada a sua precária condição. Um dia, como era de costume de cinco em cinco dias, os 15 odus foram à casa de Olofin consultar o jogo e não convidaram Obará por ser muito pobre. Os outros olhavam para ele sempre considerando-o ridículo. Bem, foram à casa de Olofin, fizeram o jogo e terminaram satisfeitos com o que aquele adivinhara.

Na saída, Olofin, com desprezo, ofereceu uma abóbora a cada um deles. Para não serem indelicados, levaram as abóboras consigo e saíram em direção de seus lares; então, alguém se lembrou de Obará Meji e se dirigiram para sua casa. Um deles, mais liberal, atreveu-se a cumprimentá-lo: “Obará Meji, a Deus ... Como vai de saúde? O que você tem aí para comer, para mim e para meus companheiros de viagem?”. Imediatamente responde ele que podiam entrar e se servirem de qualquer comida que quisessem. Ditas essas palavras, foram entrando. Todos bastante famintos, pois estavam desde cedo na casa de Olofin e lá não haviam comido nada. Sentaram-se na esteira e serviram-se de bebidas, obi, etc. Enquanto isso, a mulher da casa foi ao açougue comprar carne para reforçar a comida existente. Em poucas horas, todos se serviram do grande almoço, findo o qual se deitaram para passar uma madorna, pois estavam cansados por causa do sol quente. Mais tarde, despediram-se do colega e disseram:

“Fica com essas abóboras para ti”. E lá se foram satisfeitos com a gentileza e delicadeza do colega pobre. Mais tarde, quando Obará procurava comida, sua mulher censurou-lhe a franqueza e liberalidade que quis mostrar possuir, pois seus semelhantes nunca olhavam para ele como colega. Porém, as palavras de Obará eram simples e decisivas: “Eu não faço isso para ser delicado com meus pares; estou cumprindo ordens; estou avisado de que, fazendo obséquios, virá a nossa prosperidade”. Ditas essas palavras, Obará pegou uma abóbora, meteu uma faca, achando-a bastante dura. Sem dificuldade, foi verificando tratar-se de pedras

preciosas existentes ali dentro. Assim, com essa surpresa e no auge de alegria, levou, apressado, o conteúdo das abóboras para mostrar à pessoa entendida que disse tratar-se de brilhantes e outras pedras valiosíssimas. Assim, Obará comprou tudo que necessário e construiu um palácio em poucos dias, além de adquirir cavalos de várias cores.

Passado o tempo, os odus foram à casa de Olofin como de costume. Logo muito cedo, todos se achavam lá, cada um no seu posto. Nisso vem Obará, acompanhado de uma multidão, inclusive músicos com enorme charanga. Enfim, todos com uma alegria incomum. De vez em quando, Obará mudava de cavalo em sinal de nobreza. O alvoroço foi tamanho que Olofin indagou quem vinha com aquele préstito. Em seguida Olofin perguntou a cada um deles o que haviam feito das abóboras. Responderam todos de uma só voz que tinham jogado naquele tal de Obará. Olofin lhes que a sorte estava designada para que Obará fosse o mais rico de todos os odus, pois as riquezas estavam encerradas dentro das abóboras que seriam uma de cada um; mas, para felicidade, tudo foi somente de Obará.

Não se precisa de longos e minuciosos detalhes. A história supramencionada é a simples enunciação da prosperidade máxima, tão instantânea que se pode dizer que não há um só Odu que possa competir com Obará na felicidade de tão rapidamente chegar ao que se precisa. Fazendo-se o ebó já indicado, com proveito há de ser toda a possibilidade de ser feliz monetariamente.

MITO DOS PEPINOS – ODU OBARÁ (DUAS VERSÕES):

1ª versão: 1º mito do 5º odu no jogo de Ifá - Obará- meji (COSTA, 1995, p. 207-208)

Aquele que oferece bebida aos “Egun-gun”, foi aquele que criou Ifá para Oka, da terra de Iloro, e também para Ere, da estirpe da Casa de Abata, bem como para Akete, da linhagem da casa de Epô e para Eyele, filho de Axeve.

Foi-lhes dito que todos deveriam fazer Oferendas e eles assim o fizeram.

Então, eles puseram-se a cantar canções de louvou à sabedoria de Ifá e esses fundamentos diziam: Foi criado Ifá para Eji Ôbará;

- “Pobreza não é motivo para brincadeiras; Não se debocha do sofrimento alheio!”

Foi criado Ifá para Eji Ôbará quando ele estava fazendo um cesto para guardar sua riqueza, embora todos estivessem rindo dele por trabalhar com as próprias mãos. Foi lhe-dito, então, no jogo de Ifá, para que plantasse Pepinos e ele assim o-fez. Na época certa, os Pepineiros

frutificaram, tendo crescido pepinos muito grandes e em grande quantidade fora do comum. Então, Eji Ôbará os colheu, cortou-os e os pôs para secar ao sol, mas não sabia o que fazer com tamanha quantidade.

Foi então que Êxú, lhe disse para fazer uma Oferenda e Eji Ôbará respondeu-lhe que já havia feito. Satisfeito, Êxú lhe disse que colocasse os Pepinos na cesta da riqueza que fora ridicularizada e os levasse à casa Alara que Êxú sabia querer Pepinos para as exéquias de sua mãe. E assim, Eji Ôbará foi a casa de Alara e lhe vendeu Pepinos. A seguir, Êxú mandou-o à casa de Ajeró e muitas outras mais, até que Eji Ôbará veio a dominar as vendas nos 16 mercados de sua região, com seus inesgotáveis Pepinos. E tornou-se rico, muito rico! Então ele dançou expressando toda a sua alegria e assim também ele cantou louvores à sabedoria de Ifá, pois estava admirado com as suas próprias canções que diziam:

- “Foi criado Ifá para Eji Ôbará: Pbreza não é motivo para brincadeiras; não se debocha do sofrimento alheio!”

Ele estava tecendo um cesto para guardar riquezas e todos debochavam porque ele só tinha Pepinos.

- “Êji Ôbará, o que está vendendo?”

- “Somente Pepinos!”

Agora perguntam espantados:

- “O que foi que o tornou tão rico?” E eu respondo, graças a Êxú:

- “Somente Pepinos”.

2ª versão: 1º mito do sétimo odu do jogo de Ifá Obará- meji (PORTUGAL FILHO, 2010, p. 102-107)

O filho de Egún pega rapidamente a cabaça de bebida, Ele espalhou um pouco de bebida no chão.

Foi feito o jogo para Oka,

Filha da cidade de Ìlórò, foi feito também para Erè,

Filha da cidade de Àbàtà. Foi feito o jogo para

Àkekè, Filho da cidade de Èpò. Foi feito o jogo

para Eyele, Filho de Lásèwé.

Pediram a todos que fizessem oferendas.

Ao acabarem de fazer as oferendas, Foi
feito o jogo para eles.
Aí eles começaram a ter muita saúde.
Quando se tornaram felizes,
Foram as canções do fundamento que começaram a cantar.
Disseram: Eu agradeço.
Aceite minha licença.
Eu conheço Oka,
Filho da cidade de Ìlórò.
Eu conheço Erè,
Filho da cidade de Àbàtà.
Eu conheço Àkekè,
Filho da cidade de Epò.
Eu conheço Eiyelé,
Filho da cidade de Lásèwé.
Pobreza não é coisa com a qual se brinque,
Sofrimento não é coisa da qual se deboche.
Foi feito o jogo para Èjì Òbàrà (odu),
Que está fazendo a cesta da riqueza, Do
qual todos estão rindo.
Ele acabou de fazer a cesta da bondade.
Pediram a ele para semear pepinos.
Ele então, acabou de plantar pepinos.
Eles nasceram grandes e em bastante quantidade.
Ele os cortou,
E os botou em cima da rocha,
Espalhou os pepinos ao sol, Eles
secaram.
Èsù pediu a ele para fazer as oferendas.
Ele então respondeu que já tinha feito as oferendas.
Èsù pediu a ele que colocasse os pepinos dentro da casa,
Para levá-los à casa de Alárá,
O qual queria pepinos para a ocasião do culto da morte de sua mãe.
Ele então levantou e foi para a casa de Alárá.

Vendeu muitos pepinos para Alará, Èsù
 disse de novo para ele se levantar E ir
 para a casa de Àjèrò.
 Foi assim que ele vendeu os pepinos em Àjèrò,
 Que lhe-foram pedidos para ele levar
 Para todos os donos dos 16 mercados (de Àjèrò)
 E se tornou rico,
 Conseguindo muito dinheiro.
 Aí ele começou a dançar,
 Ficou feliz, e começou a elogiar os seus fundamentos.
 Seus fundamentos, em contrapartida elogiavam Ifá.
 Ele abriu a boca admirado, dela foram canções de
 fundamento que saíram.
 A perna que esticou, Foi
 pega pela dança.
 Ele disse que é assim mesmo:
 Que os fundamentos dele chamaram Ifá com boa voz.
 Pobreza não é coisa de brincadeira.
 Sofrimento não é coisa da qual se deboche.
 Foi feito o jogo para Èjì Òbàrà.
 Ele está fazendo a cesta da riqueza.
 Todos estão debochando.
 Dos pepinos (de Èrè) somente.
 Èjì Òbàrà, que está vendendo?
 O que o tornou rico?
 Somente os pepinos.
 Me dá vontade de experimentar um.
 Somente os pepinos.
 Èjì Òbàrà, o que está vendendo?
 O que o tornou rico?
 Somente os pepinos.

MITO SOBRE ORUNMILÁ (SALAMI, 1999, p. 282- 284)

Não dá para viver apressado na vida. Nem desesperado.

Foi feito um jogo divinatório para os Orixás e para Ifá

No dia em que eles iam comemorar o ano novo junto com Olokun.

Os Orixás perguntaram ao jogo se a festa correria bem ou não.

Ifá perguntou a mesma coisa.

Foram aconselhados a fazer ebó.

Somente Ifá fez todo o ebó prescrito (supõe-se que os demais fizeram parcialmente).

Providenciou pombo, galo, acaçá, dendê, orogbo e obi.

No momento em que estava fazendo ebó, os outros Orixás foram chamá-lo, para interromper.

Ele disse: - *Vão indo que eu já vou*. E continuou.

Nesse momento os Orixás lhe perguntaram o que fazia e ele disse que estava fazendo um *etutu*.

Ao verem Ifá fazendo *etutu*, os Orixás foram embora para a casa de Olokun.

Lá chegando, Olokun perguntou por Ifá.

Responderam que haviam passado em sua casa e chamado por ele e que ele respondera dizendo que estava fazendo *etutu*.

Olokun ofereceu comida aos Orixás que comeram e ficaram satisfeitos.

Orunmilá foi o último a chegar à casa de Olokun.

Quando chegou, Olokun lhe disse que a comida acabara.

Olokun olhou para sua mulher e para Orunmilá e perguntou a ela o que dariam para Orunmilá já que ele fora o último a chegar e não havia mais comida.

A esposa de Olokun lhe respondeu que tinha em casa coisas que poderiam se oferecidas a Ifá.

Olokun perguntou-lhe o que tinham e a mulher lhe pediu para apanhar duas abobrinhas no quintal. Olokun foi.

Apanhou as abobrinhas colocou *aje* (conchas) e bastantes *seji* (contas preciosas) em seu interior e depois as entregou a Orunmilá.

Este era um presente para ele levar para casa.

Orunmilá levou o presente para casa e lá chegando queria saber o que fazer com as abobrinhas. Resolveu usá-las em suas festividades (Festa Anual de Ifá). Decidiu usá-las também para oferecer a seu Ori, além de oferecê-las a Orixá. Pegou uma das abobrinhas, abriu-a e encontrou *aje*.

Abriu a outra e encontrou *seji*.

Exu estava presente nesse momento e quando viu as contas preciosas recomendou a ele que não as pendurasse no pescoço e sim as amarrasse nos pés.

Depois de colocar as contas nos pés Ọrunmilá foi coroado e reconhecido como superior aos outros Orixás que haviam chegado antes dele.

MITO SOBRE OKÔ (CAÇADOR) (VERGER, 1998, p. 26-27)

Olagbirin, aquele que jamais recusa um combate, está na miséria.

Ele vai consultar Ifá.

"Que fazer para ter dias melhores?"

Os adivinhos o aconselham a fazer oferendas.

Oferendas de dezesseis galinhas d'angola, dezesseis coelhos e trinta e dois búzios da costa.

Olagbirin é um caçador.

Não é difícil para ele encontrar no campo as galinhas d'angola e os coelhos.

Com trabalho e muito esforço, ele consegue juntar o dinheiro necessário e faz a oferenda.

Olagbirin volta a caçar e mata um elefante.

Ao abrir o animal, seus intestinos são como troncos de madeira dos quais ele retira jóias diversas, como pérolas maravilhosas e muitas coroas.

Olagbirin continua caçando.

Ele mata outros elefantes e, no interior deles, encontra, sempre, riquezas no lugar dos intestinos, como belos tecidos e lindas pérolas.

Olagbirin sacrifica as galinhas d'angola.

Quando estas galinhas gritam, elas dizem:

"Isto vai te ajudar, kan, kan, kan.

Isto vai te ajudar, kan, kan, kan."

As oferendas(*) feitas assim por ele cantam:

"Se ele me ajudar, eu logo terei dinheiro

Ele me ajudará como a galinha d'angola Kan, kan,kan.

Se ele me ajudar, eu logo terei mulheres.

Ele me ajudará como a galinha d'angola.

Kan, kan, kan.

Se ele me ajudar, eu logo terei filhos.

Ele me ajudará como a galinha d'angola.

Kan, kan, kan".

Este homem, chamado Olagbirin, é aquele que nós chamamos

Orixá Okô - o "orixá dos campos". Aquele que, quando

tomou-se rico, transportava sua fortuna do campo para casa.

E as pessoas diziam:

"É o orixá que traz a riqueza dos campos, aquele
chamado Orixás dos Campos (Orisha Oko)".

(*) A oferenda é, neste caso,
uma espécie de linguagem que
expressa os votos feitos pela
pessoa interessada.

MITO SOBRE OSSAIM, XANGÔ E ORUNMILÁ (PRANDI, 2001, p. 159-160)

Ossaim tem as suas oferendas rejeitadas por Orunmilá

Era o dia da grande festa em homenagem a Orunmilá.

Ossaim, que recebeu de Orunmilá o poder sobre as folhas,

Estava na porta de sua casa, muito triste e preocupado. Por

ali passou Xangô, que perguntou a Ossaim o que estava

acontecendo, qual o motivo de tanta tristeza? Ossaim

respondeu que estava triste porque não poderia ir à festa de

Orunmilá. Naquele ano sua plantação só tinha dado

abóboras. E os inhames, que era o que ele deveria levar para

Orunmilá, Eram muito poucos, quase nada.

Xangô disse que isso não tinha importância E que ele

deveria ir assim mesmo. Ossaim, desolado, disse que não

queria ir, mas pediu a Xangô que entregasse seus inhames e

suas abóboras para Orunmilá.

Quando Xangô chegou ao palácio de Orunmilá, Todos os orixás lá estavam.

Eles haviam trazido grandes quantidades de inhame, O suficiente para abarrotar muitas tulhas. Xangô descarregou os dele e fez o seu monte, Juntando aos seus os inhames de Ossaim.

Depois pegou só as abóboras de Ossaim e fez um outro monte. Orunmilá viu a pilha de inhames que Xangô havia trazido e ficou muito satisfeito.

Depois viu o monte de abóboras ao lado e perguntou a Xangô de quem vinham.

Xangô, com mal disfarçada expressão de reprovação, Respondeu que as abóboras eram presente de Ossaim.

Orunmilá recusou a oferenda e mandou devolver as abóboras a Ossaim.

Ossaim ficou muito triste quando viu as abóboras de volta.

Desde o episódio da devolução das abóboras, Ossaim começou a passar por necessidade.

Quase nem tinha o que comer.

Alguns dias depois, Ossaim estava com tanta fome que resolveu cozinhar uma das abóboras rejeitadas por Orunmilá.

Quando abriu a abóbora, Ossaim tomou um grande susto:

Em vez de sementes, seu interior estava recheado de dinheiro.

Ossaim, então, partiu outra abóbora e outra e mais outra, E todas estavam repletas de dinheiro.

Ossaim, que era pobre, tinha a riqueza dentro de casa e não sabia.

Com as suas abóboras Ossaim tornou-se rico e respeitado.

2ª versão do 6º odu do jogo de búzios – Obará Sheki (Fala Oxossi) (RIBEIRO, 1978, p. 98-100)

“era o dia de *odun-ara* ou *abolu-Ifá*, a grande festa de Orumila. Ossahim, que é zelador das folhas para Orumila e também do dinheiro, estava na porta de casa, assim, desfiando *maruwo* (folhas de palmeira). Foi quando chegou Shango e disse – Ossahim oniki (bom dia

Ossahim). *Kilei?* (o que é eu há?). Aí Ossahim disse que não iria à festa porque nauele ano sua plantação só tinha dado abóbora e os inhames, que era o que ele deveria levar, eram muito poucos. Shango então disse que não tinha nada e que ele fosse mesmo assim. Mas Ossahim não quis ir e então Shango disse – Pois leve nos meus cavalos (o informante nesse ponto explicando: “que Shango tem muitos”). Ossahim disse que ele levasse os seus inhames e as suas abóboras mas que não iria mesmo. Ajudou a Shango carregar os cavalos e viu Shango ir embora.

Quando Shango chegou no palácio de Orumila estavam os santos todos com aquelas tulhas de inhames. Shango descarregou os dele e fez o seu monte misturando os inhames de Ossahim e pegou só as abóboras e fez a tulha de Ossahim. Salvou Orumila assim: *Ifanin-iboie iboshishe* (que quer dizer que pela parte dele deseja as maiores felicidades para Orumila e que seus *ishe* progredissem ...)

Orumila viu a pilha de inhames que Shango havia trazido e ficou muito satisfeito. Depois viu a das abóbora perguntou a Shango de quem eram. Aí Shango disse - de Ossaim ... (a entonação do narrador dá a essa frase um sentido e dubiedade na resposta, Shango incriminado o amigo por não ter mandado o que devia).

Orumila então disse - Leve esses *obara* de volta pra Ossahim (o narrador interrompe e explica: “Porque até aí Jerimum não tinha o valor de *obara*”) e soprou em cima das abóboras. Mandou então os *Eshu* carregar os cavalos de Shango com presentes e as abóboras voltaram nos mesmos em que tinham vindo. E disse a Shango – *Odolá!* (Adeus! até um dia!)

Quanso Shango chegou na casa de Ossahim deu o recado: Taqui que Orumila mandou os *obara* pra você! Ossahim ficou triste quando viu os jerimum de volta. Depois que os *obara* bateram dentro de casa, a família de Ossahim começou a passar necessidade (O informante interrompe a narrativa e diz à guisa de comentário “Obará bobenin-obaraorunmaale – a pessoa tem a riqueza dentro de casa não sabe”). Choravam ... (nova interrupção do narrador para informar que nesse *odu*, na parte de Ossahim tem choro, tristeza”, ou seja, que a saída tanto contém a moralidade do dito acima, como anuncia desgostos e dor). A mulher dele, porém, é que dizia: Olorun é quem nos protege...

No terceiro dia já estavam com uma fome extraordinária. Foi quando a mulher de Ossahim propôs: Vamos partir um jerimun dos que Ifa não quis. Decidiram que cotariam quatro talhadas – uma para ela, uma para ele e as outras para os dois filhos. Ossahim pegou a faca e começou o corte. Mas bem não havia afundado a mão quando sentiu que a faca dentro do jerimun tinha batido numa coisa que rangia. Mas ele continuou assim mesmo e quando abriu o jerimun, tomou aquele susto. O miolo que tem as sementes tinha virado dinheiro. Ele então

partiu o outro, e outro e todos os que partiu tinham dinheiro... Ossahim era pobre e ficou rico. Daí por diante ele passou a ter direito a roupa. Come galo branco arrepiado. Para quem sai este *odu* não come jerimun porque se comer dá dor-de-cólica. Também esse *odu* tem parte com hango e Orumila, além de Ossahim”

MITO SOBRE OXUM (VERGER, 1989, p. 42-46)

Orê Yeyê ô!

Oxum era muito bonita, dengosa e vaidosa. Como o são, geralmente, as belas mulheres.

Ela gostava de panos vistosos, marrafas de tartaruga e tinha, sobretudo, uma grande paixão pelas jóias de cobre.

Antigamente, este metal era muito precioso na terra dos iorubas.

Só uma mulher elegante possuía jóias de cobre pesadas.

Oxum era cliente dos comerciantes de cobre.

Omiro wanran wanran wanran omi ro!

"A água corre fazendo o ruído dos braceletes de Oxum!"

Oxum lavava suas jóias antes mesmo de lavar suas crianças.

Mas tem, entretanto, a reputação de ser uma boa mãe e atende as súplicas das mulheres que desejam ter filhos.

Oxum foi a segunda mulher de Xangô.

A primeira chamava-se Oiá-Iansã e a terceira Obá.

Oxum tem o humor caprichoso e mutável. Alguns dias, suas águas correm apazíveis e calmas, elas deslizam com graça, frescas e límpidas, entre margens cobertas de brilhante vegetação. Numerosos vãos permitem atravessar de um lado a outro. Outras vezes, suas águas tumultuadas passam estrondando, cheias de correntezas e torvelinhos, transbordando e inundando campos e florestas. Ninguém pode atravessar de uma margem para a outra, pois nenhuma ponte faz a ligação. Oxum não toleraria uma tal ousadia! Quando ela está em fúria, ela leva para longe e destrói as canoas que tentam atravessar o rio.

Olowu, o rei de Owu, ia para a guerra seguido de seu exército. Por infelicidade, tinha que atravessar o rio num dia em que este estava enfurecido.

Olowu fez a Oxum uma promessa solene, entretanto, mal formulada. Ele declarou: "Se você baixar o nível de suas águas, para que eu possa atravessar e seguir para a guerra, e se eu voltar vencedor, prometo a você nkan rere", isto é, boas coisas.

Oxum compreendeu que ele falava de sua mulher, Nkan, filha do rei de Ibadan. Ela baixou o nível das águas e Olowu continuou sua expedição. Quando ele voltou, algum tempo depois, vitorioso e com um espólio considerável, novamente encontrou Oxum com o humor perturbado.

O rio estava turbulento e com suas águas agitadas.

Olowu mandou jogar sobre as vagas toda sorte de boas coisas, as nkan rere prometidas:

tecidos, búzios, bois, galinhas e escravos; mel de abelhas e pratos de mulukun, iguaria onde misturam-se suavemente cebola, feijão fradinho, sal e camarões.

Mas Oxum devolveu todas estas coisas boas sobre as margens.

Era Nkan, a mulher de Olowu, que ela exigia.

Olowu foi obrigado a submeter-se e jogar a sua mulher nas águas.

Nkan estava grávida e a criança nasceu no fundo do rio.

Oxum, escrupulosamente, devolveu o recém-nascido dizendo: "É

Nkan que me foi solenemente prometida e não a criança. Tome-a!"

As águas baixaram e Olowu voltou tristemente para sua terra.

O rei de Ibadan, sabendo do fim trágico de sua filha, declarou indignado:

"Não foi para que ela servisse de oferenda a um rio que eu a dei em casamento a Olowu!"

Ele guerreou com o genro e o expulsou do país.

O rio Oxum passa em um lugar onde suas águas são sempre abundantes.

Por esta razão é que Larô, o primeiro rei deste lugar, aí instalou-se e fez um pacto de aliança com Oxum.

Na época em que chegou, uma das suas filhas fora banhar-se.

O rio a engoliu sob as águas.

Ela só saiu no dia seguinte, soberbamente vestida,
 e declarou que Oxum a havia bem acolhido no fundo do rio.
 Larô, para mostrar sua gratidão, veio trazer-lhe oferendas
 Numerosos peixes, mensageiros da divindade, vieram comer, em
 sinal de aceitação, os alimentos jogados nas águas.
 Um grande peixe chegou nadando nas proximidades do lugar onde estava Larô.
 O peixe cuspiu água, que Larô recolheu numa cabaça e bebeu, fazendo, assim,
 um pacto com o rio.
 Em seguida, ele estendeu suas mãos sobre a água e
 o grande peixe saltou sobre ela.
 Isto é dito em ioruba: Atewo gba ejá.
 O que deu origem a Ataojá, título dos reis do lugar.
 Ataojá declarou, então:
 Oxum bgô!
 "Oxum está em estado de maturidade, suas águas são abundantes."
 Dando origem ao nome da cidade de Oxogbô. Todos os anos faz-
 se, aí, grandes festas em comemoração a todos estes
 acontecimentos.

MITO SOBRE OXALUFÃ (VERGER, 1989, p. 68-71)

Êpa Baba!

Oxalufã era o rei de Ilu-ayê, a terra dos ancestrais, na longínqua África. Ele
 estava muito velho, curvado pela idade e andava com dificuldade, apoiado
 num grande cajado, chamado opaxorô.
 Um dia, Oxalufã decidiu viajar em visita a seu velho amigo Xangô, rei de Oyó.
 Antes de partir, Oxalufã consultou um babalaô, o adivinho, perguntando-lhe
 se tudo ia correr bem e se a viagem seria feliz.
 O babalaô respondeu-lhe:
 "Não faça esta viagem!

Ela será cheia de incidentes desagradáveis e acabará mal."

Mas, Oxalufã tinha um temperamento obstinado, quando fazia um projeto, nunca renunciava.

Disse, então, ao babalaô:

"Decidi fazer esta viagem e eu a farei, aconteça o que acontecer!"

Oxalufã perguntou ainda ao babalaô, se oferendas e sacrifícios melhorariam as coisas.

Este respondeu-lhe:

"Qualquer que sejam suas oferendas, a viagem será desastrosa." E fez ainda algumas recomendações:

"Se você não quiser perder a vida durante a viagem, deverá aceitar fazer tudo que lhe pedirem.

Você não deverá queixar-se das tristes conseqüências que advirão.

Será necessário que você leve três panos brancos.

Será necessário que você leve, também, sabão e limo da costa." Oxalufã partiu, então, lentamente, apoiado no seu opaxorô.

Ao cabo de algum tempo, ele encontra Exu Elepô, Exu "dono do azeite de dendê".

Exu estava sentado à beira da estrada, com um grande pote cheio de dendê.

"Ah! Bom dia Oxalufã, como vai a família?"

"Oh! Bom dia Exu Elepô, como vai também a sua?"

"Ah! Oxalufã, ajude-me a colocar este pote no ombro."

"Sim, Exu, sim, sim, com prazer e logo."

Mas, de repente, Exu Elepô virou o pote sobre Oxalufã.

Oxalufã, seguindo os conselhos do babalaô, ficou calmo e nada reclamou.

Foi limpar-se no rio mais próximo.

Passou o limo da costa sobre o corpo e vestiu-se com um novo pano; aquele que usava ficou perto do rio, como oferenda.

Oxalufã retomou a estrada, andando com lentidão, apoiado no seu opaxorô.

Duas vezes mais ele encontrou-se com Exu.

Uma vez, com Exu Onidú, Exu "dono do carvão";

Outra vez, com Exu Aladi, Exu "dono do óleo do caroço de dendê".

Duas vezes mais, Oxalufã foi vítima das armadilhas de Exu, ambas semelhantes à primeira.

Duas vezes mais, Oxalufã sujeitou-se às conseqüências. Exu divertiu-se às custas dele, sem que, contudo, conseguisse tirar-lhe a calma. Oxalufã trocou, assim, seus últimos panos, deixando na margem do rio os que usava, como oferendas. E continuou corajosamente seu caminho, apoiado em seu opaxorô, até que passou a fronteira do reino de seu amigo Xangô Kawo Kabiyesi, Sango, Alafin Oyó, Alayeluwa!

"Saudemos Xangô, Senhor do Palácio de Oyó, Senhor do Mundo!" Logo, Oxalufã avistou um cavalo perdido que pertencia a Xangô.

Ele conhecia o animal, pois havia sido ele que, há tempo, lho oferecera. Oxalufã tentou amansar o cavalo, mostrando-lhe uma espiga de milho, para amarrá-lo e devolvê-lo a Xangô.

Neste instante, chegaram correndo os empregados do palácio.

Eles estavam perseguindo o animal e gritaram:

"Olhem o ladrão de cavalo!

Miserável, imprestável, amigo do bem alheio!

Como os tempos mudaram; roubar com esta idade!!

Não há mais anciãos respeitáveis! Quem diria? Quem acreditaria?" Caíram todos sobre Oxalufã, cobrindo-o de pancadas.

Eles o agarraram e arrastaram até a prisão. Oxalufã, lembrando-se das recomendações do babalaô, permaneceu quieto e nada disse.

Ele não podia vingar-se.

Usou então dos seus poderes, do fundo da prisão.

Não choveu mais, a colheita estava comprometida, o gado dizimado; as mulheres estéreis, as pessoas eram vitimadas por doenças terríveis.

Durante sete anos o reino de Xangô foi devastado.

Xangô, por sua vez, consultou um babalaô, para saber a razão de toda aquela desgraça. "Kabiyesi Xangô, respondeu-lhe o babalaô, tudo isto é conseqüência de um ato lastimável.

Um velho sofre injustamente, preso há sete anos.

Ele nunca se queixou, mas não pense no entanto ...

Eis a fonte de todas as desgraças!" Xangô
 fez vir diante dele o tal ancião.
 "Ah! Mas vejam só!"- gritou Xangô.
 "É você, Oxalufã! Êpa Baba! Exê ê!
 Absurdo! É inacreditável, vergonhoso, imperdoável!!!
 Ah! Você Oxalufã, na prisão! Êpa Baba!!
 Não posso acreditar e, ainda por cima, preso por meus próprios empregados!
 Hei! Todo vocês!
 Meus generais!
 Meus cavaleiros, meus eunucos, meus músicos!
 Meus mensageiros e chefes de cavalaria!
 Meus caçadores!
 Minhas mulheres, as yabás!
 Hei! Povo de Oyó!

Conto 4 - Odu Oxé – 5 búzios abertos (ROCHA, 2009, p. 67-68)

Esta analogia histórica é um tanto embaraçosa, uma vez que se refere a um dos filhos de Orixalá, melhor dizer logo, o que se chamava Dinheiro, que dizia ser tão poderoso que poderia até mesmo dominar a morte.

Esse tal fez o ebó previsto e saiu maquinando como poderia trazer presa a Morte, conforme prometera na presença de todos. Deitou-se na encruzilhada e as pessoas que passavam na estrada deparavam com um homem espichado no meio do caminho. Diziam uns:

- “Xi! Está este homem estendido com a cabeça para a casa da Morte, os pés para a banda da Moléstia e os lados do corpo para o lugar da desavença.

Ouvindo tais palavras dos transeuntes, levantou-se o homem e disse, então, com ironia:

- Já sei tudo o que era preciso conhecer. Estou com os meus planos já feitos.

E lá se foi ele direto para a fazenda da Morte. Chegando na chácara dela, começou a bater os tambores fúnebres de que a dona da casa fazia uso quando queria matar as pessoas indicadas para morrer. Ele tinha uma rede preparada e, quando a morte aproximou-se,

apressada, a fim de saber quem estava tocando seus tambores, o homem envolveu-a na rede e a levou logo ao maioral Orixalá, dizendo-lhe essas palavras:

- Aqui está a Morte, que eu prometi trazer em pessoa à vossa presença.

Orixalá então lhe-disse essas palavras:

Vai-te embora com a Morte e tudo de melhor e de pior que possa haver no mundo. Pois tu és o causador de tudo o que há de bem e de mal. Some-te daqui e a leva embora e, então, poderás possuir tudo e conquistar o universo inteiro.

Dir-se-á, conforme analogia histórica antiga, que, para quem sair este caminho, tenha cuidado ou cautela ao usar de todos os meios para adquirir o dinheiro ou outros recursos necessários à existência. Há grande possibilidade de se obter o desejado.

Conto do odu osatinico – 7 búzios abertos (RIBEIRO, 1978, p. 94-97)

Eu era uma moça muito bonita que morava num palácio. Tinha uma moça também muito bonita, mas pobrezinha, que veio com sua mãe velha e pediu proteção para a rica para fazer sua choupana ali encostada no muro do palácio. Mas ela era *omorisha* (votada ao culto dos *orisha*). No fundo do quintal tinha um rio e na beira do rio um pé de *orobo* que servia para tirar e fazer obrigação. De manhã ela ia pra a beira do rio, tirava uma cuia de *orobo* e botava no pé do santo. No dia seguinte comia com a mãe. A moça do palácio nem mandava os restos da sua cozinha para ela. Não tinham homem dentro de casa (para prover sua manutenção) mas iam passando. A rica um dia ficou na janela para ver como elas vivam sem lhe pedir nada. Viu a moça varrer o terreiro, limpar a choupana, lavar a roupa e sair para o rio. Viu ela voltar com os *orobo*. Foi lá no fundo do quintal, trepou no muro e viu o pé de *orobo*. Aí a maiorá disse ia acabar com aquilo. Mandou chamar a moça pobre no palácio. Perguntou: “como é que você vive? Não tem marido. Que é que faz?”. Aí moça disse “eu sou *omorisha*”. Ela perguntou: “Adora seus santos? Como pode dar obrigação?”. A moça disse: “Trago *orobo*”. Ela perguntou: “É com isso que se alimenta?”. A moça respondeu É. Quando a moça pobre saiu ela disse: “Você vai ver si tira mais *orobo*...”. No dia seguinte bem cedinho a moça rica foi lá e tirou todos os *orobo* naquela ganância e encheu uma lata. Carregou a lata e jogou tudo em cima dos santos dela. Quando a moça pobre foi lá, não encontrou mais *orobo*. Olhou no rio assim desconsolada e viu

que tinha um só lá na ponta de um galho. Subiu no pé de *orobo* e quando depois de muito trabalho já ia pegando nele, ele caiu no rio. Ficou dentro d'água subindo e descendo assim. Aí ela disse: “Orobomin, o senhor caiu dentro d'água e era para eu dar aos meus santos”. Mas o *orobo* continuou dançando na água e se afastando com a correnteza. Ela corria atrás, pela beira do rio, cantando:

Orobomin-sho-sha

Emin-kodan-kodan

Sho-sha

Orobomin-sho-sha

(*orobo* venha onde estou; tenha compaixão de mim). Quanto mais ela cantava, mais ele saltava na água e ia dando aquelas carreirinhas para adiante, na correnteza. E ela atrás e cantando... Estava descalça, com roupa de casa, os cabelos soltos. Foi quando o *orobo* chegou num peral (redemoinho) e ela vendo que ele ia embora mesmo ajoelhou-se e tornou a cantar.

Estava nessa agonia que quando ela viu foi aquela voz dizer: “Que está fazendo aí, minha filha?” Era um velho, verdadeiro *abukê-koaja* (decrépito, fraco). Pediu que levasse ele em casa e ela se pôs a ajudar o velho e se esqueceu do *orobo*. Foi levando ele, o velho se fazendo de mais bambo do que era e de mais pesado. E ela com toda a paciência, ajudando o velho, até que chegaram na casa dele. Era uma casa toda suja, levada-da-breca. Botou o velho na cama. Tinha uma galinha branca, “Meu velho está com fome?” – perguntou. Varreu a casa toda e procurou comida, mas só achou arroz e cebola. Pegou a galinha e matou. Procurou sal ... não tinha. Aí ela pensou – “ele é velho, come assim mesmo”. Desfiou o peito da galinha e foi dando a ele para comer. O velho aí fazia a boca mais mole. A baba escorria assim pela boca e ela enxugava e ia dando a ele de comer. Ele comeu o arroz e parte da galinha. Ele já tinha mandado ela botar sua touca assim num banco, para poder comer. Depois de comer ele se pôs a gemer. Ela estava terminado de arrumar a casa e lavar as coisas. Veiu ver o que era. O velho então levantou a perna e mostrou uma ferida assim ... Ensinou que ela tirasse pimenta e fizesse uma cataplasma. Mas teve pena e só fez mesmo uma lavagem da ferida. Viu uma bola branca assim num canto ... *efun!* (exclama o informante à moda de comentário lateral) e pensou: “deve ser secativo”. Botou em cima da ferida e o velho perguntou – “Cadê a pimenta?” Ela disse: “Já botei” ... e depois contou a sua história. Quando ela findou o velho disse todo dengoso que levantasse ele. Ela levantou o velho, calçando-lhe as costas com travesseiros. Depois ele disse: “Bote a touca na minha cabeça ...” quando ela levantou a touca era uma lapa assim de *orobo*.

A moça ficou muito contente e o velho lhe disse que ao sair da sua casa voltasse pelo mesmo caminho. Disse: “Você vai ver três cabaços no rio. Não ligue. Siga seu caminho.

Encontrará outro que vem para a beira do rio. Pegue ele e abra ali mesmo, mas não olhe para trás. Mais adiante encontrará três cabaços tritando como os primeiros – caminhe, caminhe, caminhe! Não ligue esses. Mais adiante encontrará dois que vêm para a beira do rio. Pegue eles e abra, mas não olhe para trás. Perto já do pé de *orobo* encontrará também três cabaços gritando - caminhe! caminhe! caminhe! Deixe eles. Depois encontrará três outros que vêm para a beira do rio. Pegue eles e só abra em casa. Depois disso ele despediu a moça dizendo: Que deus lhe acompanhe! No mundo poucos se encontram com sua paciência!” Quando a moça deu por ela o velho tinha desaparecido. Ela saiu e encontrou os três cabaços gritando – caminhe! caminhe! caminhe! Disse - Sai-te! e continuou o caminho. Depois encontrou um só. Pegou ele, quebrou e não olhou para trás. Era uma riqueza que saiu acompanhando ela ... Encontrou os três gritando de novo. Nada. Nem ligou. Encontro os dois, pegou e quebrou. Sairam carruagens, criados, vestidos, tudo o que havia de bom e foram acompanhando ela, sem ela ver. Encontrou os três gritando, mas não pegou. No fim, apareceram os três que vinham para a beira do rio. Ela pegou e levou para casa. Quebrou lá dentro de casa e era dinheiro que quase afoga ela e a mãe. Pediu socorro ao velho e aquilo aplacou-se.

Os “babaquaras” aí disseram que não era dela aquilo tudo e sim da moça de junto. Foi à frente da moça rica e contou tudo, mas contou ao contrário. *Ejonile!* (diz como comentário lateral).

A moça rica não dormiu essa noite. De manhã foi pra beira do rio, pegou um *orobo* e jogou dentro d’água. Saiu atrás dele até chegar no peral. Aí veio o velho. Ela disse pra si mesma: Não gosto de velho Depois lembrou-se. Ah! É o velho da história! Pegou ele resmungando e quando o velho se fazia de mias mole ela se zangou com ele. Pegou de qualquer jeito e jogou na cama. Deu sobejo de água, fez a comida mal feita. Deu grito no velho e nem arrumou a casa dele. Quando o velho mostrou a ferida ela botou foi pimenta. O velho choramingou. Aí ela disse: “você ontem levou pimenta e não reclamou...” Quando chegou a hora de sair o velho disse tudo igual à outra, mas não disse – “a felicidade te acompanhe”...

Quando apareceram logo os três primeiros cabaços gritando – Caminhe! caminhe! caminhe! ela disse: esse velho que é me enganar...à outra ele não disse que deixasse esses ... Aí pegou os três e quebrou na beira do rio. Eram três “cão de rabo”. Pegou os outros três e era tudo que não prestava que saía também atrás dela, sem ela ver. Depois, ela pegou os três mais e levou para casa. Lá quando quebrou, saiu uma serpente devoradora que comeu ela e tudo e o palácio desabou.

“Não humilhes os outros para não seres humilhados” – diz o informante à guisa de conclusão.

