



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MULTI-INSTITUCIONAL EM DIFUSÃO DO
CONHECIMENTO**

LEONOR FRANCO DE ARAUJO

SISTEMA FILOSÓFICO DE IFÁ

SALVADOR

Setembro/2023

LEONOR FRANCO DE ARAUJO

SISTEMA FILOSÓFICO DE IFÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multi-Institucional em Difusão do Conhecimento, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Difusão do Conhecimento.

Áreas de Concentração: Modelagem da Geração e Difusão do Conhecimento.

Linha 3: Cultura e Conhecimento, Transversalidade, interseccionalidade e (in)formação.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira

SALVADOR

Setembro/2023

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Araújo, Leonor Franco de.

Sistema filosófico de Ifá [recurso eletrônico] / Leonor Franco de Araújo. -
Dados eletrônicos. - 2023.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira.

Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) - Programa de Pós-Graduação
Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, Salvador, 2023.

Disponível em formato digital.

Modo de acesso: <https://repositorio.ufba.br/>

1. Ifá (Religião) - Filosofia. 2. Filosofia africana. 3. Filosofia Yorubá. 4.
Candomblé. I. Oliveira, Eduardo David de. II. Programa de Pós-Graduação em
Multi-institucional em Difusão do Conhecimento. III. Título.

CDD 299.68 - 23. ed.

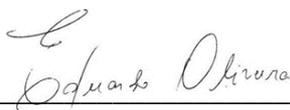
LEONOR FRANCO DE ARAUJO

SISTEMA FILOSÓFICO DE IFÁ

Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Difusão de Conhecimento, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora.

Salvador, 29 de setembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira (orientador)
Universidade Federal da Bahia

Documento assinado digitalmente



DEJAIR DIONISIO

Data: 21/10/2023 16:44:32-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Dejaire Dionisio
Universidade Estadual do Centro-Oeste

Documento assinado digitalmente



LUIZ RUFINO RODRIGUES JUNIOR

Data: 18/10/2023 19:48:59-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Luiz Rufino
Universidade do Estado do Rio de Janeiro



Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos
Universidade Federal da Bahia

Documento assinado digitalmente



DANTE AUGUSTO GALEFFI

Data: 18/10/2023 18:21:17-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi
Universidade Federal da Bahia

SALVADOR

Setembro/2023

Minhas reverências e gratidão

KO SI OBA KAN AFI OLORUN

(Não existe rei maior que Olorun – evocação Iorubá)

Ifá, Oxalá, Sangó, Exu, Orunmilá, Oyá, Odé, Yemonja, Oxum.

Ao meu eterno GRIÔ Hegner Araujo.

Ao meu colo e coração ancestral Maria Amância Franco de Araujo.

As minhas companheiras de vida Mariana de Araujo Santanna e Alice de Araujo

Fernandes, filhas amadas.

A minha continuidade mais que amada Davi de Araujo Santanna.

Ao meu filho conquistado Adherbal Borges Junior que enche nossas vidas de silêncios
carinhosos.

AGRADECIMENTOS

Eu tenho a benção de ter me tornado uma pessoa grata desde minha iniciação há oito anos. Por isso agradeço primeiro aos Orixás que tem me guiado e sustentado.

Ao meu Babalorixá Adailton de Ogun, que tem sido minha fortaleza, meu exemplo de Iwá Pelé. A minha Iyalaxé e madrinha Ivete Moreira (in memória e sempre presente), meu colo, meu coração, minha amorosidade. A Iyakekere Doya Moreira, meu Pai Axogum Aderbal Moreira, meu padrinho Babá Otunile Noan, minha família que Olodumare me permitiu ter nessa existência. Asogbá Gelson que me abraça e me ensina amor por Orixá sempre. A toda minha Egbe. Um afeto especial pelo meu irmão Dofono de Sangó, Marcos Serra, que Exu colocou no caminho que me levaria ao Ilê Omiojuarô. Um cheiro gostoso e um abraço carinhoso para minhas irmãs Ekedis.

A minha família sanguínea, os Araujos, que tem acompanhado minha saga e torcem para um desfecho feliz e promissor.

Agradeço os caminhos que me levaram a Salvador desejando saúde ao Babalaô Marcio Ogbeate Ifairawo.

Que seria de mim sem aqueles que me amaram e acolheram em Soterópolis: a minha irmã, amiga, conselheira, companheira, orientadora Tanira Fontoura, que assim como Yemanjá me amou sem precedentes e me levou para a adoção no Gantois (Benção Mãe Carmem e Mãe Ângela); Manoel Alves (Dhu Maradon), o encontro amoroso com minha ancestralidade nos caminhos da Mesopotâmia ao Egito, caminhos esses que fizemos em mil descobertas de uma Salvador que só nos conhecemos; Rejane Souza Costa Matos, minha irmã da luta, da militância, das africanidades e brasilidades, nas alegrias de nosso saboroso encontro; Ana Martins Gualberto, minha irmã, meu primeiro pouso, a força e a beleza estonteante e ética de Oxum que mostrou a mim e a Alice como viver na diversidade; Ivana e Dona Ivone, que nos abriram sua casa para vivermos o aconchego da baianidade que vive no Candéal; Déa Marcia, cuja serenidade e tranquilidade dizia sempre que estava ali pro que der e vier; Luiz Carlos Ferreira dos Santos, essa energia poderosa e continental como a imensidão de Oxalá, prestativo, aconchegante, de uma generosidade sem igual; Eliana Falayó, minha irmã dourada, que foi só riqueza de amor e fraternidade em minhas estadas junto a família do Ilê Agboulá; aos amigos que fiz no CEN (Coletivo de Entidades Negras), na Comissão de Terreiros tombados da Bahia, e em todos os recantos de Salvador.

Ao meu primo-irmão Ricardo Silva Araujo, um coração e uma mente afiada sempre presente na minha vida, que traduziu a maior parte das obras em inglês aqui utilizadas. Gratidão eterna.

A minha turma do Doutorado, com a qual aprendi mais da vida do que da academia. Com os amigos que construí no DMMDC: Ivna Herbênia Silva Souza, que chegou devagarinho e de repente estava instalada de camarote na minha vida, minha companhia cotidiana (adoro ouvir o Oh LÉOOOO), minha comadre (sem que tenhamos batizado ninguém (risos)), minha irmã-amiga-confidente, minha cronista do sul da Bahia, minha amada; O grupo Iaia e Ioio: Julia, Eneida, Catarina e meus queridos professores que viraram amigos Hernane e Chico, toda sexta sinto o gosto e a saudade de nossos almoços regados a risadas e muito afeto e amorosidade, juntos sempre. O grupo Africanidades coordenado pelo meu salve, salve, amado Orientador Eduardo David de Oliveira, gratidão a todes pelas trocas generosas e energéticas.

Meu orientador é um homem especial, filho de Oxalá, iniciado a Orunmilá, um sorriso que ganha todos os afetos. Pesquisador competente, militante aguerrido no combate ao racismo, ser humano rico de ofertas e braços para o acolhimento. Estivemos em muitos lugares comuns, mas nosso encontro se deu sob as graças de Orunmilá, e eu sou só gratidão por essa benção. Aboru, Aboye, Abosheshe meu Babalaô preferido.

Meu maior carinho para meu amigo, meu ouvinte, meu professor, meu co-orientador Dejair Dionísio, Babalao Aikulola Esuynka OgunKola Òsúnlaíó, filho de Exu, que nas horas mais críticas manda aquele “como vc está?”, e eu sinto como se um balsamo benigno me invadisse.

As minhas meninas (filhotas) que me acompanham diariamente e me dizem sempre que estão loucas para ver a tese, Paula, Amanda, Jacqueline e Ana Sofia. Ao meu amado amigo sempre presente, Duy Machado.

Meu agradecimento muito carinhoso ao Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo, cujos professores assumiram minhas atividades para que eu pudesse fazer meu doutorado.

Dizer a Henrique Ildefonso que ele foi meu incentivo, minha cobrança, minha fortaleza, meu afeto e aconchego nesses tempos que me desanimei e achei que não iria conseguir, gratidão meu amado.

Essa tese foi construída coletivamente com Babalaôs, Babalorixás, Iyalorixás, famílias, amigos, que se dispuseram a me oferecer conhecimentos, sabedorias, vivências, e que tiveram comigo amorosidade, paciência, acolhimento, Axé. Por tudo isso ela é pra todes, para nosso

povo, nossas comunidades, nossas famílias de matrizes africanas, e o meu desejo é que ela possa nos ajudar a construir e re-construir caminhos que nos honre com o bem viver.

“Aquilo que eu falo, eu aprendi dos meus avós, que por sua vez aprenderam dos seus avós, que por sua vez aprenderam dos seus avós e que se eu estiver errado que cortem minha cabeça”

(falam os Griôs Africanos quando multiplicam sua sabedoria na Difusão do Conhecimento).

RESUMO

Esta tese tem como propósito pensar Ifá como um sistema filosófico, como aquele que mantém, preserva e cria um conjunto de saberes e práticas do povo yorubá, que concorre para a manutenção do equilíbrio, fundamental para o bem viver dos povos de matrizes africanas. Ifá é um sistema filosófico *strito sensu*, ou seja, enseja um conjunto de axiomas, conceitos e metodologias rigorosos, competentes para dialogar com a tradição filosófica mundial, apresentando uma face pública, semiótica, multirreferencial, complexa e polilógica, e, ao mesmo tempo, é um sistema específico, nascido da cultura yorubá, capaz de tratar dos grandes temas filosóficos como: a vida, a morte, a origem, o destino, o poder, a justiça, o mal, a felicidade, a existência (Iwá), a partir de uma mesma estrutura narrativa - o corpus sagrado de Ifá, preservado na tradição oral dos yorubanos, e hoje escrito em diferentes documentos produzidos por estudiosos da área. É um sistema filosófico tomado como um corpo de sabedoria ancestral, paradigma cognitivo anterior a antiguidade clássica greco-romana, que reúne e organiza os conhecimentos tradicionais iorubás, ressignificada e reificada na Diáspora Africana, onde promove uma visão de existência que rompe com a “universalidade científica” da civilização ocidental e urde novas maneiras diversas de combatermos o Racismo e o genocídio epistêmico, memorial, simbólico e físico do povo negro fora da África e, principalmente, nas Américas. As leituras, consultas, diálogos, análises e interpretações do seu Corpus Literário devem concorrer para a nossa melhor capacitação frente aos desafios cotidianos do Racismo. A filosofia de Ifá é produção de sentido para nossas vidas, é o restaurar cotidiano de nosso equilíbrio e preservação, de nossa força/energia vital, de nosso Axé pela (re)infusão/(re)construção/(re)expansão do Iwá Pelé no seio de nossas comunidades. Filosofia para nós é pensar e sentir o viver, aquele que está entrelaçado com nossa ancestralidade, aquele que é todo o tempo o tempo todo; o viver que confia no conhecimento de Orunmilá e jamais desonra as orientações de Ifá. É uma filosofia que está intrinsecamente urdida pela cosmogonia yorubá, pelos nossos saberes ancestrais afroameríndios, por nossas reflexões cotidianas do terreiro onde o que parece simples é de uma sofisticação ímpar na experiência vivida do aprendizado milenar. Diversas metodologias e métodos plurais foram utilizados no diálogo teórico multirreferencial, polissêmico, e polilógico, com a referência básica e fundante da Filosofia Africana, incluindo uma vasta intelectualidade que realiza suas pesquisas a partir de estudos africanos a qual se propõe novas formas de articular o conhecimento e produzir mudanças positivas e afirmativas na vida cotidiana.

Palavras-chaves: Ifá; Sistema Filosófico de Ifá; Filosofia Africana; Matrizes africanas; Cultura Yoruba; Candomblé; Culto de Ifá.

ABSTRACT

This thesis aims to think of Ifá as a philosophical system, as one that maintains, preserves, and creates a set of knowledge and practices of the Yoruba people, which contributes to maintaining balance, fundamental for the well-being of people of African origin. Ifá is a strict sensu philosophical system, that is, it entails a set of rigorous axioms, concepts and methodologies, competent to dialogue with the world philosophical tradition, presenting a public, semiotic, multi-referential, complex and polylogical face, and, at the same time, it is a specific system, born from Yoruba culture, capable of dealing with major philosophical themes: life, death, origin, destiny, power, justice, evil, existence (Iwá), based on the same narrative structure - the sacred corpus of Ifá, preserved in oral tradition of the Yorubans, and today written in different documents produced by scholars in the area. It is a philosophical system taken as a body of ancestral wisdom, a cognitive paradigm prior to classical Greco-Roman antiquity, which brings together and organizes traditional Yoruba knowledge, resignified and reified in the African Diaspora, where it promotes a vision of existence that breaks with the “universality scientific” of Western civilization and creates diverse new ways to combat Racism and the epistemic, memorial, symbolic and physical genocide of black people outside Africa and, mainly, in the Americas. The readings, consultations, dialogues, analyzes and interpretations of your Literary Corpus must contribute to our better training in the face of the daily challenges of Racism. The philosophy of Ifá is the production of meaning for our lives, it is the daily restoration of our balance and preservation, of our vital strength/energy, of our Axé through the (re)infusion/(re)construction/(re)expansion of Iwá Pelé within our communities. Philosophy for us is thinking and feeling about living, the one that is intertwined with our ancestry, the one that is all the time all the time; living that trusts in the knowledge of Orunmilá and never dishonors the instructions of Ifá. It is a philosophy that is intrinsically woven by Yoruba cosmogony, by our Afro-Amerindian ancestral knowledge, by our daily reflections in the terreiro where what seems simple is of unique sophistication in the lived experience of ancient learning. Various methodologies and plural methods were used in the multi-referential, polysemic, and polylogical theoretical dialogue, with the basic and founding reference of African Philosophy, including a vast intellectuality that carries out its research based on African studies, where new ways of articulating knowledge are proposed. and produce positive and affirming changes in everyday life.

Keywords: Ifá; Ifá Philosophical System; African matrices; African Philosophical; Yoruba Culture; Candomblé; Ifá worship.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Representação gráfica dos 16 Odu principais	95
Figura 2: Representação do Odu Obara Meji no Opon Ifá.....	95
Figura 3: Representação do Odu Ogbe Ogundá (Ogbe Yono, Ogbe Oligún).....	96
Figura 4: Registro dos Odu em números do algarismo romano	97
Figura 5: Registro dos Odu em números do algarismo romano	98
Figura 6: Registro da representação numérica (algarismo romano) de cada Odu.....	99
Figura 7: Rede de Odu de Ifá.....	100
Figura 8: Mapa 1: As civilizações da Antiguidade	125
Figura 9: Mapa 2: Mesopotâmia e a expansão de seus impérios.	128
Figura 10: Instrumento geomântico, Egito ou Síria, 1241–42 CE (Muhammad ibn Khutlukh al Mawsuli).....	143
Figura 11: Representações das 16 figuras geomânticas'.....	144
Figura 12: Mapa 3: Rotas transaarianas e local de origem de seus principais produtos	147
Figura 13: Região da Iorubalandia	151
Figura 14: Mapa Português da Costa Ocidental da África no Século XVI.....	152
Figura 15: Escultura Ife	165
Figura 16: Mapa da Costa da Guiné no século XVII	174

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 IFÁ, OGBON, IMỌ ATI AWỌN IMỌRAN (IFÁ, SABEDORIA, CONHECIMENTO E CONCEITOS)	39
3 O SISTEMA IFÁ COMO SISTEMA ÌPILE AGBARI ÌMỌ: Ancestralidade, Complexidade, Poética, Sabedoria.....	75
4 ORUNMILA E EXU	104
5 CAMINHOS QUE LEVAM A IFÁ E A CONSTITUIÇÃO DE IFÁ COMO FILOSOFIA AFRICANA	123
6 IFÁ, CULTO DE IFÁ, BABALAÔS E AS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL	178
7 O SISTEMA FILOSÓFICO DE IFÁ E O COTIDIANO DE RESISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO DO POVO DAS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL	209
REFERENCIAS	220

1 INTRODUÇÃO

Oshé Turá (O que vem primeiro. Ashè To Iban Eshú. Maferefun Olofin)
Esse Odù fala da encarnação de Èsú – Òdàrà.

Eṣe: "O Segredo de Dar Ashè a Palavra aos Orixás." Quando Oshe Turá veio à Terra sob o comando de Olofin, viu que as pessoas estavam no mundo não sendo capazes de falar. Eledá vivia na sombra; Eu só vi e não podia falar, então Oshe Turá retornou a Olofin para informá-lo que os Orixás realizaram todas as cerimônias de adoração que ele havia comandado, mas que só falavam por Ifá e dilogun, como fornecido por Olofin, pois apenas a Eborá Eggun era quem falava e que Eledá Orisha não podia falar e por ele não estava certo, pois não era justo que Eledá fosse tão grande e poderoso e não tivesse o poder de falar. Olofin consultou Orunmila e perguntou a ele o que acontecia. Ele lhe disse: "Quando Iwon Boshenshe tinha visitado a terra ele tinha rejeitado a cabeça do mortal para falar." Em seguida, Olofin lhe disse: "Sim, nós respeitamos por você e seus filhos o juramento com Iwon Boshenshe, mas é necessário que Eledá possa falar. Mandarei Oshe Turá de volta à Terra, com essa missão; prepará-lo para que ele possa cumprir sua missão. Ifá fez Oshé Turá com etú, faca, erú, obi, kolá, oñí, ekú, eyá, aguadó, e outros ingredientes. Ele então explicou a Oshe Turá como usar o poder que ele tinha agora que era novo para ele. Dias se passaram e depois que Oshé Turá soube das funções de seu cargo, retornou à Terra. Ifá chamou todos os orixás e disse: "Você me conhece; Eu sou Oshe Turá, o dono do ashé em virtude de Olodumaré; Ele me chamou de Asheda; Sou eu quem dá a Eleguá o poder de falar." Todos estão presentes, exceto Olokún, Boromu, Bronsia, Orishaoko, Obba, Osain, Asao, que estão muito longe daqui e não conseguiram chegar lá. Eles aceitaram que tudo isso fosse preparado sem suas presenças, alinharam-nos, e disseram, e.e. lenú. Então ele pegou a faca e marcou uma cruz ou lenú para eles, e colocou ashé sobre ela e disse, "tranchen". Ele pegou o eru e tocou cada um com o teeke de seu atiki para guardar como lembrança desta cerimônia. Desde então, Eledá, com o nome de Ashedá Orisha, tem sido habilitada a falar como um orixá para cada ser humano, de modo que todos os orixás, exceto Orunmila, descem à cabeça do mortal e aqueles que não compareceram à cerimônia que foi feita sob o comando de Olofin Oshei Turá. Orunmilá não o faz por causa do juramento de Iwon Boshenshe, pois os juramentos de Ifá nunca quebram na Terra. Toto Iban Eshú. Maferefun Oshé Turá attí Olofin. EPEGA. O Corpus Sagrado de Ifá.

Que Exu¹ com seu Axé me guie pelos caminhos da sabedoria e bem viver. Que Orunmila me permita beber de sua sabedoria. Que ambos façam com que a palavra sagrada proferida seja viva em minha existência. Que eu assim honre minha ancestralidade. (da autora)

IŠAAJU AYE (Em outra vida)

Semíramis voltava à Babilônia após extensa viagem a cidade de Nofe (Mênfis) no Egito para visitar seu Babalaô Dhu Maradon. O longo caminho de travessia entre o Egito e a Assíria lhe proporcionava a dádiva de refletir sobre suas escolhas. Dhu Maradon mais uma vez solicitou que ela permanecesse em terras de Kemet exercendo seu cargo de Apetebi junto a ele, além de

¹ “Exu é uma das divindades iorubás, considerada o olho que tudo vê, o mensageiro divino entre mundos e detentor do asê (poder divino) com o qual Olódumarè criou o universo e manteve as suas leis físicas” (Idowu, 1962, p. 19). Falaremos mais sobre Exu no capítulo 3 da tese. Nesta tese, usarei a grafia “abrasileirada” para Exu Laroyé.

cuidar do filho de ambos. Semíramis, no entanto, nunca tinha ficado longos períodos no palácio de Maradon em Nofe, muito menos o seguido em sua peregrinação pelo deserto comercializando produtos, como cabia a um importante chefe berbere. Ela tinha importantes afazeres na Babilônia, o início da construção dos magníficos jardins em honra as grandes mães e a manutenção do trono de seu filho estavam no seu Odu, Obará Meji². Era sua vida manter a salvo sua descendência para honrar sua ascendência.

Dhu Maradon apesar de possuir um harém, o que lhe permitia sua recente conversão ao Islã, tinha em Semíramis a mulher do seu destino, sua esposa em Ifá. Ele respeitava a autonomia de Semíramis na condução de sua vida pois isso a tornava a mulher admirável que era. Além disso o Babalaô sabia que a busca do equilíbrio da existência era a maior realização de Ifá e, portanto, deveria compreender os contínuos e descontínuos da vida. Algumas vezes ele tentou detê-la e trazê-la de volta com seu exército, mas Semíramis era exímia guerreira e impingia derrotas sucessivas aos seus homens. Isso não impedia que ela voltasse e o desafiasse novamente com nova partida. O filho estava sendo educado para ser herdeiro do pai e Babalaô de Ifá, tinha responsabilidades com sua extensa família e grande tribo que viviam sob as bênçãos de Orunmilá, sendo assim Semíramis achava justo que ele fosse criado na sua comunidade, pela sua família ancestral.

Longas eram as batalhas que teria que travar para equilibrar suas funções diversas de mãe, apetebi, rainha e mulher. Semíramis sabia que no seu caminho não havia espaço para desejos individuais, e que sua tranquilidade, alegria e prosperidade dependia da paciência e do entendimento que a responsabilidade com seu reino era a fonte da sua força e retidão. Só Ifá poderia saber se um dia ela viria para ficar definitivamente junto a seu Babalaô; mas o oráculo não determinaria seu destino, ele lhe dava orientações para seu bem viver.

Essa é uma das mulheres da minha existência, dentro das lembranças da minha ancestralidade, revelada a mim em Salvador no ano de 2017. Quando sonhei e ouvi o nome de Semíramis e a reconheci como a história que era a minha. Ifá se assentou dentro de mim.³

² Ifá diz que para qualquer pessoa para quem esse Odu é revelado, exercerá uma grande influência no mundo. Ela viverá muito tempo.

³ Como historiadora que sou de formação acadêmica fui buscar referências ao nome Semíramis, que nunca tinha ouvido, e muitas foram as surpresas e certezas. Os acontecimentos principais dessa rainha poderosa estão aqui relatados. Nada é por acaso. O nome Dhu Maradon não é registrado na história oficial a qual temos acesso, mas ele vive em mim como Ogun.

Informações históricas sobre Semíramis, também conhecida como Sammu-Ramat⁴

Sammu-Ramat, também conhecida como Semíramis, foi uma rainha mitológica que, segundo as lendas gregas e persas, reinou sobre Pérsia, Assíria, Armênia, Arábia, Egito e toda a Ásia por mais de três décadas⁵. Foi fundadora da Babilônia e de seus jardins suspensos; e conta a lenda subiu ao céu transformada em pomba⁶. Como Sammu-Ramat era evidentemente uma princesa real da Babilônia, parece provável que seu casamento tenha sido arranjado com o propósito de legitimar a sucessão dos soberanos assírios ao trono babilônico. O princípio do "direito materno" sempre foi popular naqueles países onde a adoração da Grande Mãe foi perpetuada, se não oficializada de qualquer forma na religião doméstica.

Foi a única rainha da Assíria, sendo todos os outros governantes homens. Foi na época dos reinados de Shamshi-Adad V, seu esposo, filho do rei Salmanaser III e neto de Assurbanipal II (reinou entre 823-811 a.C.) e de Adad Nirari III ou Adadenirari (810-782 a.C.), seu filho, que ela se tornou tão famosa que sua memória persistiu por várias gerações, sendo considerada, pelos historiadores gregos, como filha de Derceto⁷, deusa dos pombos e peixes de Ascalão⁸, e cujo nome foi helenizado como Semíramis.

⁴ O texto produzido tem como principais referências: MACKENZIE, Donald A. The Age of Semiramis. In: MACKENZIE, Donald A. **Myths of Babylonia and Assyria**. Carolina do Sul, EUA: Createspace Independent Publishing Platform, [1915]. cap. XVIII. Disponível em: <https://www.sacred-texts.com/ane/mba/mba24.htm>. Acesso em: 14 set. 2019. O artigo escrito por Joshua J. Mark no endereço eletrônico da Ancient History Encyclopedia, publicado em 16 set. 2014. Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/743/sammu-ramat-and-semiramis-the-inspiration-and-the-/>. Acesso em: 14 set. 2019.

⁵ Esse período confunde-se com o reinado de seu esposo e filho. Diversos são os períodos e mitos envolvendo Semíramis pois ela foi imortalizada nas histórias de hebreus, gregos e assírios.

⁶ A cosmogonia e cosmologia da religião babilônica foram amplamente influenciadas pelos sumérios e assírios que eram politeístas e acreditavam em deuses que simbolizavam o Sol e os planetas. Por conta da religião, demonstravam conhecimento na astronomia. Na base religiosa, o deus Sol era representado como um soberano déspota e com uma vida farta. Na Babilônia existia uma grande quantidade de reis divinos, à frente dos quais estava Marduk. Samas, o deus Sol e da justiça, era o segundo mais importante e está representado no Código de Hamurabi; e Ishtar, a deusa do amor e da guerra. Cada deus principal tinha, em uma ou mais cidades da Babilônia, um grande templo, no qual diariamente se realizavam sacrifícios de animais, oferendas e libações. As crenças éticas e morais dos babilônios arrimavam-se na bondade e na verdade, na lei e na ordem, na justiça e na liberdade, na sabedoria e na aprendizagem, no valor e na lealdade. Os atos imorais ou pouco éticos eram considerados como uma ofensa aos deuses. Essas religiões dialogaram com a religião egípcia.

⁷ **Derceto**, também *Dérceto*, *Derketto* ou *Dérceitis*, dependendo dos autores consultados, é uma deusa da mitologia síria, que era representada na forma de um peixe com cabeça, braços e peito de mulher. Ela era casada com o deus Hadad. Sua filha Semíramis, seria rainha da Babilônia. Às vezes, era considerada a forma feminina de Dagom, que também aparecia nas iconografias como meio-peixe, embora sua parte humana, neste caso, fosse masculina. Pelo que sabemos, apenas esta deusa e Eurínome foram representadas pelos gregos, entre as deusas femininas, com a mesma constituição anfíbia.

⁸ Ascalão ou Ascalona é uma cidade do Distrito Sul de Israel, situada ao norte da Faixa de Gaza na costa mediterrânea, a 64 km ao sul de Tel-Aviv. Sua população era majoritariamente árabe, antes da Guerra árabe-israelense de 1948. O antigo porto marítimo de Ascalão remonta à Idade do Bronze. Ao longo de sua história, a cidade foi dominada por uma sucessão de povos, incluindo cananeus, filisteus, hurritas, assírios, egípcios, fenícios, persas, gregos, romanos, mulçumanos entre outros. No século VIII a.C. a cidade foi controlada pelos assírios e

Donald A. Mackenzie (1915) considera que ela era esposa de Samsiade e mãe de Adadenirari, e que as inscrições que mencionam Semíramis como esposa do rei tinham um significado mitológico, como sacerdotes supremos do culto da Grande Mãe⁹. Ainda de acordo com Mackenzie, a Rainha Sammu-Ramat está associada a inovações sociais e religiosas. Ela foi a primeira, e, de fato, a única dama real assíria, a ser referida em igualdade de condições com seu Rei nos documentos oficiais. O deus Nabu¹⁰, é a divindade conhecida por ser a protetora da "vida de Adadenirari, rei da terra de Ashur, seu senhor, e da vida de Sammu-Ramat, ela do palácio, sua senhora". Adadenirari tinha reivindicações legítimas ao trono da Babilônia por ser herdeiro de seus reis, através da sua mãe, descendente de Bel-kap-kapu, antigo rei da Babilônia e bisavô de Hamurabi.

Mackenzie (1915), baseando-se em Heródoto, diz que Semíramis ocupou o trono por cinco gerações “[...] Ela levantou aterros na planície perto da Babilônia, para controlar o rio (Eufrates), que, até então, costumava transbordar e inundar todo o país.” Associa a famosa da rainha às "obras poderosas na Ásia", afirmando que ela foi reputada por alguns como a construtora do antigo templo de Afrodite no Líbano, embora outros o creditaram a Cinyras ou Deukalion. Vários lugares levam seu nome e, de acordo com a antiga tradição armênia, ela foi a fundadora de Van que anteriormente era chamado de Shamiramagerd. Muitas das grandes obras no vale Tigre-Eufrates foram creditadas à lendária rainha da Babilônia e Assíria.

As expedições militares de Semíramis são relatadas com sucesso, exceto sua invasão da Índia. Ela deve ter sido derrotada no Punjab. Alguns relatos dizem que depois de sofrer este desastre, ela morreu ou abdicou do trono em favor de seu filho. Apropriada pelos cristãos, após sua morte, ela foi adorada como uma deusa pomba como "Nossa Senhora das Árvores e Pombas" em Chipre, cujo santuário no velho Paphos foi fundado, diz Heródoto, por colonos fínicos de Ascalona. Peixes e pombas eram sagrados para Derceto (Attar), a deusa em forma de sereia.

Ela foi poderosa o suficiente para ter seu próprio obelisco inscrito e colocado em destaque na cidade de Ashur. Diz a inscrição da Estela: “Estela da Sammu-Ramat, rainha de

posteriormente pelos egípcios. Já em 604 a.C. a Ascalão foi destruída por Nabucodonosor II, sendo reconstruída oitenta anos depois. Durante o período persa, a cidade pertenceu aos fenícios.

⁹O termo refere-se ao culto de divindades feminina e seu culto remonta ao início da história humana, como pode ser observado nas retratações de Vênus da Pré-história. O culto à deusa ou deusa mãe foi observado inicialmente na Pré-história (Paleolítico e Neolítico). O culto da Grande Mãe foi a religião popular dos povos indígenas do oeste da Ásia, incluindo partes da Ásia Menor, Egito e sul e oeste da Europa.

¹⁰Nabu é uma divindade da mitologia suméria. O destaque dado a Nabu, o deus de Borsippa, durante o reinado de Adad-nirari III é altamente significativo. Ele aparece em seu caráter posterior como um deus da cultura e da sabedoria, o patrono dos escribas e artistas, e o sábio conselheiro das divindades. Ele simbolizou a vida intelectual do reino do sul, que estava mais intimamente associada à ética religiosa do que a da Assíria amante da guerra. É o filho de Marduk e casado com Tashmetum. É mencionado na Bíblia como Nebo.

Shamshi-Adad, rei do universo, o rei da Assíria, Mãe de Adad Nirari, Rei do Universo, o rei da Assíria, nora de Salmanasar, rei das quatro regiões do mundo”.

Ohun ti a ranti wa laaye (Aquila que lembramos permanece vivo).

Falar de minha ancestral Semíramis é dar Axé a história da minha existência. Acreditamos que voltamos a vida na mesma família, uma família extensa, uma comunidade de vida como estabelece as matrizes africanas. Eu sou porque me construo e me reconheço na minha comunidade, na minha família ancestral.

Minha vontade de trilhar novos conhecimentos, a sabedoria que vislumbrava em Ifá e a importância que assumia o merindinlogun (jogo de búzios) nas vidas dos iniciados no Candomblé me levaram a construir um projeto inicial para o Programa de Pós-graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC/UFBA) com o tema “Ancestralidade, religião Iorubá e sistemas divinatórios: produção, organização e socialização dos conhecimentos nos jogos de búzios¹¹ e no oráculo de Ifá”, tema totalmente novo na minha vida de estudos, já que me dediquei a estudar história agrária brasileira (economia de subsistência), quilombos, educação étnico-racial, História da África e do Espírito Santo e educação ambiental crítica.

Aprendemos que nada na vida é por acaso e junto a tudo isso um encontro cheio de Axé com um Awo, sacerdote iniciado no culto de Ifá, e hoje Babalaô Marcio Ogbeate¹² Ifairawo (Marcio Alexandre Martins Gualberto), da Rama Afro-cubana¹³, me apresentou Ifá de forma muito amorosa e instigante, e foi uma das importantes motivações para que eu escolhesse o doutorado na UFBA.

A escolha do doutorado deveu-se principalmente a compreensão de que a concepção multirreferencial, polissêmica, poliológica e pluridimensional da Análise Cognitiva, proposta pelo programa, me permitiria realizar uma construção comunitária de conhecimentos, um diálogo com referências que rompesse com a universalização eurocêntrica, realizada com diferentes indivíduos, teorias, metodologias e comunidades tradicionais de Matrizes Africanas, visibilizando e (re)significando

[...] sistemas de estruturação do conhecimento e suas respectivas linguagens, arquiteturas conceituais, tecnologias e atividades específicas, com o propósito de tornar em especificidades em lastros de compreensão mais ampla deste mesmo conhecimento, com o compromisso de traduzi-lo, (re)construí-lo e difundi-lo segundo

¹¹ O jogo de Búzios, como o conhecemos no Brasil, é um oráculo utilizado pelos Candomblés. É regido por Exu, contém 16 Odu e é lido por Iyalorixas e Babalorixas.

¹² Odu que fala de potencial criativo em viagens e esforços que estão por vir.

¹³ Afilhado de Oluô Evandro Luiz de Carvalho (Otura Airá) do Ilê Ifá Ni L’Orun.

perspectivas abertas ao diálogo e à interação entre comunidades vinculadas a esses diferentes sistemas [...] (Burnham, 2012, p. 53).

Com o avanço de conhecimentos sobre o Sistema Ifá, na humilde busca pela sua imensidão de saberes (tarefa, honra e prazer para toda uma vida), caminhei no sentido de colocar em diálogo mais amplo a sabedoria contida em Ifá com a sabedoria contida no Candomblé, sempre pedindo agô a Orunmilá pois não sou iniciada no Culto de Ifá.

Aqui faço uma breve explicação para o melhor entendimento dos leitores sobre o que vamos falar nesse texto da tese, para auxiliar nos primeiros entendimentos.

Primeiro dizer que o principal material (documento primário) de referência escrito dessa pesquisa é o “Corpus Literário de Ifá”¹⁴, que é descrito em diversas publicações, principalmente estrangeiras, e nem sempre com essa titulação. O corpus literário de Ifá consiste em 256 partes (odus¹⁵) subdivididos em versos chamados Eşe¹⁶, não havendo número exato desses porque eles estão constantemente sendo atualizados nas leituras de seus signos, seus Odus, aumentando constantemente. É um texto repleto de significações, pois tem a pretensão de reunir Itãs¹⁷ (narrativas, relatos, depoimentos), orikis (rezas, homenagens e honras a Orixás e antepassados), ebós, ou seja, essas orientações vêm na forma de textos poéticos que necessitam da ajuda do Babalaô para que sejam entendidos, e se tornem sabedoria ancestral.

Nos textos de Ifá, uma variedade considerável de formas de linguagem se apresenta – há a linguagem narrativa direta, intervenções poéticas em que a metáfora e a alegoria tomam as rédeas, bem como momentos matemáticos, de listagens, no caso, as listas de itens necessários para o nosso ritual sagrado de agradecimento (ebós). Nos poemas (Eşe), vemos uma série de histórias, com parábolas para as mais variadas situações e comportamentos, tendo como

¹⁴ Recebemos diversos textos e traduzimos o texto de Solagbade Poopola para consulta mais cotidiana.

¹⁵ Odus são os “pilares sobre os quais se ergue a monumental cultura denominada Ifá. [...] mais que um signo, cada odu é a expressão de uma energia de grande intensidade” (Lopes, 2020, p. 85).

¹⁶ Os Eşe, que são considerados uma das partes mais importantes da divinação de Ifá, são cantados por esses sacerdotes em linguagem poética. Esses versos refletem a história, a linguagem, as crenças, a visão de mundo dos iorubás e as questões sociais contemporâneas. “Agora devemos prestar atenção à segunda categoria do corpo literário de Ifa, o eşe ifa. Como já indicamos cada Odu inclui um número especificado de eşe. Embora os Odu sejam importantes para os propósitos da adivinhação de Ifa, os eşe constituem o corpo central das canções do corpo literário de Ifa. Ao mesmo tempo, esses são muito importantes para fins de adivinhação de IFA porque os anúncios e previsões do sacerdote de IFA baseiam-se no conteúdo desses eşe ifa, a parte central e mais importante do sistema divinatório da Ifa. Eşe eşe tem uma maneira em que a poesia predomina. Os poemas de eşe ifa têm tamanhos diferentes alguns são pequenos e consistem apenas de quatro versos, enquanto outros atingem seiscentos versos. Os extensos poemas de Ifa, que são tão apreciados pelos sacerdotes, são chamados de ifa nlaanla. O eşe ifa curto ou longo, usa recursos poéticos muito interessantes, por exemplo, personificação, jogo de palavras e repetição” (Abimbola, 1969, p. 39).

¹⁷ “A palavra nagô itán designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itán àtowódówó, histórias de tempos imemorais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos babaláwo, sacerdotes do oráculo Ifá. Os itán-Ifá estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis “volumes” ou signos chamados Odù, divididos em “capítulos” denominados eşe” (Santos, 2017, p. 57).

personagens Orixás, antepassados, seres humanos, animais, vegetais, objetos inanimados. Essas histórias são do início dos tempos, da gênese, quando a humanidade se formou, e moldam até hoje nossas vidas. Na consulta ao oráculo de Ifá, os odus que aparecem trazem informações pessoais, falam muito do que aconteceu na vida do consulente e quais histórias e desafios, novos ou repetidos, devem ser tratados para obter o melhor resultado possível naquela situação. Existe a perspectiva que no instante que o odu surge em uma consulta de Ifá, o consulente está ligado a cada uma das pessoas que um dia retiraram aquele odu, incluindo aquela que o retirou por primeiro. A divinação de Ifá é dada pela sabedoria (por isso um Babalaô e uma Iyanifa estudam entre 10 e 30 anos para praticar a divinação), por estudos elaborados em temas como a linguística, a matemática, os costumes, por isso não se trabalha com a visão de destino, passa longe do fatalismo. Na base da ideia da consulta, bem como da prática de ações rituais que recolocam o equilíbrio na vida do consulente, está a noção de que se pode fazer algo para mudar uma situação, a ideia de que ela não é inevitável.

Os 256 Odu (“caminhos”¹⁸ de Ifá) formam “capítulos” no Corpus Literário (Sagrado) de Ifá, e aí se encontra o patrimônio cultural dos iorubas. Os Odu possuem uma hierarquia dada por 16 (MEJI/Olodu) principais e 240 (Omo Odus) resultantes da combinação dos 16 Meji. Existem diversas versões/traduições para o “Corpus Literário (Sagrado) de Ifá”, sendo os mais conhecidos citados nas referências bibliográficas dessa tese como Wande Abimbola, Willian Bascon, Solagbade Poopola, Mr. Cromwell Osamaro, Afolabi Epega, Philip Neimark, Adesoji Ademola, entre tantos. Essas várias versões são resultados de séculos de informações orais que atravessaram o Atlântico na Diáspora Negra, e cada uma delas busca apresentar a sabedoria de Olodumare (o Deus todo poderoso e único dos iorubas), reunida em Ifá, revelada por Orunmilá (Orixá da sabedoria), e concretizada na nossa vida por Exu.

O Culto de Ifá, assim como as religiões de matrizes africanas nas Américas (principalmente no Brasil e em Cuba), é um complexo religioso composto por *Ramas* (no Brasil denominadas Afro-cubanas, Nigerianas e Benin); uma prática ancestral espiritual e ética advinda do que denominamos “Religião Tradicional Africana”, ou seja, as tradições religiosas originárias da África (no Brasil com relevância para as áreas da África Ocidental, no Golfo do Benin e Camarões, Nigéria, Benin e Togo; e o território Bantu, hoje Angola e Congo).

O Culto de Ifá é específico para cultuar o Orixá Orunmilá, e realizar a iniciação para ele. Os Candomblés, a Regla de Ocha cubana, e as demais religiões das matrizes africanas na Diáspora não iniciam e nem cultuam Orunmilá como os outros Orixás. O Culto de Ifá está

¹⁸ São diversas as tentativas de definir Odu, gerando milhares de significados. Para nós, cada Odu é um filósofo que traz centenas de ensinamentos e, por isso, o Corpus de Ifá é infundável na sua sabedoria.

intrinsecamente ligado a divinação oracular, ao Oráculo de Ifá (nas formas de Opele - o rosário de Ifá, os Ikin – sementes, e Ibos, objetos, raízes, ossos que jogados possibilitam o desenho e a leitura dos Odus) que é consultado para todas as decisões e problemas importantes dos iorubas. Os Babalaôs – Pais do Segredo – e as Iyanifas, são homens e mulheres iniciados para Orunmilá e por ele, somente ele, autorizados a leitura do Oráculo, caracterizando uma leitura individual ou coletiva com prescrições de ebós.

Cada um dos 256 odus tem sua assinatura divinatória específica, que é determinada pelo Babalaô, na sua leitura a partir da “caída”¹⁹ das castanhas sagradas (as nozes da palma tem suas cascas cortadas ao meio) do rosário chamado Opelê Ifá e dos Ikin. O conhecimento do Babalaô não está escrito no papel (apesar de todas as modernidades oferecidas hoje, inclusive nas mídias), mas sim, na sua própria memória, assim como a sabedoria contida nos 256 Odùs, sendo seu aprendizado longo e constante.

[...] o babaláwo, assim como todas as outras classes de intelectuais *yorubanos* e africanos em geral, deve ser visto como dono de uma memória prodigiosa, bem como de uma técnica de preservar a memória, capacidade essa que alimenta por toda vida. Foi isso que fez com que outro pensador da África moderna, o senegalês Hampaté Bâ afirmasse *Na África, quando morre um velho, é como uma biblioteca que se perde em incêndio*. Se isso é verdade, para qualquer velho africano, torna-se mais verdade ainda no caso específico dos babaláwos *yorubanos* que, realmente, se vêem obrigados a decorar, durante seu longo aprendizado, diversos textos que abrangem mitos, lendas, cantigas, fórmulas de manipulação de plantas e outros produtos para fins farmacêuticos, além da história da fundação das principais instituições do povo *yorubano*. Por isso que Orúnmilá, o orixá inventor do sistema oracular de Ifá é conhecido e descrito como: “Akéré f’inú y’ògbòn, òpitàn Ifê”, o que quer dizer literalmente: *Dono da sabedoria, detentor-mor da história que escolheu como moradia a cidade de Ilé-Ifê* (Ayoh’Omidire, 2005, p.52-53).

A iniciação de homens e mulheres no Culto de Ifá se dá de forma diferente nas Ramas (Afro-cubana, Nigeriana, Benin) e no interior delas. Na maior parte das Ramas Afro-cubanas as mulheres não são autorizadas, e, portanto, não iniciadas, a fazer a leitura do Oráculo para consulentes, ou seja, não há a figura de Iyanifás, e sim das Apetebis²⁰. Temos muitas explicações e justificativas de ambos os lados, tanto para os que fazem como para os que não iniciam mulheres para o cargo máximo do culto. As pessoas que se detem nessa questão, e falam da impossibilidade das mulheres nessa posição, tem a preocupação de utilizar vários Odú (Irete-Meji, Odi-Meji, Osá-Meji, Irete-Ogbe, Irete-Owónrin, Oxe-Yeku) para demarcar que

¹⁹ A **caída** é a ação do lançamento feito pelo sacerdote do objeto divinatório. Da maneira como cair esses objetos, as castanhas por exemplo, para cima ou para baixo, uma leitura será feita e resultará no desenho (símbolo) de um Odu e assim sucessivamente.

²⁰ As Apetebis são consideradas esposas de Orunmilá; a esposa do Bábálawo também é uma Apetebi, tenha conhecimento ou não da filosofia de Ifá. A Apetebi cuida da Egbe, zela pelos assentamentos, pelos objetos usados pelos Babalaôs, pelas comidas oferecidas a Orunmilá e pelas oferendas oferecidas as diversas entidades da ritualística de Ifá, ou seja, sem elas o culto não pode ser feito (Martins, 2012, p.50).

essa não é uma questão de gênero, e sim de tradição religiosa fundamentada nos versos de Ifá. Ninguém poderá ser legitimamente considerado babalaô, mesmo tendo sido submetido integralmente ao processo iniciático se, ao fim deste processo, não for **simbolicamente** levado diante do **Igbadu**, e isso não seria permitido as mulheres. (Martins, 2016, p. 60, **grifo nosso**). Pelo outro lado, na defesa da iniciação das Iyanifas, também são utilizados Odú (algumas vezes até os mesmos citados acima) para dizer que a capacidade de uma mulher em aprender os ritos necessários à divinação podem a tornar uma Iyaninfa. As questões principais dessas posições diferenciadas estão ligadas ao acesso ao Igbadu²¹ (a cabaça da existência), a Orunmilá e ao culto das Geledes²², e/ou Iyami Oxorongá.

Não poderíamos aqui deixar de citar essa questão colocada ao Culto de Ifá, e que tem ganhado vulto com a expansão do Culto no Brasil, pelas questões de gênero que nos assolam. Considero que cada Egbe tem e honra suas tradições e hierarquias na ancestralidade africana, sendo assim, independente de títulos, as mulheres devem ser consideradas e honradas pois delas dependem o equilíbrio do Ayê.

Verger (1965) cita um verso Yorùbá:

O ni gbogbo ohun ti enia ba n se (Em tudo que fazemos)

Ti ko ba fi ti obinrin kun un (Se não garantimos o lugar da mulher)

O ni ko le seese... (Nada vai funcionar)

O ni ki won o maa fi iba fun obinrin (Devemos reconhecer o poder das mulheres)

O ni ti won ba ti fi iba fun obinrin (Quando reconhecermos o poder das mulheres)

Ile aye yio maa toro (O mundo vai ser pacífico).

²¹ No Igbadu (uma cuia com dois lados representando o Orun e o Ayê e que foi utilizada por Odudua na criação do Ayê) estão contidas **por representação** todas as energias do universo, os 16 Odu-Ifá principais e o axé de todos os Orixás. Desta forma, somente um grande sábio poderia ter livre acesso a tamanho poder, pessoas com alto grau de iniciação. Quatro pequenas cabaças contendo misteriosas substâncias estão dispostas dentro da grande cabaça do Igbadu, representando, cada uma, os quatro cantos do mundo (os quatro pontos cardeais); os quatro elementos, fogo, ar, água e terra; a cabaça contendo Efun (pó branco); a que contém osun (pó vermelho); a que contém o pó negro do carvão vegetal (substituído, em alguns casos pelo pó azul uáji), e, a que está cheia de terra/lama.

²² A palavra Gèlèdè designa ao mesmo tempo um orixá, uma corporação de seres espirituais, o conjunto dos ancestrais femininos da humanidade, o culto a estes ancestrais e sua instituição, Egbé Gèlèdè. Todos os ancestrais femininos, as Ìyagbà ou Ìyámi, têm sua instituição em sociedades como Egbé Eleye, Egbé Ògbóni e Egbé Gèlèdè, consideradas secretas pelo fato de os seus conhecimentos serem transmitidos apenas a iniciados. A Sociedade Geledé, integrada por homens e mulheres, cultua as Ìyagbà, também chamadas Iyami, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino. Tem por finalidade propiciar a expressão de poderes místicos femininos, favorecer a fertilidade e a fecundidade, reiterar normas sociais de conduta e atrair o axé. É dirigida pelas erelú, mulheres detentoras dos segredos e poderes de Iyami, cuja boa vontade deve ser cultivada por ser essencial à continuidade da vida e da sociedade. GELEDE. Disponível em: <https://oduduwa.com.br/?cont=templo-gelede>. Acesso em: 30 abr. 2020.

Cabe ressaltar que as questões de gênero são um desafio imposto à África pós colonização europeia, ou seja, elas não estão na gênese do Sistema Ifá e nem do culto a Orunmilá.

[...] O fato fundamental de que as relações sociais iorubás originárias são baseadas na senioridade [...] Concomitantemente, a tese do livro desafia a ideia de que a categorização de gênero é natural e universal à condição humana. Eu mostrei que gênero não é ontológico ao ethos iorubá, e assim, a presença de construções de gênero identificáveis na linguagem, na história, e nas instituições sociais, são, na melhor das hipóteses, evidências de mudanças sociais recentes, e, na pior das hipóteses, confirmação de uma imposição estrangeira. O ponto mais importante é que o sistema baseado na senioridade não chama a atenção para a anatomia ou genitália como os sistemas de gênero fazem. A senioridade privilegia as relações sociais ao invés do tipo de corpo. Portanto, um sistema baseado na senioridade é fluido e mais igualitário, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais nova, ou mais velha em interações, dependendo da situação. Senioridade, diferente de gênero, é relacional e fala ao ethos coletivo, ao invés da identidade individual. Desse modo, concluo que a atual suposição de gênero e o tendente domínio masculino na interpretação de instituições, práticas sociais e valores iorubás endógenos representam uma mudança epistemológica afastada do sistema baseado na senioridade (Oyèwùmí, 2018).²³

Seguindo ainda de braços dados com Oyèwùmí (2018) que argumenta que o gênero não tem sido uma categoria problematizada nos escritos acadêmicos sobre o papel das mulheres no Culto de Ifá, porque essa categoria é utilizada como algo dado, natural e que integra nosso conhecimento e cultura, defendo minha postura de não dialogar sobre esse desafio moderno colocado ao Culto, na premissa de um mundo essencialmente masculino, advindo do domínio do patriarcado. Ao mesmo tempo sei da necessidade do desenvolvimento, em outros lócus, desses estudos devido à presença incontestável do machismo nas relações atuais nos territórios de matrizes africanas, e espero que aqui encontremos alguns princípios para o combate a essa violência que assola as mulheres negras.

Nessa tese, nas abordagens filosóficas que segui, a equidade entre homens e mulheres é uma premissa básica para a manifestação da sabedoria de Ifá, e faz parte do conjunto de leituras críticas as traduções contemporâneas e questionamentos a utilização de conceitos eurocêntricos para explicar culturas não eurocêntricas²⁴. “Já que a sociedade iorubá primordial era baseada na senioridade e não em gênero, a questão da mulher é uma premissa inválida para iniciar a

²³Tradução realizada por Aline Matos da Rocha, como parte da dissertação de mestrado em Filosofia intitulada “A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault” defendida na Universidade Federal de Goiás, em 2018. Disponível em: <https://goo.gl/kE6MuQ>. Acesso em: 14 set. 2020.

²⁴ Um dos grandes desafios para estudiosos de África é a historiografia que temos acesso. É necessário extremo cuidado em identificar a autoria dos textos, onde e como foram produzidos. A questão dos conceitos é também um desafio constante no diálogo com a academia, porque os conceitos ocidentais/eurocêntricos na sua universalidade dicotômica não dão conta da diversidade cultural da vida africana. Seguimos no desafio de romper com os grilhões epistemológicos e (re)produzir conceitos que dialoguem com a diversidade.

análise de suas instituições sociais. É nítido que as instituições sociais evoluem, mas a pesquisa deve levar em conta a história” (Oyèwùmí, 2018).

Quando me refiro a Ifá como sistema filosófico, o faço porque o vejo como aquele que mantém, preserva e cria um conjunto de saberes e práticas, do povo iorubá, que resulta em sua visão de mundo. Ele trata dos grandes temas filosóficos: a vida, a morte, a origem, o destino, o poder, a justiça, o mal, a existência (Iwá), a partir de uma mesma estrutura narrativa - o corpus do Ifá, neste caso.

O objeto dessa tese é pensar o Sistema Ifá como um sistema filosófico, onde as leituras, consultas, diálogos, análises e interpretações do seu Corpus Literário devem concorrer para a nossa melhor capacitação frente aos desafios cotidianos do Racismo para que tenhamos uma experiência existencial em equilíbrio. A filosofia de Ifá é produção de sentido para nossas vidas, assim como o restaurar cotidiano de nosso equilíbrio e preservação, de nossa força/energia vital, de nosso Axé pela (re)infusão/(re)construção/(re)expansão do Iwá Pelé²⁵ no seio de nossas comunidades.

Ìwà, ìwà là ñ wá o Ìwà,
 Irẹ gbogbo tá a ní
 Tá à níwà
 Irẹ oníre ni
 Ìwà, iwà l'á ñ wá o Ìwà.
 Ìwà, Ìwà é o que buscamos,

Todas as coisas boas da vida que alguém tem,
 Se ele não tem caráter apropriado
 Elas pertencem a outra pessoa
 Ìwà, ìwà, é o que buscamos (Abimbola, 1975, p. 397-399).

O conhecimento de Ifá foi preservado dentro das comunidades iorubanas e tem sido transmitido entre os sacerdotes de Ifá na África e na Diáspora Negra²⁶. Sob a influência colonial e pressões religiosas externas, crenças e práticas tradicionais foram objeto de crescente intolerância, não sendo diferente com Ifá. Os sacerdotes de Ifá, a maioria dos quais são anciãos em África (cenário que vem se modificando nos últimos 10 anos), têm meios muito modestos

²⁵ Consideramos que nossa vivência está alicerçada em conceitos/ferramentas/tecnologias que concorrem para o nosso Bem-Viver, nosso pertencimento e sentido coletivo, e entre esses os principais são Ancestralidade, Equilíbrio, Paciência, Iwá Pelé (Bom caráter), Iwá Rere (Boa ética).

²⁶ Tomaremos aqui o conceito de Diáspora Negra, reconhecendo-a como uma ocorrência dramática e histórica para os africanos, mas que nos proporcionou milhares de perspectivas de enfrentamento à escravidão, tendo referência autores como Roger Bastide, Paul Gilroy, Boaventura Santos, Stuart Hall, Kabenguele Munanga, Eduardo Oliveira, entre outros. Vivemos a ancestralidade da Diáspora Negra, a reinvenção e ressignificação de nossas matrizes africanas, para enfrentarmos nossa exclusão e genocídio. Nunca como vítimas e muito menos carrascos.

de manter a tradição e transmitir seus conhecimentos complexos, e temem pela sua sucessão em África e em outros lugares. No Brasil e em Cuba temos testemunhado um renascimento de Ifá nos últimos 15 anos, mas falaremos disso no capítulo 4 desta tese.

[...] Ainda assim, africanos e africanas souberam trazer para cá aquilo que era inerente à sua prática social, cotidiana e, ao mesmo tempo, estrutural. Trouxeram para cá uma África comunitária! Uma prática social comunitária baseada na oralidade, na importância da palavra, na comunicação, nas relações, articuladas sempre em rituais sociais, religiosos, sempre coletivos, que atualizaram o conhecimento dos antepassados para responder aos desafios da sua contemporaneidade, ou seja, da sua realidade imediata. [...] (Oliveira, 2020, p.5).

A lista da UNESCO que escolhe os Patrimônios Imateriais da Humanidade proclamou em 2005 e inscreveu em 2008 o Sistema Divinatório de Ifá (UNESCO, 2006). O Regulamento da Declaração dos patrimônios da UNESCO tem seis requisitos obrigatórios a saber: valor excepcional como obras-primas do gênio criativo humano; fazer parte da tradição cultural ou história cultural da região em questão; ser uma ação que afirma a identidade cultural da comunidade em questão; possuir excelência na aplicação de habilidades e qualidades técnicas; constituir testemunho único de uma tradição cultural viva; estar ameaçado de desaparecimento por falta de meios de salvaguarda ou por processos acelerados de transformação.

Segundo ainda a UNESCO (2006) o sistema de adivinhação, para nós divinação, de Ifá usa um grande corpo de textos e fórmulas matemáticas e é praticado em comunidades iorubás e na diáspora africana das Américas e no Caribe. O Sistema Ifá refere-se ao caráter mítico envolvendo Ifá e Orunmila, que os yorubás consideram como a divindade da sabedoria e do desenvolvimento intelectual. Ao contrário de outras formas de adivinhação na região que recorrem a um meio espiritual (possessão), a adivinhação em Ifá não depende dos poderes proféticos de uma pessoa, mas de um sistema de desenhos que são interpretados por um sacerdote, o Babalaô, literalmente "o pai do segredo". O sistema de adivinhação de Ifá é aplicado sempre que uma decisão individual ou coletiva importante deve ser tomada.

Esse reconhecimento de Ifá pela UNESCO deveria bastar para justificar qualquer pesquisa que se interesse pelo seu estudo, mas o racismo religioso e a capitalização selvagem do acervo divinatório de Ifá dificultam o avanço não só do estudo, mas, principalmente, da socialização desse conhecimento. A circulação de obras, teses, livros, artigos sobre o conhecimento primordial dos iorubás é pouca, com barreiras como a língua e o preço das obras de referência. Autores fundamentais como Abimbola, Poopola, Epega, Bascon, Asante, Mazama, Maupoil, e estamos citando só alguns dos estrangeiros, são de difícil acesso e preços exorbitantes.

Nas últimas décadas no Brasil, os negros²⁷ (pessoas de ascendência africana) tem se organizado para re-visitar e re-aprender sobre suas raízes africanas, principalmente através de demandas de combate ao Racismo na educação, principalmente formal.

Assim, podemos considerar que o colonialismo empregou ao longo do tempo investimentos na formação dos seres. Esse padrão, que podemos problematizar como uma espécie de educação a serviço da dominação forjou imaginários, repertórios, subjetividades e manteve o ser/saber sobre o regime discursivo da política colonial. Assim, esse padrão formativo de atos contrários à diversidade, é também contrário à vida e por isso produtor de injustiças cognitivas/sociais. Nesse sentido, o combate e a transgressão às obras e efeitos do colonialismo/colonialidade são demandas de caráter educativo enquanto prática de liberdade (Freire, 1996), pois têm como emergência o reposicionamento dos seres diante a tragédia colonial. Nessa perspectiva, destaca-se a necessidade de uma agenda política que denuncie os vínculos e impactos da colonialidade na educação e proponha formas de transgressão a esse modelo [...] (Rufino, 2019, p. 264-265).

Há também organização de militantes em entidades, partidos políticos, organizações não-governamentais, para buscar cada vez maior participação política, transformando suas pautas e temáticas em políticas públicas, combatendo a exclusão histórica a que foram submetidos, e com o intuito de provocar transformações sociais que os incluam como cidadãos, de fato e de direitos.

Com relação a cultura ioruba, uma das grandes influências no Brasil, Toyin Falola e Ann Genova (2005, p. 1) comentam que

Os iorubás desempenharam um papel importante na formação da história e cultura da África Ocidental e do mundo inteiro. Como atores proeminentes no comércio pré-colonial e na política regional, os yorubás estabeleceram uma presença duradoura. Hoje, a cultura iorubá representa um exemplo importante da influência africana no Novo Mundo. Assim como o mundo cosmogônico grego, o mundo cultural iorubá é intrincadamente padronizado e ordenado baseado no sistema de crenças "entre o poder das Orixás e as estruturas sociopolíticas.

Parte importante dessas ações estão nos sistemas educacionais como a criação de disciplinas no ensino superior de História e Geografia da África, literaturas africanas, a aprovação da Lei nº 10639/2003 (Brasil, 2003) que se propõe a inclusão da temática das Relações Étnico-raciais (combate ao racismo) e os conteúdos de História da África e História e Cultura Afro-brasileira em toda a rede de educação no Brasil. Mesmo com todo racismos que estrutura nossa educação, temos cada vez mais produzido, academicamente e na educação popular, sobre as temáticas que dizem respeito a nossa ancestralidade africana, e esse estudo é

²⁷ Esse é um conceito utilizado pela academia e pelos Movimentos Negros para reunir os dois quesitos raciais (COR) do IBGE colocado nos seus censos demográficos, pretos e pardos. Sobre esse tema recomendo a leitura Oliveira; Porcaro; Araújo, 1981.

para caber aqui. A Lei de Cotas de 2012 (Brasil, 2012), que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências, é uma das políticas públicas de Ações Afirmativas brasileira, e tem inclusive avançado para outros locais como os serviços públicos estaduais e municipais. Sem luta jamais, porque o racismo é estruturante no Brasil; mas, cada vez mais, nossas batalhas cotidianas nos permitem aprender como resistir ao sistema racista e suas ações de exclusão.

Desde a chegada de estudantes africanos nos anos 1980 pelos convênios feitos pelo governo brasileiro com países africanos, passando pela estreitamento dos acordos de cooperação econômica e relações internacionais com a criação da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), por exemplo, o governo brasileiro se aproximou do continente com a missão de diálogo e ajuda impactado, também, com o desenvolvimento da África, o acelerado ritmo do processo de urbanização, a riqueza do continente em termos de recursos naturais e estratégicos e os processos de autonomia política, cultural e econômica que revela a necessidade dos africanos em assumir o controle de seu próprio destino.

De maneira geral, as pessoas de ascendência africana na Diáspora, seja no Caribe, nas Américas do Sul, Central e do Norte, no Oceano Índico, no Oriente Médio, no Sul da Ásia e no Pacífico Sul atribuem cada vez mais importância aos laços que as unem à África e à diáspora africana mundial. Não há mais como ignorar a presença e o papel que essas populações desempenharam na construção dos países em que vivem. Muito menos deixar de conhecer e reconhecer a influência da cultura trazida pelos seus antepassados nos séculos de tráfico de africanos escravizados. Os territórios diaspóricos estão impregnados da cultura ancestral africana.

Essa tese tem como objeto de estudo Ifá como um sistema filosófico, tomado como um corpo de sabedoria ancestral, paradigma cognitivo anterior a antiguidade clássica greco-romana, que reúne e organiza os conhecimentos tradicionais iorubás. Busco sentir e viver esse amálgama que se traduz na soma desses sistemas; revelando a integração das sabedorias iorubanas da Diáspora Brasileira nos territórios negros africanos.

O objetivo geral é contextualizar Ifá como um Sistema Filosófico, como uma matriz civilizatória iorubana, que ressignificada e reificada na Diáspora, promove uma visão de mundo que rompe com a “universalidade científica” da civilização ocidental e promove novas maneiras “universais” de combatermos o Racismo e o genocídio epistêmico, memorial, simbólico e físico do povo negro fora da África e, principalmente, nas Américas, nos territórios que receberam povos iorubanos/nagô. Nossa vontade é dar visibilidade e (re)difundir o conhecimento de Ifá na constituição filosófica dos candomblés brasileiros, com ênfase na nação ioruba/Ketu/Nagô.

A comunidade litúrgica nagô (o egbé), o “terreiro de candomblé” é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existência um suposto inexistente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial. Essa comunidade, que inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico, implica *um tipo novo de subjetivação* em que ocupam um primeiro plano *a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais, concreta, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência*. Este último traço deixa manifesto principalmente, que essa subjetividade não tem no pescoço a corda teológica, nem os pés fincados na presunção da eternidade (Sodré, 2017, p. 100).

Ifá é um Sistema Axiológico, filosófico, integrativo e complexo que denominamos Ìpilẹ̀ Agbari Ìmọ̀²⁸, onde podemos apreender valores éticos, morais, tradições, cultura, matemática, medicina, biologia, física, convivência familiar, entre muitas outras coisas. Entender Ifá como um sistema Ìpilẹ̀ Agbari Ìmọ̀ implica em mergulhar em seus textos orais e escritos, estudando seu corpo literário composto por 256 Odus que se multiplicam em combinações infinitas de ensinamentos traduzidos nos itans, eṣe e orikis. Tarefa para muitas vidas ancestrais e futuras, pois como diz Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá (2021)²⁹

O Ifá não pode ser um conhecimento estagnado. Ou algo que a gente reproduz ao pé da letra e sai ditando - isso não é Ifá. Ifá não é isso que estabelece as leituras que fazemos ou daquilo que é oriundo de um texto originário tal ou qual lugar. Ifá é acesso, tão somente. Este acesso primordial não está escrito, ele é ôntico. E por mais que possamos escrever livros, detalhar isso ou aquilo, nada disso dimensiona a altura do que é o Ifá e seu próprio alcance.

A certeza de que Ifá nos acompanha pelos séculos, não nos impõe a pretensão e arrogância de querer conhecê-lo em apenas uma existência; a multiplicidade da sabedoria de Ifá e a infinidade de leituras feitas pelos seus Babalaôs e Yaninfas nos leva a humildade e o reconhecimento de que só Orunmila detêm o conhecimento de Ifá na sua totalidade.

Ifá e os Candomblés³⁰ são dois sistemas míticos que descortinam a nossa existência como um todo integrado. A cosmovisão africana se reifica nesses sistemas com o advento da ancestralidade, é a cultura africana reinventada e revivida na diáspora, nos nossos candomblés. A ancestralidade aqui é tomada como uma epistemologia, que nos permite conhecer e interpretar nossos territórios-negros-afroameríndios e, logo

²⁸ A base do conhecimento das tradições iorubas.

²⁹ Dito em conversa com a autora no WhatsApp.

³⁰ Usaremos candomblés no plural porque no Brasil possuímos diversas nações sob essa designação, mas que mantêm suas especificidades e qualificações como a Nação Ketu/Ioruba, Bantu/Angola, Jeje, Fon, Minas, Egungun, entre outras.

[...] a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo (Oliveira, 2009, p.3-4)

Nossa iniciação nos concebe como sujeitos pertencentes a uma cultura ética na sua vivência de integração, acolhimento, diversidade. Cultura, ancestralidade, filosofia, tradição, ética, estética, religiosidade, força vital para nós iniciados no Candomblé não são apenas conceitos; nossos fundamentos são práticas cotidianas e por isso não nos aprisionam em caixas estéreis; por serem vivos se atualizam, se materializam na nossa resistência em nos mantermos vivos pelos infindáveis tempos. Só quem vive o que fala perpetua sua ancestralidade.

A filosofia de Òrúnmilà-Ifá é o eixo estruturador e estruturante da civilização Yorùbá, contudo a base fundamental se localiza no princípio originário da ancestralidade, portanto ao questionar sobre por qual ângulo de visão se deve posicionar para conhecer, entender e descrever esta cultura, buscamos como suporte a reflexão em um provérbio Yorùbá que diz: “somente nos tornamos verdadeiramente quem somos ao lançar nossos olhares sobre os ombros daqueles que chegaram antes de nós. Lembrar daqueles que vieram antes de nós é uma obrigação sagrada”. Em síntese, a ancestralidade é um dos aspectos e o pilar central da tradição filosófica e religiosa da cultura Yorùbá (Silva, 2015, p.45).

Falo então a partir de um complexo cultural denominado no Brasil de Nagô, Ketu ou Iorubá, que tem sua *Arkhé*³¹ na Nigéria e no Benin e que reúne diversas nações, incluindo as genericamente chamadas de Jeje.

Arkhé é o que propriamente se transmite. Não se trata do nostálgico antigo, nem de qualquer apelo substancialista ao primal, mas daquilo que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão, enquanto algo de fundamental de que não se recorda, que falta, mas que se simboliza no culto aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais que fazem apelo aos princípios inaugurais. Em termos mais concretos, a memória da Arkhé consiste em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos que se transmite iniciaticamente no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expande-se nas descrições e nas interpretações escritas ou livrescas. De tudo isso, parte uma enunciação de cunho inequivocamente político e plural, que deveria repercutir junto à consciência atenta ao que se pode existencialmente experimentar em nossa modernidade tardia (Sodré, 2006, p. 13).

³¹Aqui utilizado como Sodré (2019, p. 89) “[...] é termo grego a ser por nós acentuado tanto no sentido de “origem” como no sentido (aristotélico) de “princípio material” das coisas.

Essa cosmovisão iorubana se organizou no Brasil de maneira a salvaguardar a continuidade da *Arkhé* em territórios que pudessem garanti-la agora restaurada e amalgamada a sentidos locais. Nossa Egbé (comunidade de terreiro) é nosso território negro africano diaspórico afetivo, de memória viva, que nos acolhe num laço familiar ancestral de pertencimento existencial.

Impregnada por uma atmosfera afetiva estruturante, a memória incide principalmente sobre um modo de ser e de pensar afetado pela territorialização que, no caso dos nagôs, dá margem a vínculos comunitários particulares: é o egbé ou comunidade litúrgica, ou seja, um local que contrai, por metáfora espacial, o solo mítico da origem e o faz equivaler-se a uma parte do território histórico da diáspora, intensificando ritualmente as crenças e o pensamento próprios.[...] o lugar aberto a um largo espectro afetivo, “um espaço vivo, um espaço concreto qualitativa, emocionalmente e passionalmente falando”³²(Sodré, 2019, p. 92).

Cabe aqui registrar que além de uma pesquisa documental e bibliográfica, realizei observações participantes e entrevistei Babalaôs e sacerdotes do Candomblé, principalmente³³ nos estados da Bahia e do Rio de Janeiro. Essa delimitação geográfica se deve a fatores como: acesso a informação oral de sacerdotes, tanto do candomblé quanto do culto de Ifá; facilidade de locomoção e viabilidade financeira para realização das atividades.³⁴

A minha condição pessoal de iniciada no Candomblé de Ketu³⁵ como Ekedí de Oxalá, em 2015, me coloca ciente da responsabilidade, sensibilidade, e amorosidade necessárias no trato desse objeto, considerando que a utilização dos diversos textos de Ifá, oral ou escrito, das tradições afro-cubanas e nigerianas contemplarão conjunções e comparações no intuito de qualificar, (re)significar, e (re)socializar conhecimentos que corroborem com a importância fundante dos territórios negros africanos na diáspora como locais indispensáveis ao bem viver da população negra afrodiaspórica, fortalecendo-nos na necessidade de viver afrorreferenciadamente devido a persistência do Racismo, pois:

Os rituais (iniciáticos) contribuem para uma reorganização da humanidade dos seres, manipulando símbolos em um contexto carregado de estímulos intelectuais e sensoriais, redirecionando sua atenção para uma nova experiência. Ensinam, ainda, a necessidade de reordenação do comportamento segundo as exigências deste novo

³² A frase entre aspas refere-se a uma citação feita pelo autor de SAYAD, A. Le retour, élément constitutif de la condition de l’immigré. Migrations et société, v.10, n. 57, p. 9-45, 1988.

³³ Realizei algumas pontuais observações e entrevistas em Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Espírito Santo.

³⁴ Essa pesquisa não tem nenhum apoio dos órgãos de fomento e o doutorado foi realizado com o apoio da Universidade Federal do Espírito Santo que liberou a docente com seus vencimentos.

³⁵ O Candomblé Ketu faz parte da tradição Iorubá e é um dos mais conhecidos no Brasil. Fundado primeiramente na Bahia por mulheres africanas negras escravizadas, princesas e rainhas, que resistiram e preservaram na oralidade e matriarcado a cultura ioruba.

contexto, conduzindo o indivíduo a reorganizar seu mundo e sua prática de acordo com os novos cenários construídos (Rabelo apud Santos, 1998). Após a iniciação, o(a) neófito(a) adquire uma nova identidade, para a qual “os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social”. (Berger & Luckmann, 1976: 228). Sem dúvida, esta nova identidade está estruturada numa lógica afro-brasileira de costumes e hábitos africanos trazidos nos corações e na memória dos africanos e africanas que chegaram ao Brasil, ontem e hoje (Botelho, 2005, p.51).

Os últimos 25 anos tem sido duros e criminosos com os povos e as comunidades tradicionais de Matriz Africana³⁶ no Brasil. Além do genocídio impingido a juventude negra das periferias, o Racismo Religioso tem matado e destruído muitos terreiros e casas de Orixás.

Quando usamos o termo Racismo Religioso, estamos falando especificamente de Povos e Comunidades de Matrizes Africanas; de territórios, comunidades, famílias (sejam de Orixá ou carnais), que sofrem todo o tipo de violência por sua religião estar associada a “coisa de preto” (Araujo, 2018, p.56).

O trabalho Mapeando o Axé – Pesquisa Socioeconômica e Cultural das Comunidades Tradicionais de Terreiro (2010/2011) levantamento pioneiro de informações socioeconômicas e culturais citado no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (DSPCMA, 2015) informa que 72% das lideranças tradicionais de matriz africana se autodeclararam negras e 55,6% são mulheres, o que reafirma a matripotencia das mulheres negras nas comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil. Essas mesmas mulheres negras são as que mais sofrem vulnerabilidades sociais como a violência doméstica, os baixos salários e índices de escolarização, e são as principais vítimas dos ataques aos territórios³⁷ tradicionais de matriz africana.

³⁶ Povos e comunidades tradicionais de matriz africana são definidos como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá transladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. (PNDSPCMA, 2015) Um povo em luta desde a diáspora e a escravidão; um povo com uma cultura de origem identificável cronológica e geograficamente e, cuja trajetória, incluindo perdas e desaparecimentos tanto quanto resistência e renovação, preserva, inventa e reinventa a tradição, sua fonte de saber e de identidade (SEPPPIR, 2016).

³⁷ Territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade. Dialogamos também com as considerações de SANTOS sobre território: “A categoria analítica é o território usado pelos homens, tal qual ele é, isto é, o espaço vivido pelo homem [...]” (Santos, 2003b, p. 311) para o autor, aparece como uma categoria de análise se comportando como o “fundamento do trabalho, lugar de residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (Santos, 2002, p. 14). O território não se apresenta como forma definitiva e organizada do espaço, porém, há sinais que permitem acreditar que o território corresponde ao palco onde se realizam as atividades criadas a partir da herança cultural do povo que o ocupa; é também uma fração do espaço local articulada ao mundial. É indispensável insistir na necessidade de conhecimento sistemático da realidade, mediante o tratamento analítico desse seu aspecto fundamental que é o território (o território usado, o uso do território). Ao entender o território enquanto apropriação social (política, econômica e cultural) um salto qualitativo foi dado, tanto no que se refere às escalas quanto às funções que cada recorte territorial admite.

Ainda segunda a pesquisa Mapeando o Axé, os territórios tradicionais de matriz africana mantêm intensa relação com a comunidade do seu entorno, como é possível verificar pelos seguintes resultados da pesquisa: 81,6% das casas desenvolvem atividades comunitárias, sendo que, desse total, 60,5% desenvolvem reuniões comunitárias frequentes e 10,7% oferecem cursos profissionalizantes. Ações no domínio da saúde e da assistência social são desenvolvidas, respectivamente, em 17,3% e 18,7% das casas de matriz africana. Destas, 95% distribuem alimentos e 47% fazem-no diariamente. Esses dados confirmam o potencial desses espaços para promoção da saúde, da educação, da cultura e da segurança alimentar. (PNDSPCMA, 2015, p.3)

O potencial desses territórios que mantem viva a população negra no mais amplo entendimento do termo, ou seja, valorizando sua ancestralidade e (re)estabelecendo e (re)significando os vínculos identitários entre a África e o Brasil, estão sendo acometidos por violências materiais e espirituais diárias.

É necessário que possamos garantir os direitos básicos de saúde, moradia, educação, alimentação, mas é imprescindível que essa população tenha o reconhecimento da sociedade brasileira pela sua importante contribuição na construção desse país, na cultura e tecnologias herdadas de África. O combate ao racismo é fundamental para a construção e efetivação de uma sociedade democrática. Combater o racismo significa entre outras coisas valorizar o legado ancestral africano que massivamente se (re)produz em práticas orais nas diversas e originais formas de iniciação seja no Candomblé, seja na capoeira, seja no Hip Hop, ou em qualquer território de matriz africana.

O Sistema Ifá é a base estruturante e organizacional dos modos de viver que constituem as tradições iorubanas e tem na sua tessitura nos Eṣe, na narração poética de Itãs³⁸ (Mitos³⁹), Korin- cânticos, Oriki⁴⁰ – poemas de louvação, rezas, e Ebós/ofereidas sacralizadas. Como afirma Abimbola (1976) Ifá é um sistema perfeito em si mesmo no qual você sempre pode encontrar tudo o que os iorubás valorizam de seus ancestrais, dos tempos antigos e de toda gama de experiências pessoais.

Nosso objetivo é que a parte comum, ou seja, publica desse conhecimento seja acessível e utilizado por todas e todos que se interessem pela cultura iorubá ou façam parte dos cultos

³⁸ “Os itan são narrados para ensinamentos, tanto nos quartos de consulta de terreiros de candomblé, quanto nas rodas dos mais-velhos e também na contação de histórias entre os afro-descendentes, com objetivos didático-pedagógicos”. – Ruy Póvoas. Em média temos seis para cada um dos 256 Odus o que nos resulta em pelo menos 4096 narrativas de ensinamentos contidos em Ifá. Voltaremos a expandir estes saberes no capítulo 2.

³⁹ Optamos aqui, pela desqualificação que o conceito de Mito tem na perspectiva da filosofia ocidental, não o usar e sim usar sempre o conceito de Itã, que pra nós tem significação mais ampla na narrativa de histórias, tradições e costumes que compõe a cultura iorubana.

⁴⁰ Em alguns casos pode ser também definido como Expressão, frase ou título de louvor, que visa a enaltecer algo ou alguém por seus poderes e qualidades.

Lesse Orixá⁴¹. Nossa desejo é que Ifá tomado como um Sistema Filosófico Iorubano, possa ser utilizado como uma das teorias epistemológicas africanas que produza novas formas de gingar com o cotidiano da vida e nos garantir o Bem Viver.

Importante aqui ressaltar, que falaremos sobre os conhecimentos gerais e comunitários, dispostos nos textos de Ifá e de acesso a leigos e iniciados. Necessária tal explicação para que não se pense que adentraremos o campo religioso de Babalaôs/Yaninfas, sacerdotes iniciados pelo Culto de Ifá. A palavra, o conhecimento trazido pela leitura dessas pessoas iniciadas, num tempo médio de 10 anos no culto de Ifá, é repleta de Axé; é a sabedoria de Ifá transmitida por Orunmilá e revelada por Exu; é a divinação de preditos de Ifá que nos proporcionarão os caminhos para o equilíbrio vibrante do nosso bem viver. Para o povo do Lesse Orixá nada substitui a palavra/conhecimento de Ifá revelados nos oráculos sejam eles o Opelê/Rosário de Ifá ou o Tabuleiro de Ifá através dos ikins.

Uma inquietação me tomou com relação a utilização da língua iorubá devido a minha falta de especialização com a parte ortográfica e fonética. O meu trato com a língua vem da utilização nas cerimônias e cotidiano do Candomblé e das leituras realizadas para consecução da tese. Sofremos com a “culturalização” que as línguas africanas sofreram, incluso o ioruba, assim também como os diversos “escritos” que nos chegam por tradução, na sua maioria na língua inglesa.

E a mais principal dessa "conquista" dos latentes dispositivos críticos africanos veio por meio do colapso das línguas africanas em face do inglês e do francês - as duas línguas coloniais dominantes que "... exerceu tanta pressão sobre nossa experiência e nossa consciência de que não é exagero dizer que todas as formas de expressão africana moderna foram massivamente condicionadas por ela" (Irele, 1991:58) (Fashina, 2009, p. 9).

Optei por um método que não me imobilizasse e interferisse nas minhas reflexões e escrita; assim fiz a opção de usar o iorubá (em escrita nativa) em textos e parágrafos transcritos, como em palavras e termos que não possuam tradução para o português, nomes de divindades, artefatos e lugares. Também mantive o iorubá em ocasiões que senti a necessidade de afirmar e marcar nossa origem africana. Em algumas dessas passagens, quando achei que facilitaria o entendimento do leitor, fiz a tradução para o português entre parênteses, ou com nota de pé de página, quando demandava uma explicação mais elaborada.

⁴¹ Lessé Orixá, expressão iorubá que se traduz como “Nos pés do Santo”, é tomado aqui com os cultos de matrizes africanas praticados na diáspora negra, compreendendo a partir do fazer do Candomblé no Brasil ao “Lucumi-Osha” cubano espalhados em outros países latino-americanos, caribenhos e mesmo nos EUA e no continente europeu, que utilizam em sua maioria sistemas divinatórios como o merindinlogun: jogo de búzios.

A minha intenção é que esse texto seja utilizado pela maior parte do nosso povo nos diversos territórios tradicionais e negro-africanos para a interpretação complexa que fazemos das nossas vivências, por isso, a escrita é pedagogicamente simples e utiliza o português na maior parte do texto. Como dizia um amigo mestre: “Se sua avó ler seu texto ela entenderá? Se sua resposta for não, pense se vale a pena escrever.”

Nosso objetivo é socializar o conhecimento tradicional de Ifá sem analisá-lo a exaustão, visto que o conjunto desse conhecimento é vastíssimo e se renova nos nossos cotidianos, junto às comunidades⁴² e territórios tradicionais de matriz africana e da diáspora. Acreditarmos que essas comunidades e territórios tem como sua base principal de conhecimento (Ìpilẹ̀ Agbari Ìmo), sua matriz civilizatória, o manancial de conhecimentos existente nos ensinamentos de Ifá, e, infelizmente, muitos deles foram perdidos ou subtraídos com o desaparecimento/silenciamento dos Babalaôs/Awos no Brasil, principalmente entre o início do século XX e a década de 1970 do mesmo século.

Entendemos que a difusão desses conhecimentos colaborará para o fortalecimento dos saberes ancestrais nas comunidades dos cultos Lessé Orixás ampliando nossa capacidade de existir e resistir ao avanço do Racismo, do Racismo Religioso e da capitalização eurocentrada da nossa maneira de viver.

No capítulo 1 trabalharemos a fundamentação teórico-metodológica com definição dos principais conceitos utilizados e já compactuada com a revisão bibliográfica necessária. Fizemos a opção de explicar alguns conceitos contidos nesta introdução no capítulo 1 para que não houvesse a necessidade de diversas e grandes citações de pé de página.

Meu exercício foi trabalhar como Tehuti⁴³ na busca da liberdade e análise crítica das obras e autores que dialogassem comigo e Ifá na fundamentação teórico-metodológica sabendo como a liberdade exige responsabilidade para sua efetivação. O diálogo se deu com as mais diversas fontes e tanto textos escritos como textos orais, modelagens computacionais, jogos divinatórios, entrevistas e conversas ao pé do ouvido foram consideradas com a mesma qualidade e dignidade. Assinalar aqui a dificuldade em conseguir, ou mesmo adquirir, livros e

⁴² O entendimento sobre o viver em comunidade implica testemunhar a cultura em que vivemos e problematizar as diversas formas como as pessoas estão construindo os seus vínculos. Problematizar “se faz política ao promover deslocamentos, inventar novos problemas, construir entre os sujeitos implicações que apontem para outros mundos possíveis, dada a produção de desejo imanente ao coletivo: desejo de transformação não apenas das condições físicas do ambiente, geralmente perversas e indignas em vários aspectos, mas também desejo de criar novas normas de (con)viver, formas mais abertas, artísticas” (Rocha & Kastrup, 2008, p.100). [...]é tecer entre os seus membros uma rede de responsabilidades éticas e, portanto, de compromissos a longo prazo” (Bauman, 2003, p.67).

⁴³ Kampbell (2020) diz “Parte do motivo pelo qual Tehuti é um pássaro (ibis), é porque os pássaros estão livres de restrições à Terra física. Eles estão além do tangível que pode ser tocado. Essa é uma metáfora da verdadeira sabedoria, livre de restrições às "referências" do homem eurocêntrico.”

textos fundamentais esgotados e em grande parte escritos no inglês, francês ou espanhol. Agradecer aos Babalaôs, que nos socorreram em muitas horas, e se dispuseram a nos conceder entrevistas que se perpetuam em conversas de amorosidade e conhecimento. Gratidão aos amigos que garimparam junto os tesouros procurados. Um Axé especial a Ricardo Araujo, meu primo amado e parceiro de toda uma existência, que fez as traduções em inglês resultando em mais de 1800 páginas traduzidas. E nessa ação conjunta, solidária e amorosa a tese se construiu. Modupé (gratidão).

A liberdade me fez sulear⁴⁴ e a filosofia da ancestralidade me (re)localizou com os conhecimentos e sabedorias africanas.

O início do xirê teórico-metodológico pediu agô e a benção a Exu que conduziu a tradição afrocentrada construída por Boukman Dutty (Cécile Fatiman), Du Bois e Cheikh Anta Diop e a sabedoria de Orunmilá incorporada em Théophile Obenga e Wande Abimbola; dançou com a referência paradigmática oguniana da Afrocentricidade de Asante e Babá Adailton Moreira; a beleza Nkosiana forjada no mais forte ferro de Wanderson Flor do Nascimento segurou a roda; seguiu firme na flecha certa da interdisciplinaridade de Van Sertima e da ética de Mogobe Ramose e a fartura prodigiosa de Mestre Didi, Roger Bastide e Renato SANTOS JUNIOR; curou-nos no Omolu incorporado na oralidade ancestrale e virtuosa de Hampaté Bá ; Sophie Bósèdé Olúwolé revolveu a lama sagrada de Nanã como sacerdotisa de uma linguagem afrocentrada; o bailado doce e poderoso de Oxum se transduziu na filosofia de Anin Urasse, enquanto Obá se mostrou cada vez mais na firmeza geledé de Oyèrónké Oyèwùmí; os ventos de Oyá fizeram bailar mulheres referências como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzales e Sueli Carneiro; a dona das águas, a mãe da vida, Yemonja embalou o marejar abundante de Iyá Beata de Yemonjá, Lydia Cabrera e Ronilda Iyakemi Ribeiro; os machados de Xangô reluzem no filosofar de Mãe Stela de Oxóssi, BÀBÁ Ifàyómí Adèlóná Sàngówalé Isólá, Pierre Verger, Nei Lopes, Pai Aderbal de Sango e Muniz Sodré; cobrindo a roda o Alá de Oxalá preservou nossa ancestralidade nos paços amorosos de Luis Rufino, Luiz Antonio Simas, Dejair Dionisio, Juana Alben dos Santos, Adilson Martins, e meu orientador Eduardo Davi de Oliveira. Falei o início, porque toda vez que essa roda gira, que a espiral exulica movimenta o Axé, mais pessoas entraram na dança epistemológica, com metodologias e métodos plurais incluindo uma vasta intelectualidade que realizou suas pesquisas a partir de

⁴⁴ Ter seu olhar existencial a partir do Sul rompendo a hegemonia norte-eurocêntrica. Sulear pensamentos e práticas é uma perspectiva que se anuncia no pensamento freireano para fortalecer a construção de práticas educativas emancipatórias.

estudos Africanos⁴⁵ propondo novas formas de articular o conhecimento e produzir mudanças positivas e afirmativas na vida cotidiana.

O capítulo 2 será dedicado a justificativa e caracterização do estudo de Ifá como um sistema Filosófico, Cosmológico, complexo e base cultural das matrizes africanas ioruba, explicitando de maneira mais elaborada o que estamos considerando como um sistema Ìpilé Agbari Ìmọ. Falaremos das diversas perspectivas sobre Ifá, como os diversos autores estrangeiros e nacionais o definiram, assim como os elementos que o constitui Odus, Eṣe, e Itãs. Junto a isso caracterizaremos o Culto de Ifá, considerando suas tradições expressas nas ações de Babalawos e Iyáninfas, e os jogos divinatórios iorubanos do Opele Ifá e do Opon Ifá.

O capítulo 3 especial para honrar Orunmilá e Eṣù, os senhores do culto. Estaremos com Orunmila e Exu falando dos caminhos do saber e viver, com esses Orixás que transformam a ancestralidade do saber em conhecimento para a interpretação divinatória de Ifá, concedendo a Babalawos, Babalorixás e Iyalorixas as informações necessárias para que a busca do equilíbrio pessoal e coletivo possa ser feito.

O capítulo 4 intitulado Caminhos que levam a Ifá, constituirá a localização de nosso trabalho em terras africanas e no território que estamos considerando quando falamos das tradições ancestrais iorubas. É nossa intenção expandir o território iorubano para regiões que sofreram a influência desse arcabouço cultural, assim como para as regiões que o influenciaram. Nossa viagem transitará pelo Kemet, na História do Egito na sua acepção afrocentrada e na relação com a civilização ioruba; passeando pelas encruzilhadas das culturas Mesopotâmicas, Mulçumanas, Tuaregues, até aportar na costa atlântica na região da Yorubalândia, sua expansão, reinados e decadência, chegando aos territórios da diáspora.

O Capítulo 5 Ifá, o Culto de Ifá, Babalaôs e a interação com as matrizes africanas no Brasil, nos localiza na Diáspora Africana, principalmente no Brasil, onde historicizamos a presença dos babalaôs no Brasil. As ramas afro-cubanas e nigerianas, serão abordadas em sua diversidade e no restabelecimento do culto a partir da década de 1970, com a vinda de cubanos e africanos para o Brasil através de intercâmbios acadêmicos e religiosos, e a histórica ligação dos Babalaôs com os Candomblés, em especial na Nação Ketu.

Buscaremos construir as correlações entre os fundamentos de Ifá e a tradição do Candomblé, assim como a importância dos oráculos divinatórios para as práticas e ações dos terreiros, iniciados e adeptos da religiosidade de Matriz Africana.

⁴⁵ “Derivado do plural em latim, refere-se a tudo aquilo que diz respeito ao conjunto formado pela África e sua diáspora. [...] refere-se aos povos afrodescendentes em todo o mundo e à metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar dos estudos no campo.” (Nascimento, 2009, p.33).

O capítulo 6 é o caminho onde refletiremos junto a alguns Odus de Ifá, nos seus versos e Itãs temas como ética, prosperidade, harmonia, ancestralidade. Ele pretende ser caminho, na minha humilde ideia, para que a sabedoria de Ifá incorporada em Orunmilá e revelado por Exu se faça profícua e energizante para as comunidades de Matrizes Africanas. A sabedoria, o conhecimento só se tornam vivos quando incorporamos nas nossas ações diárias, quando nos permitem soluções para problemas e desafios cotidianos colocados aos territórios de Matrizes Africanas. É a abertura iniciática para a vida e a sabedoria que precisamos (re) construir cotidianamente.

Que Orunmilá nos permita partilhar de seu conhecimento e que Exu nos conceda a honra de difundi-lo junto aos nossos. Iboru, Iboya, Ibosheshe. Ogbo a to Ire o. Ashè To Iban Exu.

2 IFÁ, OGBON, IMO ATI AWON IMORAN (IFÁ, SABEDORIA, CONHECIMENTO E CONCEITOS)

A consulta feita por Semíramis aos Babalaôs que compunham a rama de Dhu Maradon indicou que ela deveria confiar na gestão que fazia frente a Babilônia enquanto esperava seu filho chegar a maior idade, mantendo silêncio para a execução de seus planos e para evitar os confrontos com aqueles que buscavam deslegitimar seus direitos frente ao governo.

Seu *Odu Obara Meji*⁴⁶ lhe garantia sucesso e prosperidade. Ifá nesse Odu prevê o prodígio da cura e das soluções para os problemas mais complexos, fala também da importância daquilo que se fala, o provérbio “Tua língua é teu leão; se deixar, ela te devora” deve ser um lema para os que tem esse Odu.

Semíramis jamais deixou de cumprir suas obrigações e oferecer os ebós prescritos pelo oráculo de Ifá. Semíramis seguia a filosofia de Ifá sem que houvesse qualquer confronto com suas tradições culturais assírias, eram tradições complementares que preconizavam a necessidade do equilíbrio para o bem viver. Ela era uma mulher das águas, nascida de Derceto.

Sua capacidade estrategista a levou a um casamento real quando ela sugeriu ao Rei uma nova maneira de guerrear que o levou a vitória e ao amor por ela; sua inteligência em pensar novos destinos prósperos para sua região lhe arrecadou apoios importantes entre a realeza e seus súditos.

Semíramis era ávida por conhecimentos e se dedicava ao estudo de Ifá e aos diversos documentos que lhe chegavam do Egito, da Assíria, da Babilônia, da Grécia, entre outros. Ela agora se concentrava na construção de projetos que regulassem as cheias dos rios e assim dinamizassem a produção agrícola e o fornecimento de água para a população. A construção dos jardins de grandes proporções com terraços que sustentariam uma floresta e um sistema de irrigação subindo as encostas dele, ajudavam no aperfeiçoamento das técnicas necessárias para as grandes obras dos rios Tigre e Eufrates. Muito valioso foi o contato e diálogo de seus construtores com os construtores egípcios, a troca e cooperação de técnicas construtivas em

⁴⁶ Informação oral coletada em Dionisio, Dejair. Babalao Aikulola Esuynka OgunKola Òsúnlaíó, Signo de energia masculino, filho de Olofin e de Anaxé. Seu nome significa “Dois reis”. Neste odu nasceram as riquezas, as joias e as crianças (falei sobre a conexão dele com Oshé). Também foi através deste odu que os egbá fora à terra dos kongos para adquirirem conhecimentos sobre bruxarias praticadas com os espíritos. Também foi neste odu que as mulheres aprenderam a fazer sexo oral; nele se pune as mulheres adúlteras com a morte; aqui o gato serviu a Orunmilá e a Obatalá, e os mestres e as técnicas de ensino nasceram nele, também. A pessoa sob esse signo, tem vícios sexuais e relativos a essa prática, além de dizer que o que não faz em casa com o cônjuge, faz na rua com o amante. É um odu que fala todo o bem e todo o mal do mundo, além de ter sido neste caminho que, pela primeira vez, o espírito de um morto utilizou o corpo de um vivo para manifestar-se e praticar a caridade.

Kemet lhe garantiam deslocamento constante para o Saara. A matemática e a lógica contida em Ifá, esse sistema complexo e de uma simplicidade única que lhe proporcionava conhecimentos diversos, faziam com que ela acompanhasse todo o processo construtivo em seu reino.

Ela pensava na complexidade de sua vida, nos diversos papéis que desempenhava, na equidade que precisava manter entre todas as suas funções para que seu filho, herdeiro do grande Império Assírio, continuasse a se orgulhar de seu legado. Ifá era seu aprendizado constante, seu esteio espiritual; os conselhos de Ifá sempre lhe proporcionavam novos conhecimentos, e assim era para todas e todos que soubessem ler, ouvir e sentir Ifá em sua enorme sabedoria.

Ohun ti a ranti wa laaye (Aquilo que lembramos permanece vivo.)
Eṣe do Odu Obara Meji (Epega, Neimark, 1994)

Okanmbi era um dos filhos de Olofin. Ele era o herdeiro primeiro ao trono de seu pai. Quando Olofin, seu pai, estava vivo, Olofin era um Oba com muitos recursos. Olofin era o regente de Olodumare na terra. Ele era dono de tudo na terra. Quando Olofin se juntou aos seus ancestrais, Okanmbi havia viajado para longe de Ile-Ife na ocasião. Antes que ele retornasse, no entanto, seus irmãos e irmãs conspiraram contra ele e dividiram tudo que pertencia a seu pai por trás de suas costas, sem deixar nada para ele. Quando ele retornou, muitas pessoas esperavam por uma disputa. Eles se juntaram a seus irmãos contra ele. Eles pensaram que sem nada em seu nome, ele se enfraqueceria consideravelmente quando finalmente assumisse o trono de seu pai. Seus irmãos se tornaram Oba em todas as outras cidades e vilas ao redor de Ile-Ife.

Em vez de procurar briga, ele optou por abordar os Awo para consultar Ifá. O que poderia ele fazer para conquistar respeito no papel do próximo Olofin sem nada em seu nome, exceto o título? Seria ele capaz de superar a conspiração das pessoas? A vida seria interessante para ele como fora para seu pai? Ele seria maior que seus irmãos que eram Oba nas áreas vizinhas? Ele seria capaz de manter a todos sob seu controle? Essas e outras perguntas agitavam sua mente antes de ir consultar Ifá. Ele queria ter certeza de que valia a pena ascender ao trono após ter sido usurpado por seus irmãos.

Os Awo garantiram que ele teria sucesso. Ele foi orientado a seguir em frente e dar continuidade ao processo de ser empossado como o Olofin. Foi dito a ele que ele era o herdeiro do mundo e que ele seria maior que todos os seus irmãos juntos. Ele foi orientado a oferecer ebó, alimentar Ifá e Exu Òdàrà. Ele obedeceu. Pouco tempo depois, ele foi empossado como o novo Olofin.

Logo depois da posse, ele convocou todos os seus irmãos e exigiu sua parte nos pertences do pai. Ele foi informado de que não havia restado nada. Exu Òdàrà, porém, tornou-se humano e lembrou a todos que eles não haviam dado a terra a ninguém. Os irmãos pensaram que não havia muito que uma pessoa pudesse fazer sobre a terra, exceto cultivá-la. Todos decidiram dar a terra a Olofin. Exu Òdàrà implorou a Olofin que aceitasse a terra de boa-fé. Olofin aceitou. Todos os irmãos ficaram felizes e todos partiram para seus destinos. Assim que partiram, Exu Òdàrà disse a Olofin que ele havia recebido o bem mais valioso. Ele disse a Olofin que a implicação disso era que todos os seus irmãos eram meros inquilinos de suas terras. Exu Òdàrà pediu a Olofin que começasse a exigir o pagamento do aluguel imediatamente.

Cerca de uma semana depois desse encontro, Okanmbi enviou seus mensageiros a todos os seus irmãos para levar a notícia que eles eram inquilinos em suas terras e que deveriam pagar aluguel anualmente. Foi quando eles perceberam que inadvertidamente haviam tornado Okanmbi o herdeiro do mundo todo. Eles entenderam que qualquer coisa que pusessem sobre as terras pertenceria ao dono das terras. Desde aquele dia, todos começaram a pagar aluguel pelas terras de Okanmbi. Aqueles que não podiam pagar devolveram parte dos bens que ele havia herdado. Isso incluía coroas, joias, construções, produtos agrícolas, tecidos e outras coisas essenciais à vida. Foi assim que Okanmbi se tornou o maior Oba de todas as gerações. E foi um Okanmbi cheio de gratidão que louvou seus Awo, Ifá e Olodumare.

Ifá orienta a pessoa para quem esse Odu é revelado a oferecer ebó de modo que aqueles que estejam apaixonados por ela não a abandonem ou se virem contra ela. No mesmo sentido, Ifá orienta a pessoa para quem esse Odu é revelado a oferecer ebó de modo que seu cônjuge ou outras pessoas não a abandonem no momento de maior necessidade. Ifá, porém, garante à pessoa para quem esse Odu é revelado que todos os que a abandonaram estão voltando para abraçá-la. Ifá diz que todos aqueles que abandonarem a pessoa para quem esse Odu é revelado deverão voltar e servi-la. Ifá orienta a pessoa a não guardar rancor, impaciência nem desejo de vingança. Ela herdará o mundo.

Nesse Eṣe podemos falar de bom caráter, de gratidão, de lealdade, de paciência, de trabalho reconhecido. Nele tomamos conhecimento das tradições de herança, sucessão real, importância e valor da terra, sua utilização, como torná-la rentável com outras atividades que não só a agrícola, ou seja, inovações na apropriação da terra como valor imobiliário e propriedade real.⁴⁷ Esse Eṣe como todos os outros eṣe dos Odu de Ifá são complexos e falam de diversos temas.

⁴⁷ Nota nossa.

Os Eṣe são poemas que compõe os Odu. Eles tem estrutura própria e seu conteúdo, geralmente, está ligado ao tema ou ao Orixá ligado a um Odu específico. Os Odu são textos e contextos que ajudam a categorizar os poemas, os Eṣe de Ifá. “O odù é uma plataforma epistêmica que congrega filosofia, história, geografia, literatura, medicina e opera inter e transdisciplinarmente desde a gestação deste conhecimento, como afirmam o próprio Wande Abimbola e o chief Iyemi Elebuibon em suas publicações.” (Santos, 2018, p. 168)

Abimbola (1996), Babalaô e cientista reconhecido mundialmente, estudou profundamente os textos orais de Ifá e propôs uma estrutura¹ como também o estudo da linguagem e das diversas formas de estilo aí presentes como a repetição (para ele o estilo mais importante podendo ser estrutural, temática, linear, léxica e silábica, aliteração e assonância), a palavra cantada, personificação, metáfora, paralelismo e onomatopéia. A maneira como ele detalhou os Eṣe, na nossa opinião, facilitou o entendimento semiótico dos poemas.

[...]cada Odù contém muitos poemas conhecido pelos Yoruba como Eṣe. Alguns destes poemas são longos enquanto que outros são muito curtos, mas, sendo longos ou curtos, existe uma sequência lógica na organização, nos elementos de cada poema de Ifá. Este arranjo sequencial dos elementos é o que “eu” denomino “estrutura”.

Cada poema de Ifá tem um máximo de oito e um mínimo de quatro partes estruturais. Os poemas que têm quatro partes são geralmente curtos e estereotipados. Eles são denominados pelos sacerdotes de Ifá de “Ifá Kéékèkéké” (pequenos poemas de Ifá). Eles são na realidade, formas encurtadas de poemas mais longos. A maioria dos versos encontrados na coleção de escritos de Ifá, entretanto, tem mais que quatro partes estruturais. Entre este grande grupo de poemas, que têm mais de quatro partes, existem alguns em cujas partes foram incomumente alongadas. Este tipo de poema é conhecido como “Ifá nláálá”³³ (poemas longos de Ifá).

[...] O que se viu até aqui é que a poesia de Ifá é um tipo de poesia histórica.³⁴ Toda poesia de Ifá é uma tentativa de narrar, através da estrutura peculiar da poesia divinatória, coisas que o sacerdote de Ifá foi ensinado a acreditar, que aconteceram de fato no passado.

Narrando estas histórias do passado, o sacerdote de Ifá acredita que seu cliente pode detectar situações semelhantes as dele mesmo e advertir sua própria pessoa do melhor a ser feito à luz da história passada que ele ouviu do sacerdote. A poesia divinatória de Ifá é tida como um registro das atividades das divindades e dos ancestrais na terra. Numa cultura cuja estrutura política e social é baseada em divindade dos reise na sabedoria dos mais velhos, tais atividades passadas são muito valorizadas e respeitadas por todos. [...] (p. 23-26).

Diversos também são as fontes, documentos, e os conceitos com os quais dialogamos nessa tese para trilhar nosso caminho junto ao Sistema Ifá, com o objetivo maior de socializar sua sabedoria e conhecimentos junto aos nossos territórios negros afrodiáspóricos. Por razões de ordem epistemológica, nossa reflexão não se reduzirá à produção historiográfica, bibliográfica; a produção do conhecimento nas ciências humanas e sociais em e sobre África, e na ressignificação diaspórica, só é heurísticamente significativo se baseado numa perspectiva interdisciplinar, quando não transdisciplinar (Ki-Zerbo, 2011; Morin, 2006), na busca de novos

caminhos de análise, rompendo com o paradigma ocidental colonialista e que reduz a África e o africano ao “primitivo”.

A chave é a ideia de História com um H maiúsculo, que primeiro integra a noção de providência de Santo Agostinho e, mais tarde, se manifesta na evidência do social-darwinismo. Evolução, conquista e diferença tornam-se sinais de um destino teológico, biológico e antropológico que atribui às coisas e aos seres tanto os seus lugares naturais como a sua missão social. (Mudimbe, 1988, p. 28)

Nosso caminho foi alicerçado pela Filosofia Africana, por uma epistemologia afrorreferenciada em conjunção com muitas outras referências necessárias para a reflexão na diversidade contemplada por Ifá. Como afirma Santos (2016, p. 75) “Qualquer estudo que se arvore em propor paradigmas de pensamento enraizados em valores estéticos, éticos e epistemológicos oriundos de fontes africanas deve necessariamente buscar referências imediatas no pensamento filosófico dos africanos.”

Buscamos Ifá como um Sistema Filosófico Africano, uma divinação que serve aos seres humanos, pelas graças de Olodumare, na resolução de seus desafios cotidianos, em todas as áreas da vida.

O caminho para descobrir os princípios da natureza africana do conhecimento não são apenas para realmente entender a nitidez da cultura, mas também para entender suas implicações para as artes e o desempenho verbal (tradição oral), a ordem social, a política, a cura, a ciência, a economia, a vida, a morte, o nascimento, o pós-vida, o casamento, a reprodução e a procriação, o método de aprendizagem tradicional informal, a memória, a metafísica, a magia, etc. (Fashina, 2009, p.37)

Estamos dialogando com Odu de Ifá, Eṣe/Poemas, Itans de diversas fontes, e textos que nos chegaram pela amorosidade e confiança de muitas e muitos. Algumas vezes os textos não terão data, ou número de páginas devidamente citados, porque são documentos e testemunhos que passaram por décadas de mão em mão, entre uma mesma família ou rama cuja importância estava no conhecimento e não na referência bibliográfica segundo a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Assim também muitas conversas e escutas que fizemos durante 3 anos não estão aqui referenciadas como entrevistas, ou porque eu me permiti ser a aprendiz que seguindo a epistemologia dos terreiros se contempla com a escuta atenta; ou porque alguns Babalaôs não quiserem ser nominados e nem ter sua identidade publicizada.

Todo esse preâmbulo é uma tentativa de fazer compreender a diferença que instrui o olhar nas duas culturas, a de origem africana e a de origem europeia de modo geral. O ponto de partida é que a primeira valoriza o invisível, a transcendência, o mundo

sacralizado. A segunda valoriza o visível, o imanente, o mundo laico. Uma valoriza o conhecimento obtido através da religião, através dos mitos imemoriais, da liturgia; a outra, o conhecimento através das universidades e outros aparelhos ideológicos de Estado, como a chamada mídia através do discurso científico, da escrita e suas derivações. A forma de comunicação entre uma e outra dessas culturas é inteiramente diferente. Na tradição afro-brasileira, todos os sentidos são acionados de maneira sinérgica, e a emoção é um componente importante na troca de mensagens e suas elaborações, portanto a dimensão estética é fundamental. Ela envolve a simbologia sagrada promove a reunião participativa da comunidade, é uma comunicação direta intergrupala, exigindo a presença física dos integrantes do processo de comunicação. (Luz, 2000, p.200)

Nosso Sul⁴⁸ epistemológico⁴⁹ caminha por referências teóricas afroreferenciadas. Importante dizer logo de início como é complexo para nós utilizarmos conceitos que foram construídos a partir de uma cosmovisão de mundo completamente diferenciada da nossa. Como usar o conceito de religião se esse conceito eurocentricamente tomado como *religare* não exprime nossa religiosidade? Como falar de um sistema filosófico a partir da noção grega de filosofia que não contempla nossa filosofia africana?

Apesar de Heródoto (484/420 AC), considerado o pai da História, ter concebido o mito como um discurso da verdade, onde, através de suas Histórias, não há contradição entre mito e razão; os discursos sagrados são considerados narrativas veneráveis de sabedoria, e, há uma identidade perfeita entre mito e logos, discurso mítico e pensamento racional; muitos filósofos, estudiosos e cientistas desqualificaram o mito. Como diz Sodré (2017)

A filosofia grega, em particular, promoveu, depois do século VII A.C., um rompimento entre o logus e o mythos, onde o logus se traduziu como razão e o mythos como mágico e inexato, ou seja, se ciência é razão o que se constrói baseado no Mito não pode ser considerado ciência, não tem razão, não é um saber demonstrável (p. 44).

Assim, o conhecimento, a história e as tecnologias produzidas pelos africanos foram colocadas na ordem do mágico, da mítica, ou na “conta dos outros”.

No seu Curso sobre a Filosofia da História, em 1830, declarava Hegel: “A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo” (Ki-Zerbo, 1980).

⁴⁸ Em consonância com o suleamento de nossa posição na busca da autonomia conceitual a partir de referências africanas, americanas e ameríndias.

⁴⁹ Em acordo com Oliveira (2009, p.1) estamos concebendo epistemologia como “fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover”.

Cabe então explicitar o porquê estamos usando Itã e não o conceito de mito, que os leitores verão aparecer, repetidamente, em citações dos autores por nós utilizados, e algumas vezes por nós mantidos dentro de um escopo mais amplo sendo pensado pela matriz iorubana.

O que isso que dizer é que a tradição *yorubana* leva muito a sério aquilo que a ortodoxia eurocêntrica costuma desqualificar como mera invenção mitológica. Até porque ainda é possível encontrar em Ilé-Ifè pessoas dispostas a mostrar o ponto onde *Odùduwà* teria descido, mediante a cadeia de ferro, e indicando, inclusive, o suposto paradeiro daquela corrente de ferro, que teria servido de ponte aérea para o poderoso fundador da nação, carinhosamente lembrado em Ilé-Ifè como *Oòduà Afêwōnrô*⁵⁰. (Ayoh'Omidire, 2005, p. 45)

O conceito de Itã que estamos “parindo” tem muitos pais e mães. O *corpus literário* de Ifá é composto por Odu, sendo 16 principais e 240 resultantes do entrelaçamento desses 16. Os Odu são uma miríade de significações, eles contém a sabedoria de Olodumare codificada em Ifá como poética, como uma relação de encantamento com o sagrado; ele é um signo com diversas interpretações; ele é o signo que é desenhado/representado no *iyerosun*⁵¹ quando da caída do Opele ou dos Inkis no Opon Ifá⁵². Ele é o grande capítulo literário que contém os Eṣe, que por sua vez contém Itãs, Orikis, Korin e Ebós.

Como falamos anteriormente, os Eṣe são os poemas⁵³ (porque a linguagem de Ifá é poética, do encantamento, da divinação), extensos ou não, que compõe os Odu; em cada um deles temos Itãs, Orikis, Korin e Ebós. Os Itãs são expressões, mensagens, de conhecimento, sabedoria, em forma de histórias, contos, narrativas do cotidiano, que envolvem os diversos campos do saber contido em Ifá. A sabedoria do universo humano, animal, natural, a arte, a mística, a especulação, o empírico, a cultura, estão traduzidos, transmutados da mensagem afirmativa e iniciática de Olodumare.

Estamos assim reconceituando conceitos, disputando visões de mundo, nos ressignificando no exercício revolucionário do ubuntu, “*Eu sou porque nós somos, e uma vez que nós somos, então eu sou*” (Menkiti, 1984, p. 171), na base da construção comunal de nossas

⁵⁰ “Até hoje, um obelisco erigido dentro do palácio do rei de Ilé-Ifè mostra todos os detalhes desse episódio histórico protagonizado por Odùduwà.” (Ayoh'Omidire, 2005, p. 45)

⁵¹ Pó esbranquiçado colocado em uma bandeja, geralmente de madeira, onde Babalaôs e Iyanifas desenham os signos de Odu. De acordo com a região o pó possui elementos diferentes, principalmente cascas de árvores, grãos, sementes e ossos.

⁵² Tabuleiro esculpido com símbolos sagrados onde se joga o Opele e os inkis.

⁵³ Poema aqui não possui conotação romântica como se convencionou no ocidente, no senso comum da literatura europeia. Aqui poema é a linguagem do encantamento, a boa aventura de Olodumare, a alacridade de Exu, a fortaleza do Ori de Orumilá.

referências, da tradição ancestral de valores coletivos que nos desloca da individualidade ocidental, da divisão entre corpo e alma.

Aqui emerge um aspecto do pensamento afro fortemente antitético ao ocidental, assim resumido por Menkiti (1984, p. 172): (a) “é a comunidade que define a pessoa como pessoa e não alguma qualidade estática isolada de racionalidade, de vontade ou de memória”; (b) “a noção de pessoa é adquirida”; (c) “essa pessoalidade é algo que tem de ser alcançado e não dado simplesmente porque alguém nasce da semente humana”; (d) “a pessoalidade é algo em que os indivíduos poderiam falhar”. Essas características do processo comunitário de Constituição da pessoa são posições interpretativas particulares no quadro do que se poderia chamar de uma filosofia política e moral atinente a sociedades africanas. É possível, entretanto, questionar filosoficamente a margem de autodeterminação individual no interior das estruturas comunitárias, pesquisando se atributos contingentes ou aleatórios na dinâmica societária. (Sodré, 2017, p. 112)

Pacientemente, vou subindo degraus e tentando avançar sobre eles, uma historiadora que sou dialogando com os ramos que a filosofia africana me ofertou. Assim foi com a etnofilosofiaⁱⁱ, já que itãs, eșe, poemas, contos são nossas bases de estudo. Dialogamos criticamente com ela para que não caíssemos no culturalismo, para que nossa interpretação filosófica buscasse metodologias e conceitos de cultura afrorreferenciados. A filosofia da sagacidadeⁱⁱⁱ também foi nossa interlocutora, já que consideramos nossos Babalaôs, Babalorixás, Iyalorixás e Iyaninfás sábios, africanos ou afrodiáspóricos. A epistemologia dos terreiros, que reputo como aprendizado oral do nosso cotidiano nos terreiros, nossa pedagogia negra iniciática dos terreiros me proporcionou a humildade para entender que não poderia açambarcar saberes milenares em 4 anos. (só minha mãe Yemonja sabe como isso foi importante para minha arrogância acadêmica). É o saber dos mais velhos quando dizem que “quem nunca se sentou para aprender, não pode se levantar para ensinar”.

Considero que utilizar conceitos afrorreferenciados é o caminho com maiores possibilidades para nos (re)configurar enquanto um horizonte de (re)localização ancestral africana, na busca de uma filosofia de reconfiguração de nossa humanidade que se faz com outras interconexões subjetivas e objetivas, em outro constructo social com base em valores africanos, afrodiáspóricos e ameríndios, no nosso caso com a aproximação aos saberes iorubanos de nossa tradição, de referência e identidade. Como sabiamente diz Sodré (2017, p. 20) quando filosofa sobre nosso pensamento nagô

Mas com o pensamento nagô, insistimos na palavra “filosofia”, que nos parece epistemicamente justificada pela pressuposição de uma universalidade filosófica: a especulação sobre o melhor, sobre o bem, para uma determinada forma de vida. Aqui se reencontra a fundamental questão socrático/platônica (*pos bioteon*, “Como

devemos viver”?), que envolve aspectos éticos, políticos, ontológicos e cosmológicos. Não é um universal enquanto categoria filosófica que se imporia globalmente como um padrão único de realização, mais a *universalidade* inscrita na força primária de toda a ação e inação, na originariedade do que significa ser ou não ser. A este respeito existe uma unidade temática, característica de um estilo propriamente filosófico, no pensamento nagô.

Estamos, sem dúvida, numa disputa de imaginários, de mentalidades. Travamos o bom combate para construir novos referenciais e paradigmas que nos permitam buscar o bem viver e alcançar novos regimes sociais fundamentados na cosmovisão africana que, para nós, implode os polos de poder e dominação capitalista, propiciando uma sociedade que verdadeiramente acolha a diversidade, a autonomia dos povos, que ponha fim à necropolítica e que preserve vidas.

Corroborando com esse posicionamento, pensamos as práticas dos terreiros e de Ifá como afroreferenciadas por reconstituírem um modelo organizacional a partir das experiências das localizações afro-ameríndias, que nos traz a possibilidade de um corpo/ território constituído pelas vivências ancestrais africanas. Não estamos falando aqui de uma continuidade puramente ideológica entre África e Brasil; não queremos “cristalizar” os saberes africanos como cartilha para a construção de nossos saberes na diáspora. O que buscamos é ampliar esses saberes com um maior (re)conhecimento sobre Ifá, (re)encontrar Ifá no que existe em nossas práticas nos terreiros e territórios negros, compreendendo que muitas vezes o seu nome foi omitido, mas a sabedoria foi incorporada para estar e atender ao culto coletivo dos Orixás.

[...] As cosmologias negras às quais podemos recorrer, dentro das nossas reflexões e da densidade da nossa carne, são, simultaneamente, emanções ancestrais, instantes no presente e devir. Não se trata daquilo que não podemos manifestar e realizar, mas, ao contrário, daquilo que, se não incorporarmos hoje, no Brasil, e não colocarmos ao lado dos saberes nativos das florestas ameríndias, deixar-nos-á, necessariamente, mergulhar no profundo poço da repetição irrepitida de uma colonização, mais do que anti-negra, ontológica. Ao pensarmos em cosmologias negras, concedemos que se construíram outras matrizes, por meio dos fluxos diaspóricos, ou seja, não temos nas américas, se quisermos, apenas fragmentos e vestígios de narrativas existenciais egressas de partes do continente africano. Urdiram-se novos sistemas, linguagens, novas materialidades, imaterialidades e impermanências; fizeram-se, conforme nos lembra Paul Gilroy, criações inacabadas. [...] Não cabe aqui conceber, em nenhuma instância, que algo unitário gerara o complexo. Pensar numa origem, de qualquer ordem, é pensar numa relação originária. (Santana,2019, p.66-67)

Façamos referência a relação originária com os meios acadêmicos na busca em estabelecer novos paradigmas para se pensar a África e os estudos africanos. A afrocentricidade é um marco em romper com os ditames da “universalidade” científica eurocentrada. É necessário agregar outros valores que possibilitem a realização dessa tese sob esses novos paradigmas afroreferenciados.

Mas, mesmo aí, reclusa nos porões da experiência e reprimida pelas convenções acadêmicas e pela própria natureza do viver – essa condição inalienável do limite -, esse mar de águas do vivido flui entre um argumento e outro, entre uma estratégia e outra e, assim como na cosmovisão de matriz africana, coabitam o visível e o invisível, o tempo dos viventes e o tempo dos antepassados, o sagrado e o profano, a singularidade e a estrutura, a experiência e a expressão da experiência. Dilemas e paradoxos, complexidade e simplicidade são movimentos que acompanhar-nos-ão doravante. [...] (Oliveira, p.6-7).

Que valores teremos de agregar? Sem dúvida a pertença ancestral, a paciência (para Ifá uma das maiores virtudes do ser), a compreensão, a diversidade, a boa vontade e o amor. Precisamos amalgamar pensamento e sentimento, compreensão e satisfação, aprendizado e realização.

Os estudos e as teorias afrorreferenciada reúnem hoje uma quantidade considerável de publicações no mundo, sendo que no Brasil, alguns estudiosos da Filosofia Africana e da militância negra estudam e as divulgam e promovem uma leitura, pesquisa e ação a partir da diáspora afro-americana.

A nossa perspectiva afrorreferenciada buscará um diálogo que incorpore diversos autores, autoras e metodologias desde que:

[...] **essa história seja enfim vista do interior**, a partir do pólo africano, e não medida permanentemente por padrões e valores estrangeiros; a consciência de si mesmo e o direito à diferença são pré-requisitos indispensáveis à constituição de uma personalidade coletiva autônoma. Certamente, a opção e a ótica de autoexame não consistem em abolir artificialmente as conexões históricas da África com outros continentes do Velho e Novo Mundo. Mas tais conexões serão analisadas em termos de intercâmbio recíprocos e de influências multilaterais, nas quais as contribuições positivas da África para o desenvolvimento da humanidade não deixaram de aparecer. A atitude histórica africana (e de sua diáspora)⁵⁴ não será então uma atitude vingativa nem de auto-satisfação, mas um exercício vital da memória coletiva que varre o campo do passado para reconhecer suas próprias raízes [...] (Ki-Zerbo, 2010, grifo nosso).

Ter como base de referência a Filosofia Africana, é viver nosso complemento binário da militância no movimento negro juntamente com a ação na academia, considerando valores da cosmovisão africana como responsabilidade ancestral e política, honrando um legado ético e epistêmico que nos move em busca de alterar a realidade vivida em uma sociedade racista. Meu compromisso antirracista, me levou além do engajamento com o movimento negro. Ele se refletiu na elaboração de novos processos didáticos-pedagógicos colaborativos e conjuntos com discentes e docentes na universidade. Ele me orientou na ética afrorreferenciada que busquei

⁵⁴ Acréscimo da autora. Ki-Zerbo se refere a História dos povos africanos em seu conjunto continental, insular e transcontinental.

exercer nos cargos de gestão que ocupei. Essas referências filosóficas me encaminham para uma (re)localização fundada no sentir da minha ancestralidade, marcada no “fato histórico” da minha iniciação num terreiro ketu. (Re)Pensei corpo, família, saúde, amor, relações, sentir, saberes e deveres. A busca é pelo equilíbrio através do aprendizado do viver, do “pensar nagô” de Sodré (2017, p.24, grifo nosso) “uma filosofia “de negociação” [...], sem entender “negócio” apenas pelo vezo moralista das trocas comandadas pelo capital e sim como também **a troca simbólica do dar-receber-devolver, aberta ao encontro e à luta na diversidade.**”

Trabalharemos as categorias de localização e agência considerando a diversidade de nossos territórios e buscando novas formas afirmativas para a re-territorialização dos negros brasileiros. De maneira simples, por localização entende-se o ponto de partida das narrativas, das práticas e produções negras, consideradas a partir da própria experiência negroafricana; por agência o conjunto de mecanismos para organizar e propagar tais ações, já que:

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos (do continente e da diáspora)⁵⁵ deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que **a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática, perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos. [...] Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos.** Essa é a chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente. [...] Um *agente*, em nossos termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já *a agência* é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana (Asante, 2009, p.93-94, grifo nosso)

Nosso intuito nesse trabalho é, seguindo o caminho da localização afrorreferenciada, exercitar nossa capacidade de olhar, ouvir, analisar e dialogar com as informações, bibliografias, entrevistas e conversas a partir do conhecimento e do saber africano contido em Ifá. É colocá-lo como sujeito do texto, como referência do ensinar aprender, como a espiral exúlica do conhecimento ioruba. Sem Exu e Orunmilá⁵⁶, Ifá não se revela aos nossos sentidos.

E qual é nossa localização nesse caminhar? Qual nossa agência de ação? Nossa localização é nos territórios de matrizes africanas, é na nação Ketu dialogando com minas, angolas, jêjes mahins, tambores, berimbaus, hip-hop, samba, picapes e rimas. Nossa localização é a diversidade dos Candomblés brasileiros consubstanciados pela teia mítica da ancestralidade, uma vez que

⁵⁵ Acréscimo da autora de acordo com citação da obra.

⁵⁶ Pela importância que esses dois Orixás têm no sistema Ifá, faremos um capítulo sobre eles.

O candomblé é um microcosmo africano dentro do macrocosmo brasileiro. É uma África reinventada e recriada a partir das contingências brasileiras, e no Brasil, recriada a partir das diferenças regionais. Caleidoscópio de mundos, o candomblé concilia magia e ciência, masculino e feminino, estrutura e singularidade (Oliveira, 2007, p. 4).

Falarei aqui da minha localização principal a partir do meu terreiro de Candomblé, apesar da minha caminhada de mais de 40 anos no movimento negro, na minha militância em diversas organizações e hoje na cooperativa do Núcleo de Mulheres Negras do Espírito Santo e na Coalizão Negra por Direitos. Nos localizar é sempre um exercício de (re)conhecimento, novas descobertas e interpretações de uma mesma história familiar como quer Ifá.

O Ilê Omiojuarô (O nome vem de Ojarô, uma abreviatura de Ojá Aro o nome de uma das cinco famílias reais conhecidas em Ketu), a Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi, foi plantada em 20 de abril de 1985, quando Mãe Olga do Alaketu vindo da Bahia a Nova Iguaçu/RJ outorgou a sua filha-de-santo Beatriz Moreira Costa, o direito de ser chamada de mãe, Mãe Beata de Iemanjá, como ficou conhecida.

A família Alaketu tem sua história no Brasil construída com o Terreiro do Alaketu, Ilê Maroialaji Alaketu situado no Beco do Alaketo, 13, bairro Luis Anselmo (Matatu de Brotas), em Salvador/Bahia.

Como relata Mãe Olga do Alaketu “as primeiras donas do Alaketu eram gêmeas e foram capturadas na beira do rio de Minas Santé, que eram fundos do reinado do Ketu. Vieram para o Brasil não como escravas e, ali, foram criadas até a idade de dezesseis anos, quando voltaram para a África. Casaram-se com 22 anos de idade e retornaram para o Brasil, abrindo então o terreiro do Alaketu no dia 8 de maio de 1616. A dona do Alaketu, que fundou o terreiro, chamava-se Iyá Otampé Ojarô, e a irmã chamava-se Iyá Gogorisa. Sua filha chamou-se *Iya Acobiodé*. Esse é o primeiro nome que tem qualquer pessoa que seja a primeira filha de um reinado em Ketu”⁵⁷.

Ketu é um antigo reino yorùbá, situado na atual República do Benim (antigo Daomé), que faz fronteira, a oeste, com a Nigéria. Por estarem em território Jeje, influências recíprocas aconteceram e Ifá, Voduns e Orixás se amalgamaram. Por isso, nossa tradição pode ser chamada de Jeje-Nagô. Essa localização é muito importante para mim, no sentido de me permitir transitar entre os dois grandes territórios de presença africana de Ifá: a Nigéria e o Benim.

⁵⁷TERREIRO DO ALAKETU. Wikipedia, 2022. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Terreiro_do_Alaketu. Acesso em: 10 set. 2022.

A minha caminhada até o Ile Axé Omiojuarô, tombado em 2015 como Patrimônio do Estado do Rio de Janeiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tem estreita ligação com minha militância antirracista e pelos direitos humanos, porque nosso Ilê não é só “uma comunidade religiosa, mas um espaço político de construção de identidade e luta pelos direitos humanos” como diz a página da plataforma digital Facebook da casa em questão⁵⁸, e como diz sempre o dirigente da casa e meu Babalorixá Adailton Moreira Costa.

Conheci Mãe Beata de Iemanjá em 2007 quando fui trabalhar no Ministério da Educação (MEC), em Brasília/DF. As políticas que vinham sendo executadas pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) tinham estreita vinculação com a minha coordenação na Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD/MEC), tanto que era eu, a representante governamental do MEC no Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR).

A SEPPIR iniciou diálogos com diversas Iyalorixas e Babalorixás de todo o Brasil para pensar políticas públicas para as Comunidades de Matrizes Africanas, e Mãe Beata de Iemanjá, era uma das principais lideranças femininas dos terreiros ali representados. Ela foi presidente/fundadora da organização não governamental Criola, uma das primeiras ONG carioca de mulheres negras que atuaria contra o racismo, o sexismo e a violência contra a mulher.

Por diversas vezes, tive a oportunidade de ouvir aquela fala potente e que se fazia doce, amorosa, imponente e ética. Era prazeroso ver a grandiosidade daquela mulher pequenina no físico, mas gigante na ancestralidade. Muitas vezes, as palavras finais foram dela, encaminhando, apaziguando e lutando por todo o coletivo candomblecista brasileiro.

A família Omiojuarô, seus filhos de sangue, vinham junto. Babá Adailton sempre na companhia de Iyá Beata na pauta dos direitos humanos e do antirracismo. Pai Aderbal um guerreiro, justo filho de Xangô, que sempre atuou nas pautas da cultura, na preservação das nossas tradições principalmente ligadas ao meio ambiente. Iyá Ivete, minha madrinha, assim como Iyá Doya, nossa Iyakekere, atuando nas pautas de políticas públicas para as mulheres e no combate ao machismo, homofobia e racismo religioso, militantes, junto com tantas outras mulheres negras desses territórios.

Quando da minha mudança para a SEPPIR (2011 a 2012) na Secretaria de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais (SECONT) mais perto ainda fiquei da pauta e mais vontade

⁵⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/ileaxeomiojuaro>. Acesso em: 10 set. 2020.

tinha de estar mais próxima a Mãe Beata. Infelizmente, apesar de algumas tentativas, não consegui estar fisicamente no Omiojuarô antes da sua morte física em 27 de maio de 2017.

Em setembro de 2017 eu me re-encontrei com Babalorixá Adailton Moreira Costa, um presente trazido pelo meu querido amigo Marcos Serra, Dofono⁵⁹ de Xangô. Dr. Marcos Serra é parte da família ancestral que nos comunga como irmãos de Orixá no Ilê Omiojuarô, com nossas forças ancestrais regidas por Ogodô⁶⁰, Legbara e Oyá.

Meu amor por Adailton foi imediato e ficamos irremediavelmente amigos. (Re)descobri um homem profundamente dedicado a comunidade de Axé no Brasil, no combate ao racismo, também ao racismo religioso, na defesa intransigente dos Direitos Humanos, do Direito das Mulheres, da pauta LGBTQIA+ e no combate à fome. Assim sendo, corroboro com ele que

As religiões de matriz africanas são por si só um núcleo de resistência muito grande dessa consciência negra. Na verdade, as religiões são o que sobra desse sequestro dos povos do continente africano para cá. Aqui resistem alguns aspectos que se perderam ao longo da história e permanecem nas comunidades de terreiro, como a língua, a culinária, a dança, a própria organização política dos terreiros. O local de matriz africana não tem só a fé, tem pertencimento ancestral que cria uma identidade negra. Religião é muito pouco para expressar o que sejam esses núcleos de resistência africana no Brasil. As comunidades de terreiro têm uma filosofia própria, uma organização política própria, muitas vezes confundidas com a religião. Esse olhar salvífico que as pessoas têm sobre as religiões de matriz africana, fazendo também um pouco de relação mercadológica com a fé, acho um problema muito sério. O ponto principal não é a fé, mas o pertencimento. É uma luta cotidiana para poder manter vivos elementos e identidade do povo negro que é bombardeado constantemente para que negue a dignidade e a valorização de sua ancestralidade africana. O fato de sermos constantemente perseguidos por mais de três séculos, termos sido sequestrados, de sofrermos várias influências nefastas a nossa identidade, e conseguirmos estar aqui até hoje não foi só por causa da fé. É um núcleo de reexistência constante. Digo que não é só religião de matriz africana, é matriz também. Há uma força por trás disso tudo que nos faz estar vivos e que nos fez chegar aos tempos de hoje [...]⁶¹

A partir daí foram muitos encontros virtuais e presenciais, e o convite irrecusável de estar no Ilê Omiojuarô na reabertura da casa após um ano de axexê⁶² de Mãe Beata, quando ele assumiu como Babalorixá. Devo dizer que mais uma vez quase não cheguei, mas pedi a Xangô que me deixasse estar com meu amigo querido nessa ocasião tão importante.

⁵⁹ No ritual de iniciação, homem que faz sozinho sua iniciação, ou primeiro homem a entrar no barco dos Iyaôs.

⁶⁰ Ògòdò é uma das denominações do Orixá Sàngó (dito como Xangô Velho). Ògòdò foi um guerreiro obstinado originário da região Norte da Nigéria chamada Tapa ou Nupe. Seu trono é o Odó (pilão). Usa Méjì osé (dois machados de lâminas duplas). Seu tambor é o Batá, que é coberto com couro nas duas extremidades.

⁶¹Entrevista dada a Chico Alves para Notícias UOL em 20 nov. 2019 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2019/11/20/terreiros-sao-polos-de-consciencia-negra-diz-babalorixa-adailton-moreira.htm>. Acesso em: 20 nov. 2021.

⁶²Cerimonia específica do candomblé na passagem do Ayê para o Orun dos nossos, quando o terreiro 9 que se constitui como todo o espaço sagrado) fica fechado por um ano realizando só ações internas.

Eu fui iniciada como Ekedí de Oxalá por uma casa Ketu no Rio de Janeiro em 2015, casa⁶³ essa que expresso minha profunda gratidão por ter me acolhido.

No dia 18 de maio de 2018 eu finalmente cheguei ao Ile Omiojuarô. Quando entrei por aquele portão azul a sensação que tive era que estava chegando em casa depois de uma longa jornada. Ayrà, incorporado em Iyalaxé Ivete Moreira, me disse: você está em sua casa. Assim me sinto até hoje.

Me tornei filha de Babá Adailton de Ogun em junho de 2019, porque para lá me levaram os Orixás. Essa é a minha localização, essa é a minha referência de vida, território onde me ressignifico como filha, como mãe, como mulher, como militante, como candomblecista. Estou onde sempre deveria estar.

Como diz Asante (1988, p.45) é “a medida de nossa vida”. Minha localização está irremediavelmente ligada ao meu agenciamento. A minha agência é de resistência a opressão, a dominação cultural hegemônica da branquitude, do combate ao genocídio negro agindo com o conhecimento emancipador de Ifá na orientação de uma análise da realidade que possa nos trazer novas maneiras de efetivar a pauta antirracista na construção coletiva, no ubuntu⁶⁴. É o retorno à cultura africana e afrorreferenciada de Ifá na diáspora, para buscar caminhos que nos levem a novas resoluções dos atuais problemas que atingem a comunidade negra brasileira pois, já que

O paradigma ancestral africano sendo ancorado nas "leis" de funcionamento da natureza, ele integra a diversidade como um fator fundamental de harmonia entre humanos e natureza (a sustentabilidade). Em outros termos, o que une as culturas africanas é a busca da universalidade e não do universalismo. A não uniformização das sociedades faz a harmonia reinar entre elas. O respeito à diversidade enriquece as leituras sobre o universo e faz a humanidade evoluir na sua compreensão das inúmeras facetas do cosmos, já que as contribuições são plurais. (Akandé Yayi, 2020)

A cultura é o elemento que estrutura o conhecimento, a difusão de saberes individuais ou coletivos, como elementos constantes da construção de vivências/realidades, no território interativo e subjetivo. Oliveira (2006) considera que cada cultura tem seu próprio regime de signo e de significados. “A epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito com a ética, uma vez que os signos e seus significados estão numa relação umbilical com os valores e princípios que regem um conjunto de significados e sentidos.”

⁶³ Ile Axé Ypondá.

⁶⁴ “Eu sou porque nós somos”, Ubuntu é a construção coletiva do viver ioruba. Nada fazemos sozinhos e tudo que fazemos impacta toda a comunidade, por isso a alegria e responsabilidade de pertencer a uma família ancestral.

A cultura negra é, portanto, um “lugar forte de diferença e de sedução na formação social brasileira” (Sodré, 1988, p. 180). Talvez por isso mesmo a elite brasileira, branca, católica e patriarcal, tenha engendrado mecanismos de desqualificação e inferiorização do ser negro, produzindo a ideologia do branqueamento num dado momento e, posteriormente, fazendo a defesa da mestiçagem como engodo pra disfarçar a indisfarçável sedução que a cultura negra exerce sobre o contingente social brasileiro. O candomblé, protagonizado por mulheres – contra a ordem patriarcal –, por negros – contra a hegemonia branca –, e por pobres (já que a maioria dos afrodescendentes pertencem ao substrato social menos favorecido da sociedade) – contrariando a elite nacional – pode ser tomado como um modelo onde os aspectos civilizatórios africanos foram reinterpretados na lógica da cultura negra, apresentando-se muito além de um mero exemplo cultural para se tornar um modelo ético-político (*ibidem*, p. 47).

Maulana Karenga, propositor da filosofia Kawaida, “[...] filosofia da mudança cultural e social que tem como um de seus princípios centrais a premissa de que a cultura é o terreno da autocompreensão e da autorrealização e de que ela requer o diálogo [...]” (2009, p.340), utiliza os escritos de Ifá para caracterizar a postura adequada nos estudos afrocêntricos, ou seja: abordar as temáticas com juízo maduro, com paciência e no tempo certo. Há um adágio que opera nessa perspectiva e

Ifá diz
 Que não engajemos o mundo com pressa.
 Que não agarremos de forma impaciente a corda da riqueza.
 Aquilo que deve ser tratado de forma madura que não tratemos num estado de paixão descontrolado.
 Quando chegamos num lugar fresco, que descansemos plenamente.
 Que demos atenção contínua ao futuro.
 Que dediquemos consideração profunda às consequências das coisas.
 E isso em razão de nossa passagem eventual. (Karenga, 1999, p.1)

E qual é o tempo certo? De qual tempo estamos falando? Quando assumimos pensar e sentir afrorreferenciadamente, torna-se necessário explicitarmos os conceitos que dão corpo e alma aos nossos estudos. Um conceito como tempo, que pode parecer óbvio, assume uma nova perspectiva em análises que buscam romper com a “visão universalista” da matriz civilizatória europeia. Isso não quer dizer, em absoluto, que estamos deixando de considerar as outras maneiras de sentir o mundo, estamos optando por viver/sentir os conceitos a partir de África, afrorreferenciados.

O tempo é fundante nos estudos históricos. Minha formação como historiadora dentro dos liames da “tradição europeia” sempre nos empurra para uma cronologia que pode ser escrita em estátuas, obeliscos, placas e currículos, o que não a torna mais precisa que outras cronologias históricas como por exemplo as do oriente, citando aqui a Ásia, a China e a Oceania. É um tempo linear, estanque, onde passado, presente e futuro não se encontram, não se permeiam.

Os estudos históricos em África são relativamente novos, principalmente na área da África Ocidental, e em muitos países, ainda é pequeno o investimento em estudos arqueológicos e antropológicos. As pesquisas mais antigas feitas no Egito foram utilizadas a partir de uma visão externa e estereotipada, na tentativa de “branquear” e deslocar o Egito da sua pertence africana. Um exemplo disso, é de que

Um dos mitos mais permanentes a sustentar a hegemonia europeia talvez seja o da origem grega da civilização. [...] A obra *Atenas Negra*, de Martin Bernal (1987), demoliu a ideia de que a Grécia antecedeu a África [...] O que Bernal fez com relação à origem grega da civilização, Cheikh Anta Diop já havia feito com respeito à civilização em geral (DIOP, 1974). Em outras palavras, Diop demonstrou que a origem africana da civilização era um fato e não uma ficção. Mais tarde ele mostrou, usando evidências extraídas de textos antigos, experimentos científicos e análises culturais, que os antigos egípcios tinham a pele escura (DIOP, 1991) (Asante, 2009, p.100).

Todo esse trabalho feito por Diop pela filosofia africana e muitos/as outros/as ainda não são suficientes para que no mundo e no Brasil, possamos referenciar nosso viver em outras bases teóricas que não a eurocêntrica. A dificuldade na implementação das Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008⁶⁵ (Brasil, 2003; 2008) na educação brasileira, corrobora com o que digo e, a escola, com sua educação formal, tornou-se um dos espaços mais localizados de racismo no país. Daí a importância do fortalecimento de nossos saberes ancestrais nos territórios negroafricanos onde podemos e devemos ampliar e fundamentar nossa maneira de pertencer e ver o mundo.

O que resulta, tanto dos discursos acadêmicos quanto políticos, é que não se está perante uma ignorância em relação aos fatos históricos e à centralidade do continente africano na história universal. Trata-se, antes, de posicionamentos políticos e ideológicos que se assentam em visões de mundo, mas também em projetos de sociedade que, sistematicamente, buscam negar a historicidade do continente africano e atribuem aos africanos uma certa infantilidade, produzindo silêncios e silenciamentos (Depelchin,2005).

Então voltemos a pensar e sentir sobre o tempo. Semíramis precisava investir recursos nos estudos matemáticos e astrológicos para que seus projetos relacionados aos jardins suspensos e barragens de regularização do Tigre e Eufrates tivessem sucesso. A tradição babilônica e a tradição de Ifá ancestralmente preservadas nos seus estudos muito a estavam auxiliando, como também a seus cientistas. O primeiro astrolábio do mundo desenvolvido na

⁶⁵ Leis que obrigam a educação brasileira a inserir em todos os seus níveis e etapas a história e cultura de africanos, afro-brasileiros e indígenas nos conteúdos escolares.

Babilônia; o MUL.APIN que reunia textos com catalogação de estrelas, constelações, configurações dos planetas, medições de dia por relógios de água; a aplicação da matemática à variação da luz solar com o estabelecimento de um ano solar somados aos conhecimentos matemáticos africanos contidos nos 256 Odu de Ifá, entre outros, garantiam seu progresso nas decisões governamentais. A utilização da observação astronômica para estabelecer as estações do ano, a matemática contida nas madeiras entalhadas da biblioteca Dogon, e o processo binário de combinação dos Odu, onde a memorização de mais de 4 mil eṣe compunham o aprendizado de Ifá, eram ensinamentos ancestrais africanos que tinham dado grande ajuda na evolução das técnicas babilônicas, mostrando que os saberes evoluíam como o tempo numa espiral contínua, aonde passado e presente se somavam nas realizações que estavam por vir.

Mas o tempo também falava da ancestralidade, ancestrais⁶⁶e anterioridade. Sua senioridade também lhe reservava direitos sociais que lhe garantiam o respeito de outros e a fala em público respeitada por seus pares. O tempo e as águas eram amalgamados na história de sua existência. Ela era filha das grandes mães, era filha das águas salgadas e doces, ela sonhou com seu poder de equilíbrio sobre as águas e o oráculo de Ifá lhe revelou sua obrigação em dar qualidade de vida a seu povo com projetos para utilizar com maestria as águas doce dos rios que determinavam sua vida. Projetos que demandavam paciência e tempo para sua execução, mas que seriam úteis ao seu povo e as futuras gerações.

Provérbio adaptado (Lopes, 2020, p. 178) Odu Obara Meji: “O tempo é lento para os que esperam, veloz para os que temem, longo para os que sofrem, curto para os que se alegram; e para os que amam é uma eternidade”.

No Candomblé, dizemos que o tempo dos Orixás é outro. Acredito que isso está relacionado, principalmente, a necessidade de interiorização e sedimentação dos conhecimentos advindos das práticas das matrizes africanas. É o contraponto a esse tempo capitalista em que vivemos, onde tudo nos leva a “gastar” nosso tempo produzindo lucro financeiro e diminuindo nossa capacidade temporal para viver a sabedoria dos Orixás.

Os tempos africanos apesar de não seguirem os ritos cronológicos ocidentais (isso só acontece em partes da África após a colonização, pois na área rural ainda vemos as populações

⁶⁶ Concordamos com Oliveira sobre a percepção dos ancestrais. “[...] nas religiões africanas privilegia-se o respeito e a importância dos ancestrais. [...]. Pedra angular dos cultos religiosos os ancestrais são ou personagens históricos que por sua notável presença no *aiyé* lograram um posto de antepassados divinizados transformados por suas comunidades em ancestrais, ou aspectos naturais (rios, árvores, mata, etc.) que foram divinizados por sua importância à sobrevivência do grupo humano. É bom esclarecer que os antepassados podem ou não vir a ser ancestrais, porém todo ancestral, um dia, já foi um antepassado, seja em forma humana ou em forma natural. No culto aos ancestrais, [...], está a maior parte dos elementos que formam a cosmovisão africana.” (Oliveira, 2003, p. 66-67).

seguindo a orientação do tempo tradicional africano), não deixa de ser um tempo histórico. Assim,

[...] é importante reintegrar todo o fluxo do processo histórico no contexto do tempo africano, que não é alérgico à articulação do acontecimento numa sequência de fatos que originam uns aos outros por antecedência e causalidade. De fato, os africanos têm uma ideia do tempo baseada no princípio da causalidade. Este último, contudo, é aplicado de acordo com normas originais, em que o contágio do mito impregna e deforma o processo lógico; em que nível econômico elementar não cria a necessidade do tempo demarcado, matéria-prima do lucro; em que o ritmo dos trabalhos e dos dias é um metrônomo suficiente para a atividade humana; em que calendários, que não são nem abstratos nem universalistas, são subordinados aos fenômenos naturais (lunações, sol, seca), aos movimentos dos animais e pessoas.[...] Essa concepção de tempo é histórica em muitos aspectos. Nas sociedades africanas gerontocráticas, a noção de anterioridade no tempo é ainda mais carregada de sentido que em outros lugares, pois nela estão baseados os direitos sociais, como o uso da palavra em público, a participação numa dança reservada, o acesso a certas iguarias, o casamento, o respeito de outrem, etc. Além disso, a primogenitura não é, na maioria das vezes, um direito exclusivo na sucessão real; o número de pretendentes (tios, irmãos, filhos) é sempre grande e a idade é levada em conta no contexto de uma competição bastante aberta. Decorre daí uma preocupação ainda maior com a cronologia. Mas não há necessidade de saber que alguém nasceu em determinado ano: o essencial é provar que nasceu antes de determinada pessoa. [...] Essa concepção de tempo social não é estática, pois no contexto da filosofia africana pandinamista do universo, cada um deve aumentar incessantemente sua forma vital, que é eminentemente social, o que inclui a ideia de progresso dentro e através da comunidade. [...]. (Ki-Zerbo, 2010, p. LI-LII)

O tempo africano tradicional como diz Hama e Ki-Zerbo,

[...]engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. [...] As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, elas permanecem sempre contemporâneas e tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam. Assim sendo, a causalidade atua em todas as direções: o passado sobre o presente e o presente sobre o futuro, [...]”. (2010, p. 24)

O tempo para a cultura Bantu segundo Fu-Kiau (1978) é

O processo da vida, através o tempo é às vezes cumulativo e não-cumulativo, repetitivo e não-repetitivo. É uma espiral que depende de forças dialéticas do modo pelo qual o indivíduo exerce suas responsabilidades nesse quadro. O espírito dum ancestral pode reencarnar ou morrer de novo e desaparecer no *sensele / wayawa* - a vida cósmica. Em todo processo, existe dois movimentos: uma coisa desaparece, mas outra é conservada; um elemento novo (nascimento) e não ligado à reencarnação do espírito ancestral aparece enquanto outro se repete.

Ou seja, o tempo africano é um tempo mítico e social; ele é dinâmico, ele permanece vivido. Hama e Ki-Zerbo (2010, p. 26) afirmam que “Na concepção global do mundo, entre os africanos, o tempo é o lugar onde o homem pode, sem cessar, lutar pelo desenvolvimento de sua energia vital”.

O tempo não passa por nós de modo a desaparecer no passado, mas é algo que nós criamos ao agirmos. O futuro não existe, nem mesmo como uma percepção, e o

passado é apreendido na medida em que é novamente desempenhado no presente. (Botas, 1996, p. 23)

Quando falamos o provérbio “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje” estamos nos referenciando nesse tempo mítico ancestral onde a ação do presente está intimamente ligada ao passado, dando possibilidades de equilíbrio a caminhos futuros que se mantem contemporâneos. Nosso tempo é o presente, passado e futuro são alargamentos do agora. Assim é Ifá uma construção mítica, social, que fala aos nossos Oris através dos tempos e se mantendo atual nos ensinamentos sobre o agora pois,

O passado como referência primordial da concepção de tempo africana não dá margem à imobilidade das sociedades deste continente. Muito pelo contrário! A concepção de tempo africana é dinâmica e sujeita a reformulações e mudanças. Vive-se no tempo atual. A tradição é continuamente retomada e atualizada. A “voz” do passado é ouvida e merece muita atenção, mas sempre na intenção de orientar e organizar o presente. Vive-se o agora, o hoje. O futuro tem alguma importância, é claro. Mas é o tempo atual a base do tempo vindouro (Oliveira, 2006, p. 47).

Assim, o tempo é medido pelo centro subjetivo, ao mesmo tempo que é pelo pulsar comunitário e cosmológico. É um tempo plural, múltiplo e cosmogônico. Muitos Babalaôs nos disseram que um bom jogo traz em grande parte da sua interpretação o passado do consulente para a reflexão presente necessária a aquilo que se demanda do oráculo. Nesse sentido,

[...]Dá-se mais ênfase ao passado que ao futuro quando se trata da concepção de tempo na cosmovisão africana. A referência mor é o passado. É nele que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais. Somente no passado o africano encontra sua identidade. A idade de ouro dos africanos é diametralmente oposta à dos ocidentais, uma vez que para os últimos os melhores tempos ainda estão por vir (no futuro), enquanto para os africanos os melhores tempos encontram-se muito vivos no passado. [...] (Oliveira, 2006, p.46).

A maior parte dos autores que se dedica a tecer considerações sobre o tempo afrorreferenciadamente cita uma estrofe significativa da invocação mágica dos Songhai:

Não é da minha boca
É da boca de A
Que deu a B
Que deu a C
Que deu a D
Que deu a E
Que deu a F
Que deu a mim
Que o meu esteja melhor na minha boca
Que na dos ancestrais. (Hama, Ki-Zerbo, 2010, p. 32)

O encadeamento dos versos, o seu desenho simbolicamente cíclico, nos coloca no dinamismo das relações entre nós e os ancestrais; no aprendizado sempre renovado respeitando as tradições trazidas pelos por eles. É a força vital da renovação de nossas práticas trazidas pelas palavras impregnadas de Axé. Para nós o tempo é o agora acrescido de todos os saberes que se acumularam na vivência de toda nossa comunidade. Como dizem as mulheres negras brasileiras⁶⁷ “Nossos passos vêm de longe” e continuamos a fazer nosso caminho invocando o passado e seu dinamismo e diversidade que nos proporciona elementos e meios para melhor viver nosso presente e

Os ancestrais, no entanto, não são os atores do mundo atual. Os protagonistas do tempo vivido são seus descendentes que, ouvindo-os, respeitando e cultuando-os, devem abrir caminhos para novos tempos. A tradição, neste caso, é o fundamento da atualização e da novidade. O tempo africano é impregnado de Força Vital. É um tempo sagrado (zamani) que envolve o tempo vivido (sasa). O passado é privilegiado, pois esse é o tempo dos antepassados. O passado, no entanto, não é fossilizado. Ele é potencialmente transformador, tal como a tradição – acúmulo de tempo transcorrido. O tempo africano, tal como o universo africano, está prenhe de ancestralidade. A mesma ancestralidade que permeia todos os seres do planeta (universo africano) habita o tempo mitológico e atual. Assim como o visível não se separa do invisível na concepção de universo iorubá, assim também o tempo dos mortos não se encontra separado do tempo dos vivos. Os antepassados regulam a vida de seus descendentes. A eles distribuem sua “força”, e o conhecimento preservado pela tradição é transmitido através da palavra. Esse universo e esse tempo não são vazios. Além de habitados pela Força Vital (atributo do sagrado) e pela harmonizadora presença dos antepassados (que vivem numa dimensão transcendente), o universo e o tempo acolhem em suas entranhas a pessoa. (Oliveira, 2006, p.50)

O tempo pensado afrorreferenciadamente como já dissemos é um tempo mítico e social, não é o indivíduo que dá ritmo a vida, e sim a coletividade. Um conceito fundamental acompanha, constrói, se entrelaça com o tempo: a Ancestralidade.

Uma história famosa ilustra essa interação entre passado, presente e futuro. Em determinada ocasião; Kanku Mussá, imperador do Mali entre 1312 e 1332, enviou uma embaixada ao rei do Yatenga, chamando pela conversão do soberano ao islamismo. O rei respondeu que qualquer decisão neste sentido só seria tomada após consulta aos seus ancestrais, para saber o que uma possível conversão geraria futuramente para o Reino. Temos aí um pequeno exemplo sobre como passado, presente e futuro, misturados em uma visão de mundo em que a ancestralidade é o elo

⁶⁷ Aqui falo das mulheres negras organizadas nas diversas entidades brasileiras do Movimento Negro, que em 2015 organizaram a Marcha das Mulheres Negras Brasileiras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver, cujo lema era “Nossos passos vem de Longe”. As entidades que ficaram na organização executiva da Marcha foram Agentes de Pastoral Negros (APNs), Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas (Conaq), Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen), Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (Fenatrad), Fórum Nacional de Mulheres Negras (FNMN), Movimento Negro Unificado (MNU) e União de Negros e Negras pela Igualdade (Unegro) que, em 2015, organizaram a Marcha das Mulheres Negras Brasileiras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver.

dinamizador, não são estanques ou lineares. Na concepção africana do tempo. (LOPES, SIMAS, 2023, p. 25)

A ancestralidade é um conceito muito em voga na atualidade do discurso negroafroamericano, um movimento semântico que parte das bases epistemológicas das matrizes africanas e tem se incorporado no discurso negro acadêmico e militante.

Fabio Leite (2008) diz que o conceito carece de fundamentos materiais e históricos na literatura e que Lévi-Strauss (1975:302) quando discursa sobre máscaras e sua dimensão social abordando signos e símbolos, faz referência a ancestralidade e ancestrais, avançando sobre o conceito, mas não o explorando com profundidade. Leite (2008, p. 378, grifo nosso) propõe uma tipologia de ancestrais entre ancestrais com essência mítica (preexistentes e divindades) e com essência histórica (ancestrais históricos) e considera que as sociedades, nas suas peculiaridades, possuem “[...] **uma única massa ancestral sem perda da necessária distinção das essências que a compõe** (mítica ou histórica)”. Avança em sua proposta de definição pois considera que há necessidade de se avançar sobre o conceito para “[...] demonstrar a materialidade das propostas dessas sociedades negro-africanas sobre a questão ancestral”.

Parece-nos possível agora lançar uma abstração justificada: como essas duas massas ancestrais encontram-se em relação dialética constante, uma não se legitima em sua configuração originária sem a outra, sob pena de perda da identidade mais decisiva, a *síntese* produzida pela interação dos dois universos é o fator que revela a dimensão ancestral desses complexos civilizatórios. Essa síntese, tomada em sua concretude histórica, dinâmica e pluralidade de ações possíveis, constitui a **ancestralidade** (p. 379, grifo nosso)

Sodré (2010, p. 109-110), filosofando “a toques de atabaque” sobre o destino, faz considerações sobre a ancestralidade na sua interseção com a tradição e o tempo.

Por outro lado, diferente do tempo histórico, a temporalidade em que se inscreve o destino é a própria ancestralidade, isto é, da vigência ética do discurso de fundação do grupo, em que se entrelaçam origem e fim. Pode-se conceber aí um nível de história, relativo ao conjunto de fatos e feitos humanos, mas elaborado como uma articulação de passado, presente e futuro pelo culto ao ancestral. [...] Fora do tradicionalismo e, portanto, longe das ilusões de se encontrar uma *aura de autenticidade* no passado, a tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo etc.) historicamente apresentada como um pensamento socioético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais.

Sodré (2017, p. 111) ainda considera que

[...] esse é o “momento” hermenêutico em que transparece com força a dimensão ética do pensamento afro presente nas narrativas ou ensinamentos (odu) do corpus divinatório de Ifá, o Odú Ifá – um clássico da literatura sacra africana – tal como interpretado por Karenga, na trilha de Onadene Epega, E. M. Lijadu, A. F. Beyioku e Wande Abimbola [...].

Na conversa com Babalaôs e com Iyás e Babas do Candomblé percebemos que não há uma definição “geral” sobre o termo. Há uma certa unanimidade em diferenciar ancestrais e antepassados. Considera-se que todo ancestral é um antepassado, mas nem todo antepassado é um ancestral, pois o ancestral repercute as tradições culturais negroafricanas, ele promove o saber de um caráter sagrado, de uma visão específica de mundo que como diz Bâ (2010, p. 169) “[...] um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem”.

Muitos se referem aos seus ancestrais como aqueles que fundaram e construíram os terreiros e ramas, aos ensinamentos transmitidos por esses e aos Orixás. As conversas geralmente se encaminhavam para relatos de feitos e ações dessas “personalidades”, citações de Itãs de criação e de Odu pois,

Os ancestrais, coletivamente chamados de *òkú-òrun*, conforme a crença dos iorubás, também estão no *òrun*. Entre os iorubás, todo adulto que morre [e tem merecimento], vem a ser um ancestral, e um pequeno *òrìṣà* em seu próprio local. A morte, entretanto, é vista como um meio de transformação dos seres humanos, de um nível de existência, no *ayé*, para outro nível de existência, no *òrun*. Quando um homem muda de um nível de existência para outro, ele [se tiver merecimento], automaticamente adquire grande poder e autoridade e vem a ser um *òrìṣà* para sua própria família ou linhagem. Portanto, todo iorubá que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com preces para uma vida próspera e boa. Os ancestrais, assim como os *Òrìṣà*, acredita-se que são amigos dos homens. Eles o protegem dos *ajogun* e agem como intercessores entre os homens e os *Òrìṣà*. A relação dos ancestrais para com os seres humanos é mais íntima, mas eles, como os *Òrìṣà*, precisam ser propiciados com sacrifícios, e também podem ficar zangados com um homem que falha com seus deveres familiares, ou sua conduta moral, manchando nome da família do qual ele, ancestral, também faz parte (Abimbola, 1971, p. 3-4).

Eduardo de Oliveira (2017, p.4), sentindo os conceitos de Ancestralidade e Cultura, reconstrói e ressignifica-os a partir do pensamento da filosofia da libertação e da filosofia africana, o que nos permite reificar e requalificar a África, os africanos e seus descendentes na diáspora, na (re) elaboração acadêmico-científica de matrizes civilizatórias fundantes da humanidade, etnografando o conceito de ancestralidade. Logo e,

[...] Assim, passei a me dedicar a entender a cosmovisão africana a partir das práticas dos afrodescendentes no Brasil. [...]. Preocupado com a participação dos intelectuais na formação da identidade das religiões de matriz africana no Brasil, dediquei-me a

categoria fundamental na articulação da experiência e do discurso religioso afro-brasileiro. Assim, etnografei um conceito: a ancestralidade.

Oliveira (2009, p. 3-4) complementa sua reflexão conceitual sobre ancestralidade com a qual somamos nessa tese

Ancestralidade, aqui, é empregada como uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Minha referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil. Cultura, doravante, será o movimento da ancestralidade (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência. A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. [...] a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade se tornou o principal fundamento do candomblé. [...] Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo.

Os diversos Itãs que, junto aos Eṣe e Orikis, estruturam e compõe a tradição de Ifá expressam valores que arregimentam a coesão e a harmonia da coletividade; são um patrimônio de valores negros africanos que proporcionam caminhos para que as relações entre os homens e o mundo natural, entre o Ayê e o Orun, entre o Universo e suas forças se reorganizem e se equilibrem resultando no fortalecimento do Axé.

Na visão geral que se tem das concepções tradicionais africanas, segundo teóricos que sobre elas escreveram, o universo visível é a camada externa e concreta de um universo invisível vivo, constituído por forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo está ligado, tudo é solidário e o comportamento do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca é objeto de regras extremamente precisas. A violação dessas regras pode romper o equilíbrio das forças do universo; e esse desequilíbrio vai se manifestar por meio de diversos tipos de distúrbios. A restauração do equilíbrio só se dará mediante a conveniente e correta manipulação das forças. Somente assim será possível restabelecer a Harmonia, da qual o ser humano é o guardião, por designação do Ser Supremo (Lopes; Simas, 2023, p. 23)

Olodumare nos constitui enquanto famílias advindas de uma mesma ancestralidade; ele constitui a história sagrada de nossos ancestrais divinizados, nossos Orixás; é nossa criação, nossa complementaridade, nossa concepção divina do que já existe no mundo. Nós cantamos;

nós dançamos; nós contamos e poetizamos nossos Itãs e Eṣe; nós sacralizamos nossos oferecimentos rituais aos nossos ancestrais que mantém nossa vida presente em equilíbrio.

No cotidiano dos terreiros; nas leituras dos oráculos divinatórios por Babalaôs, Ialorixás e Babalorixás; nas tradições repassadas por séculos; nas comidas rituais; nas canções e formas de dançar para honrar nosso Orixás e ancestrais; na maneira como conformamos nossa vida cotidiana são nossos Itãs que orientam, organizam, sustentam nossas opções, ações e vivências. Nosso renascimento na tradição iorubana está amalgamado com a nossa tradição mítica; nossa placenta gestacional nos nutre com nossas tradições e histórias familiares, nossas tradições de África e da diáspora com Axé e reconhecimento de nossa ancestralidade

[...] são formas filosóficas de refletir e ensinar e aprender sobre as relações dos seres da natureza, do cosmo e da existência humana. São filosofias pragmáticas da solução dos problemas da vida na terra, profundamente ligados ao existir e compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável destas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de serem postas em equilíbrio. A contradição e a negociação. Os problemas da existência física e espiritual fundamentam-se nos da existência de uma totalidade que governa as gerações e que permite a continuidade dinâmica da vida pela interferência humana. São formas de pensar, tomadas dos mitos, dos provérbios, dos compromissos sociais que formam uma ética social, [...] (Cunha Junior, 2010, p. 2)

A forma do pensar africano, por meio da ciência/vivência que envolve a maneira como filosofamos, é um conhecimento complexo que envolve uma cultura própria construída através de sistemas dinâmicos que criam e recriam Itãs filosóficos/explicativos que estão ligados a fatos e eventos ocorridos em épocas determinadas, e para que não sejam esquecidos e componham a organização do bem viver da comunidade são reconhecidos como vivências ancestrais ganhando, assim, uma temporalidade dinâmica que se incorpora as histórias/tradições regionais sendo repassados e reificados através da oralidade vivida das gerações. Assim são os diversos sistemas cosmogônicos que organizam as comunidades africanas, assim é Ifá na organização ancestral dos iorubas, uma cultura hermenêutica que não é dogma de fé e sim a sabedoria da interpretação, a sabedoria da divinação.

Ifá não é doutrina, ou ciência na concepção eurocêntrica; ele não é, uma espécie de dogma. Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá (2021) diz que

[...] se ele é uma doutrina, a doutrinação será seu método. E eu penso que Ifá é exatamente o oposto disso. Ele escreve em linhas da direita para esquerda, está sempre andando para traz porque sabe que busca o conhecimento das experiências dos antigos, dos antepassados para iluminar o porvir das pessoas. Isso requer não uma repetição ao pé-da-letra, descabida e sem sentido. Isso quer dizer que os bàbáláwós voltam, retomam histórias, experiências passadas para dimensionar experiências futuras.

Complementando essas reflexões e nos juntando a Orunmilá, Nogueira (2018, p.31) diz que

Daí, na esteira das considerações da filósofa nigeriana Sophie Oluwole, mitos são fontes de pensamento filosófico e os textos de filosofia não estão em oposição, ou ainda, numa diferenciação radical e substancial em relação aos mitos. Dito isso, a partir de algumas narrativas da cosmologia iorubá, vamos analisar uma das questões-chave do pensamento de Orunmilá: a filosofia pode ser definida como arte de viver na produção de sentido. [...] . É interessante notar que os registros da filosofia de Orunmilá, [...], são anteriores aos textos greco-romanos do século IV a.E.C.

A filosofia negroafricana está diretamente entrelaçada com a ancestralidade e com a tradição oral que a dissemina, é o território de produção de nossos sentidos nas matrizes africanas diaspóricas.

Para nós a sabedoria contida em Ifá que chega aos terreiros, reflete a importância que africanos e seus descendentes, no continente ou na diáspora, deram ao conhecimento trazido pela ancestralidade vivificada no culto aos ancestrais, na compreensão da atualidade e acontecimento contidos na tradição. Isso faz com que esses elementos fundantes da cosmovisão africana e, aqui, estamos falando de valores e categorias que foram engendrados antes da colonização europeia, sejam atualizados preservando-se sua originalidade e saberes genuínos.

A cosmovisão africana está contida em Ifá assim como Ifá está contido, vivo, atual e cosmogônico na cosmovisão africana iorubana que tece em seus saberes as relações entre o Orun e o Ayê; entre os seres vivos e não vivos, entre homens e mulheres; Orixás e seres humanos; matemática e cotidiano, tradições de poder e energia vital, entre o valor ético e a integridade moral. É na cosmovisão africana que engendramos uma nova forma de sentir a filosofia, a filosofia africana, de se pensar o mundo, de nos constituirmos enquanto pessoas e comunidade, uma vez que:

A cosmovisão africana redefine as concepções filosóficas a partir de sua própria dinâmica civilizatória, de acordo com o escopo de sua forma cultural. Assim, o **universo** é pensado como um todo integrado; a **concepção de tempo** privilegia o tempo passado, o tempo dos ancestrais, e sustenta toda a noção histórica da cosmovisão africana; já a **noção de pessoa** é vista de modo muito singular, cada qual possuindo seu destino e procurando aumentar a sua Força Vital, o seu axé; a **Força Vital** que é a energia mais importante dentre esses povos, insufla vitalidade ao universo africano. A **palavra**, por sua vez, é tida como um atributo do preexistente, e por isso mesmo, promotora de realizações e transformações no mundo, veículo primordial do conhecimento. A **morte**, por seu turno, não significa o fim da vida, mas parte do processo cíclico da existência que tem como referência maior os ancestrais. A morte é a restituição à fonte primordial da vida, a lama que está situada no *orun*. A **família** é a base da organização social. Os processos de **socialização** forjam coletivamente o indivíduo, fundamentando o objetivo a ser atingido socialmente: o bem-estar da comunidade. Por fim, o **poder**, que é vivido coletivamente, tem o

objetivo de promover a comunidade e garantir a ética africana. (Oliveira, 2003, 173-174)

A tradição reza pelo perfeito funcionamento das instituições, das hierarquias e papéis sociais, dos direitos e deveres, das memórias que devem ser reificadas no presente de suas comunidades. A tradição e a ancestralidade não cristalizam saberes ou hierarquias. A tradição de que falamos é diferente do tradicionalismo, ela acompanha par e passo a “atualização” da “origem”, do pertencimento e do saber que constitui a sobrevivência e a permanência dos povos negros na diáspora africana.

Fora do tradicionalismo e, portanto, longe das ilusões de se encontrar uma *aura de autenticidade* no passado, a tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular e ordenamento do real. Esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holístico, comunalismo, etc.) historicamente apresentada como um pensamento socioético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas. (Sodré, 2019, p. 110, grifo nosso)

E quando falamos de tradição, no caso iorubá, estamos falando de tradição oral, da sacralização da palavra onde o espiritual e o material não estão dissociados. O que é

[...] interessante notar aqui a inexistência de um conjunto de dicotomias hierárquicas fartamente presentes na cosmovisão helênica, e, em consequência, nos mitos de criação judaico-cristãos. Me refiro às dicotomias entre o sagrado (deus) e o profano (Humano); o corpo e a alma; a razão e a emoção; o inteligível e o sensível e, sobretudo, a dicotomia entre a teoria e prática, a partir de uma matriz de pensamento onde a concepção da ação e a fala pertence aos Senhores enquanto os escravos, meros instrumentos animados. [...] Como revela um canto tradicional expresso por Hampaté Ba, “o ferreiro forja a Palavra, o tecelão a tece e o sapateiro amacia-a curtindo-a”. A semelhança entre tradições e os mitos de criação judaico-cristãos parece evidente, quando a comparamos com o livro de João I da Bíblia onde o Verbo é deus. Ocorre que nas culturas africanas supracitadas, esse Verbo não está fora e em oposição ao humano, mas existe também através de sua fala. A fala, portanto, não é apenas algo que nos humaniza, mas sim, a manifestação de deus em Nós (Faustino, 2020, p. 7-8).

A tradição oral que preserva, atualiza e transmite nossos ensinamentos ancestrais foi usada pelo cientificismo eurocêntrico para desqualificar a milenar sabedoria africana. Só é verdade aquilo que está escrito é uma máxima da ciência europeia que coloca no espaço do “folclórico”, exótico e fantasioso as tradições e história das sociedades tradicionais. O que observamos e trouxemos aqui, para discussão, é que

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito

infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro. Hoje, a ação inovadora e corajosa da UNESCO levanta ainda um pouco mais o véu que cobre os tesouros do conhecimento transmitidos pela tradição oral, tesouros que pertencem ao patrimônio cultural de toda a humanidade (Bâ, 2010, p. 167-168).

A tradição oral é viva como nos diz Hampaté Bâ. Não lembramos apenas, nós revivemos os acontecimentos. O tradição de nosso aprendizado oral não se limita ao “eu falo e você escuta”, como diz Castillo (2010, p. 25) é “um processo multissensorial, experiencial, *embodied*⁶⁸”.

Para os iorubas a sabedoria que vem através da experiência propiciada pela oralidade, é mais eficiente que a cultura letrada. Nossos saberes são transmitidos oralmente na filosofia pragmática do observar atentamente com o olhar miúdo, curioso e perscrutador, muitas vezes acompanhado do fazer que sedimenta a observação. Somos todes crianças que estão aprendendo, às vezes sabendo, às vezes sentindo e muitas vezes: os dois. Essa é a pedagogia negra iniciática dos terreiros que sempre nos lembra que estamos eternamente aprendendo saberes milenares que se reinventam e reificam no nosso cotidiano no terreiro e na vida fora dele. Assim e,

[...] Nesta perspectiva, a aquisição de saber religioso decorre da integração social do indivíduo à vida da comunidade, o que estimula uma compreensão intuitiva. Quando se vivencia o dia a dia, surgem inúmeros e efêmeros momentos durante os quais pequenos atos de aprendizagem transcorrem de uma forma despercebida, sem o artifício de aulas e provas, levando a um conhecimento que se torna aparente somente depois. (Castillo, 2010, p. 29)

Costa (2018, p. 12) cita o prólogo do livro “Amkoullel, o menino fula” do escritor malinês Amadou Hampaté Bâ, no qual ele responde aos amigos que se surpreendem com sua memória capaz de reconstituir tantas coisas com minúcia de detalhes. E sobre essa questão

É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas. Quando descrevo o traje do primeiro comandante de circunscrição francês que vi de perto e minha infância, por exemplo, não preciso me “lembrar”, eu o vejo em uma espécie de tela de cinema interior e basta contar o que vejo. Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. (Bâ, 2008, p. 13).

⁶⁸ Grifo da autora. Podemos entender como corporificado.

A memória individual ou coletiva constrói com o testemunho fidedigno dos homens “o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, [...] Em suma: a ligação entre o homem e a palavra” (Bâ, 2010, p. 168). A palavra comprometida e sacralizada é um testemunho de valor, como tal deve ser proferida com sabedoria, humildade e parcimônia. A palavra dita é como a seta não tem volta, mas tem alvo.

Nas tradições africanas - pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região da savana ao sul do Saara -, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. (Bâ, 2010, p. 169)

A emissão da palavra através da fala está carregada de Axé, ela é energia, ela é da ordem e da força de Exú, o senhor da comunicação. “Portanto, a palavra, para comunidade africana, configura-se como poder gerador da existência civilizatória, perpassando gerações numa temporalidade infinita.” (Luz, 2000, p. 102). A magia da fala está na cadência das palavras, no ritmo com que entoamos as nossas palavras divinas. Por isso cantamos para rezar, cantamos para dançar, cantamos para transformar nosso corpo em potências ancestrais e morada dos Orixás. A partir desta proximidade,

[...] A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida a matéria inerte [...] a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de àşe, isto é, um condutor de poder de realização. [...] A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissoluvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciar-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se àşe, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas (Elbein, 2012, p. 48).

A filosofia de Ifá, como parte fundante da cosmovisão africana iorubá, foi transmitida oralmente pelos séculos. Os Itãs, orikis, eşe se perpetuaram na memória ancestral, na palavra divina emitida pela magia da fala. Esse conjunto de saberes é parte constituinte e fundamental daquilo que Bâ em “A tradição viva” chama de **regulamentação ritual**, saberes que, transmitidos por Orunmilá e Exú na boca de Babalaôs, Iyalorixás e Babalorixás buscam a manutenção do equilíbrio cósmico.

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma *visão religiosa do mundo*⁶⁹. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) *será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões*.⁷⁰

A violação das leis sagradas causariam uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos. Por isso a ação mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia, da qual o Homem, [...], havia sido designado guardião por seu Criador (2010, p. 173).

Ifá é um regime de signos, é um sistema semiótico que busca dar significado aos seus signos, os Odu, através da interpretação de Babalawôs, Iyanifas, Babalorixás e Iyalorixas. Como diz Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá

O Ifá é antes de tudo uma episteme (conhecimento) que se atualiza sobretudo na boca dos bàbáláwós. Ifá é como os livros sagrados, eles são na maioria das vezes escritos em forma de metáforas e aforismos, nem sempre facilmente digeríveis. Cada odu é uma miscelânea de coisas, essas coisas não funcionam como mandamentos ou doutrinas. O que cada Ese Odu detém são dispositivos que possibilitam os bàbáláwós avançarem acerca de questões múltiplas. Logo é preciso entender que essas questões que costumeiramente cada Ese-Odu pontua, não podem e não estão fechadas em si. Lembre-se nossa Tradição é oral e a boca dos bàbáláwós deve ser sagrada exatamente porque é função deles atualizarem Ifá em cada acesso, em cada consulta, em cada Dafá.⁷¹

O corpo teórico-filosófico de Ifá tem qualidade intrínseca, é a tradição ioruba. De sua relação com o sujeito por meio da linguagem resulta na representação da realidade, um sistema aberto a interpretação comunitária, consensual, onde o saber tradicional e contemporâneo dialogam e se unem na reificação transcultural e transcendental do sistema. O culto de Ifá não é fechado em si, ele se recria, se elabora por si mesmo seja na sua própria zona de origem e fora dela. Quando ele migra, ele se transfigura e se adapta a localidade que o acolhe. Então a base do culto se preserva, mas ele se insere na realidade que ele se encontra.

Aqui o signo não pode ser classificado de forma reducionista como diz Buczyńska-Garewicz (1983, p. 27) “[...] a análise compreensiva dos signos que inclui todos os aspectos epistemológicos e ontológicos do universo dos signos, o problema da referência, da realidade e ficção, a questão da objetividade, a análise lógica do significado e o problema da verdade”.

⁶⁹ Grifo do autor.

⁷⁰ Grifo meu.

⁷¹ As considerações e textos feitos por Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá são, na sua maior parte, retiradas de sua página no Facebook com o título dado por seu nome religioso Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá. Citado devidamente nas referências.

Signos disparam associações de ideias e provocam sensações emocionais. Charles Pierce quando tece sua teoria da semiótica e considera o papel do interpretante conclui sua teoria igualando o conhecimento com a **semiose** (a produção de signos ou ação dos signos), um processo contínuo de criar significados aos objetos. Epistemologicamente, a verdade não é passível de validação. Desse modo, a verdade é definida por consenso, distinta da realidade. A verdade seria um processo, um processo de auto-verificação: “a verdade pragmática real é a verdade que pode e deve ser usada como um guia para a conduta” (Pierce, 1931-1958, p. 11). A utilidade do conhecimento seria sua validade, surgindo aí o pragmatismo como linha de pensamento epistemológico e ontológico. Santaella (2008b, p.14) citando Misak⁷² (1991, p.160), diz que “essa visão da verdade tem, pelo menos, três vantagens:”

a) Ela delinea o contexto racional no qual a investigação pode se desenvolver, pois só nos pomos a investigar por que assumimos que chegaremos a algo que será capaz de dizer se nossas expectativas podem se preencher ou não, quer dizer se uma dada condição esperada é verdadeira ou não. b) Ela dá sentido à prática da investigação como busca da verdade. Não uma verdade transcendental, acima do bem e do mal, e religiosamente imutável, mas uma verdade viva, em processo. Adotando-a, o investigador será capaz de ver como buscar a verdade pode fazer sentido. Uma crença pelo menos parcialmente verdadeira estará lá, esperando por ele ao final provisório da jornada. E dessa verdade, ele próprio será uma parte. c) Tal visão da verdade fornece e justifica uma metodologia. Ela encoraja o investigador a submeter suas crenças ao teste da experiência e do argumento, aplicando o método científico nas três etapas por ele estipuladas, pois esse é o melhor modo de se saber se nossas crenças sairão vencidas ou vencedoras do teste da experiência.

Os Odu são revelados nos oráculos iorubanos, sejam eles os oráculos de Ifá, opeles e ikins, ou o jogo de búzios⁷³, onde esses signos ganham significado, onde o que está desenhado no ierosun, pó ritual das tábuas de Ifá, ou a imagem da caída dos búzios, dialoga com nosso real. Real aqui como explicita Sodré (1988, p. 49): “O real é [...] aquilo que, resistindo a toda caracteriza o absoluta, se apresenta como estritamente singular, como único”.

[...] existem 256 categorias de poesia na cole o de escritos de If . Cada uma destas categorias é chamada de Od . Cada Od  [...] tem sua própria assinatura e caráter. O trabalho do sacerdote de If    reconhecer a assinatura de cada um dos Od  e a interpreta o de suas características do ponto de vista literário, mitológico e religioso; e os Yoruba acreditam que os Od  são divindades em s  mesmos, e que eles como outras divindades, desceram do  run na cidade de If . Acredita-se também que o Od  foi enviado por Ol d mar  (o Deus Onipotente Yoruba) para substituir  r nmil  na terra após o retorno deste para o  run. Cada Od  tem 600 (seiscentos) Ese (poemas) que o identificam e lhe d  um caráter distinto.   parte do treinamento do sacerdote de If  estar apto a distinguir entre os Ese aqueles que pertencem a cada um dos Od  sem cometer erros ou misturá-los. (Abimbola, 1973, p.20)

⁷² MISAK, Cheryl J.. **Truth and the End of Inquiry**. Oxford: Claredon Press, 1991.

⁷³ Teremos um momento específico para falar sobre os oráculos iorubanos e seu funcionamento.

A interpretação dos signos sagrados de Ifá, os Odu, é sempre única, diferenciada e atualíssima, pois ela dá orientações para (re)equilibrar a vida presente do consulente com todo arcabouço trançado pelo seu passado ancestral. A diversidade única de informações, interpretações e sabedorias contidas em cada Odu de Ifá torna esse sistema inexaurível e sempre atualizado.

Assim, a relação entre símbolo e objeto, de caráter convencional, advém do *legi-signo* que determina o interpretante. A associação de ideias que se realiza, através de regra interpretativa, na mente do intérprete forma o interpretante, que é o responsável pela conexão entre o signo e seu objeto. Entretanto, Santaella (2005, p. 266) mostra que, ao interpretar um determinado *legi-signo* simbólico, nenhum intérprete é capaz de esgotar sua generalidade. Decorre daí a aptidão do símbolo para mudanças, decorrentes, por exemplo, de alterações no hábito interpretativo de certo símbolo, visto que os interpretantes lógicos podem ser modificados. Vê-se então que, embora um símbolo dependa de uma convenção, o seu significado pode variar com o tempo e de acordo com a perspectiva através da qual se analisa, uma vez que é, como afirmou Short (apud Santaella, 2005, p. 266), “um signo em crescimento nos interpretantes que ele gerará” (Ribeiro, 2010, p.52).

Estamos aqui utilizando o conceito de signos para falar dos Odu, mais os Odu são muito mais que esse conceito, eles são energias vitais que movimentam a sabedoria no Sistema Ifá. Neles estão contidos os Itãs, os Eṣe, os orikis, os poemas divinatórios. Eles dão sentido ao nosso caminho depois de iniciados e são utilizados pelas matrizes africanas para (re)equilibrar e (re)conduzir nossas escolhas.

Nós podemos então concluir que o conteúdo dos versos de Ifá é muito amplo, ele cobre, histórias, mitologia, crenças, e sistemas de valores da sociedade Yoruba bem como a visão Yoruba do mundo no qual eles vivem. Nós não ficamos surpresos que os poemas divinatórios de Ifá, sejam altamente valorizados pelos Yoruba, como os guardiões da cultura Yoruba, a sabedoria das gerações e os ensinamentos dos ancestrais e das divindades (Abimbola, 1976, p. 50).

Muitos consideram que os desenhos dos Odu, feitos pelos Babalaôs e Iyanifas nos tabuleiros de Ifá, seriam uma das formas de escrita dos iorubanos.

Além do mais, no caso *yorubano*, não se pode dizer que o povo sempre foi ágrafo. Embora o povo não tenha conhecido o alfabeto romano antes da chegada dos europeus, a classe intelectual dos babaláwos sempre usava (e o fazem ainda hoje) uma forma de escrita nas suas consultas do oráculo de Ifá. O jogo oracular de Ifá consiste em traçar no *ôpön ifá*, uma bandeja previamente coberta de um pó especial chamado *ÿêròsùn*, a assinatura do *Odù Ifá* que se apresenta para cada consulente. Esta assinatura traçada consiste em imprimir no pó com os dois dedos principais um par de linhas conforme a disposição do *ôpêlê* (corrente de adivinhação) ou *ikin* (os carochos sagrados) que se usam no processo oracular (Ayoh’Omidire, 2005, p. 51).

Geralmente se define os Odu como destino, preferimos pensar os Odu como filosofia, como arranjos de sabedorias que indicam caminhos a serem seguidos para se obter Irê positivo (bom caminho), para que nossa existência esteja equilibrada.

Os conteúdos contidos nos Odu, nas suas histórias, versos e poemas, tratam da cultura ioruba na sua integralidade. Desde Kemet (Egito) que as construções filosóficas africanas pensam o mundo na integralidade da existência seja ela humana, vegetal, mineral, gasosa ou aquosa; ou seja, tudo no mundo concorre para nosso equilíbrio e bem viver. Não vivemos sem folhas (kò sí ewé, kò sí orixá – sem folha, sem Orixá) que limpam, refrescam, re integram e reequilibram nosso Ori; nossos assentamentos são constituídos de materiais minerais e vegetais que representam nossos Orixás. Natural então que a dita “natureza” (vejam que o texto da citação que vem abaixo de Abimbola, ainda traz reflexões ocidentalizadas dos conceitos), vegetal e animal, seja tratada nos escritos de Ifá como dotada dos sentimentos humanos.

Mas, o conteúdo dos versos de Ifá não trata apenas de história, mitologia e crença; um importante tema, que aparece através de muitos poemas, trata da visão Yoruba sobre o mundo ao seu redor. Portanto, temos observações meticulosas nos poemas de Ifá sobre objetos e criaturas da natureza que são encontradas na terra Yoruba. Muitos poemas de Ifá contam histórias sobre montanhas, rios, floresta, animais selvagens e domésticos, pássaros, insetos e plantas. A característica destes objetos é nos recordada nos versos de Ifá de tal maneira que se fica maravilhado com o alto senso de apreciação da natureza que existia na sociedade tradicional Yoruba. Além disso, cada objeto ou criatura mencionados nos poemas de Ifá são personificados para dar ao sacerdote a oportunidade de tratar, dentro da estruturação do poema de Ifá já discutida, como se ele tratasse de seres humanos. Cada objeto ou criatura personificada é feita para ser símbolo de algum tipo de atributo do bem ou do mal que o sacerdote quer elogiar ou condenar. Deste modo, o sacerdote de Ifá constrói uma poderosa sátira da sociedade humana através das histórias de não humanos. O produto final da sua história sobre objetos e criaturas da natureza é, portanto, destinada aos seres humanos. Se, por exemplo o poema de Ifá quer condenar a infidelidade, ele contará a história de àgbìgbò, um pássaro considerado originalmente como um sacerdote de Ifá infiel. Quando o sacerdote de Ifá quer elogiar a importância da vida longa, ele contará a história sobre a montanha que nos versos de Ifá simboliza poder e vida longa. Uma vez que a montanha apelidada de “eni-apá-ò-ká” (aquele que não pode ser subjugoado ou o inexpugnável.) (Abimbola, 1976, p. 42-43).

Quando digo que Ifá é um sistema semiótico, de signos aqui caracterizados com os Odu, quero dizer que o interpreto simbolicamente, ou seja, tento compreender qual o significado funcional e dinâmico dos conteúdos desse sistema na nossa cultura ioruba reificada em nossos territórios negro-afroameríndios. Nossa pretensão, é somar a sabedoria de Ifá a nossa prática ancestral do candomblé ketu, potencializando nossa capacidade de interferir na realidade combatendo o racismo em suas diversas vertentes.

[...] observando o ambiente cultural do candomblé, como esse se dá no Brasil, como lugar de junção dos signos do antepassado e descendente, que para essa religião constitui lugar coletivo de rememoração dos parentes que já faleceram e da constituição de conhecimento do que se é, do que se foi e do que será, por meio de leitura do signo inscrito no oráculo de Ifá. Tal oráculo se compõe como um dos sacerdócios do candomblé, com rito próprio pelo qual se pode buscar entendê-lo; o rito oracular se processa por evento oral que engaja o sacerdote, o jogo e o consulente, o que permite circunscrever a lembrança daí composta, como derivada de conjunto de ritos sistematizados por uma tradição e distribuída como bem material coletivo aos membros da comunidade (Souza, 2019, p.12).

Refletir a sabedoria de Ifá, compreender sua simbologia, está intimamente ligado a construção cultural de nossos territórios, as nossas relações sociais, ao nosso corpo-território, a preservação de nosso corpo, nossa imanência, visto que

As relações sociais podem ser compreendidas como relações simbólicas, onde os sujeitos constroem seus símbolos para expressar sua realidade, sua cultura e seus valores. Essas construções são históricas, e se situam em um determinado tempo e lugar, influenciados por fatores socioeconômicos e culturais da sociedade ao qual se inserem. No estudo dessas formas simbólicas, a análise sócio-histórica e a compreensão da subjetividade são fundamentais, para o seu desenvolvimento, pois na investigação social o objeto se confunde com o sujeito, e modifica sua forma de vida a partir da sua reflexão e sua atuação na sociedade. [...] Sendo assim, quando se investiga determinado objeto, deve-se ter claro que o pesquisador está a todo momento, também, inserido naquela realidade e ele próprio se modifica com as novas experiências (Botelho, 2011, p. 3).

Nosso corpo, nosso território, nosso corpo-território tem sido violado, corrompido, exterminado, apesar de toda nossa resistência. Ele necessita ser preservado na sua sacralidade e existência. Nossa existência, nossa experiência, refletindo os diálogos⁷⁴ com Eduardo Oliveira, é a base direta, imediata das nossas relações, mas, também, a condição transcendente dessas mesmas relações ou seja: a imanência é ao mesmo tempo a experiência imediata e a condição metafísica para qualquer outra experiência. Sendo assim

O corpo, na cultura de matriz africana, é um amálgama entre elementos simbólicos da comunidade profana e sagrada, da produção de subjetividade pela qual passa o neófito, da ressemantização que ele passa a efetuar - munido agora de um regime de signos condizentes com sua cultura de origem. Mas, em todo caso, é sempre produto de um vínculo definitivo com o território. Com um lugar. Com o solo. O corpo é solo, eu dizia. Os elementos que se encontram na terra encontram-se no homem (mulher). Os aspectos minerais, animais e vegetais que o candomblé ritualiza, aparecem todos no corpo do ser humano. Ele é um ser de natureza, integrado que está ao território. As marcas do território, numa dialética de identidade, serão imprimidas no corpo do iniciado. Escarificações, desenhos, “tatuagens” de um universo que faz com ele um elo indivisível. O corpo não é uma entidade segregada do mundo, do outro, de deus. O corpo é equivalente à natureza e ao espírito. É uma singularidade relacionada com

⁷⁴ Muitas coisas aqui escritas são resultado de conversas informais, de diálogos de afeto entre amigos que compartilham a mesma “vã filosofia”. Esta, especificamente, foi uma reflexão à uma pergunta minha para meu orientador Eduardo Oliveira sobre imanência, transcendência e metafísica a partir da filosofia africana.

o mistério da unidade. O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] Portanto, meu corpo não é meu, mas um texto coletivo. Um texto coletivo, mas não alisado. Pelo contrário: será sempre cheio de sinais, símbolos e marcas. O corpo é um vestígio dos valores civilizatórios do grupo que nele escreve e nele se reconhece. O corpo social é a extensão do corpo individual. (Oliveira, 2007a, p. 146)

A forma cultural africana, o todo abrangido pela cosmovisão africana, tem como base a experiência e a corporalidade. Nossa regra transcendente se constitui do movimento, da mudança e da criatividade, o que incorre em diversidade de valores, em atualização de saberes e fazeres a partir dos indivíduos/corpos, de suas comunidades, de seus territórios. A nossa experiência de corporalidade (re)atualizada pelo rito e alimentada pela sabedoria ancestral nos permite transcender. Nossa metafísica só é possível com a *phises*, com a natureza, com o corpo, com a experiência. Ela é meta porque a experiência em todos os lugares determina a ação e as condições dessa ação. Por isso não acreditamos em deuses que não dançam, que não erram e que julgam dogmaticamente. Nosso corpo sagrado é acolhido e orientado por saberes ancestrais que buscam nos manter vivos no presente de forma equilibrada, ou como diria Wanderson Flor do Nascimento⁷⁵ a dimensão de Iwá lewá é exatamente a inseparabilidade entre ética e estética para os mundos iorubás, a expressão é bom caráter e belo agir. Observamos que

Dessa auto-poiésis do corpo negro nasce uma filosofia que brota da terra, que fala através do território-corpo, que enfrenta o significante despótico - que tudo reduz à filosofia da totalidade; que combate o niilismo - uma vez que se reporta a um território de origem produtor de sentidos atualizados em rituais e festas. Um corpo que se constrói sobre o legado da sabedoria ancestral, que graças à ginga e à consciência corporal em termos de ancestralidade, afirma-se como algo absolutamente novo e antigo, capaz de re-inventar a si e a seu mundo. Na cosmovisão africana há a sacralização do corpo na naturalização do divino (Oliveira, 2007a, p. 56).

E neste momento da escrita sinto-me enredada na espiral epistemológica dos saberes africanos. Um ponto puxa o outro para tecer a ontologia dessa minha escrita. Vem a canção/reverência histórica e junto a ancestralidade que laceia a tradição que dá nó na oralidade, que caseia a cultura. Dentro de minha mente vislumbro Semíramis sentada à sombra do Baobá, bebendo de sua força vital, das águas que, apesar de visivelmente contidas em seu tronco, transbordam magicamente conhecimentos ancestrais. Aqui no meu presente lembro e sinto até o frescor da sombra do Irôco de minha *egbé*, da seiva da cosmovisão africana que alimenta suas raízes ancestrais e do tronco fortalecido pelos Itãs e tradições, que resultam numa frondosa copa, aonde galhos e folhas, derramam a cultura de nosso axé e abençoa nossos *oris*. Sinto a

⁷⁵ Conversa do chat do 1º Seminário Internacional de Filosofia Africana, Afrodiáspórica e Pensamento Negro Brasileiro /UFS, 24 mar. 2021.

fala de Irôco no farfalhar de suas folhas e o abraço carinhoso e acolhedor de Yemonja, que brinca nas águas de sua fonte bem ali na frente de Irôco. Vejo o boiadeiro Navizala com seu chapéu e laço de fortaleza nas mãos e, ali bem junto ao portão azul, nosso guardião, aquele que tudo sabe e vê, aquele que nos permite beber da sabedoria dos ancestrais, voinho, Exú o senhor dos caminhos.

O portão azul do Ilê Omiojuarô não impede ninguém de entrar - muito pelo contrário, ele te convida a estar, a ser ou não ser, como você assim sentir e desejar. Sempre digo que no dia em que cheguei e cruzei o portão azul, meu sentimento era que estava chegando em casa. Não me enganei, o acolhimento foi imediato e caloroso, era como voltar ao seio de minha família que a tempos não via. Ayrà, que vive em minha madrinha Iyá Ivete (amor ancestral de mãe e filha), me disse na sua voz gutural “você está na sua casa, venha e não demore”. Esta é a história de minha criação no Ilê Omiojuarô, o renascer da minha tradição familiar junto a minha família ancestral. Que o sagrado que alimenta esse xirê ancestral de minha egbé e nossa força vital comunitária, me mantenha alegre e capaz de honrar os ensinamentos que recebi produzindo saberes que nos fortaleçam enquanto território de resistência e propositores de novas formas de bem viver.

3 O SISTEMA IFÁ COMO SISTEMA ÌPILE AGBARI ÌMỌ: Ancestralidade, Complexidade, Poética, Sabedoria

Assim diz Ifá

Eṣe Odi Meji

Quando Ori estava vindo do céu para a terra, ele recebeu as responsabilidades de sentir, ouvir, pensar, ver, falar, respirar, comer e sentir gosto e cheiro. Ele achou que essas nove funções seriam muito encargo para ele apenas se não tivesse quem o assistisse. Nesse sentido, ele decidiu ir aos Awo para consultar Ifa. Os Awo lhe disseram que ele não apenas teria quem o assistisse, como também dividiria essas responsabilidades com aqueles que viessem a se tornar seus companheiros. Ele foi orientado a oferecer ebó com quatro pombos, quatro galinhas, quatro galinhas de angola, quatro patos e dinheiro. O cliente também será orientado a alimentar seu Ori com nozes de Kola, Kola amarga, óleo de palma e álcool. Ele obedeceu. Em pouco tempo, Eti (Orelhas) veio se juntar a Ori. Eti assumiu a responsabilidade de ouvir. Em seguida, Oju (Olhos) veio se juntar a Ori, assumindo a responsabilidade de ver. Depois veio Enu (Boca), assumindo a responsabilidade de comer e falar. Em seguida Ahon (Língua) veio se juntar a Enu, assumindo a função do paladar. E depois veio Imu (Nariz), que ficou responsável pela respiração e pelo olfato. Ori ficou com as responsabilidades de pensar e sentir, e de coordenar todas as atividades que aconteciam no corpo. Ele o fez com alegria. Ele cantava e dançava e louvava os Awo. Ifá diz que a pessoa para quem esse Odu é revelado será abençoada com companheiros responsáveis e nunca será abandonada. Ela ganhará o apoio de seus amigos e entes queridos (Poopola, 2008, p.273-274).

Provérbio Iorubano: W'Ò TÚN W'ÒSÌ L'OWÓ FI M'MÓ SÁKÁ.

A mão direita não pode lavar sem o auxílio da mão esquerda. Nada construiremos sozinhos. Pensar o Ifá como um sistema filosófico requer a (re)união de muitos e muitas que produzem conhecimento e o transformam em sabedoria na utilização do Sistema na experiência cotidiana, assim o renovando e ressignificando constantemente. Meu desejo e trabalho é para visibilizar e encantar nossas mentes mostrando Ifá como um sistema filosófico porque mantém, preserva e cria um conjunto de saberes e práticas, do povo iorubá, sobre sua visão de mundo. Então é um sistema porque integra todos os saberes de um povo, tão diverso, dentro de uma narrativa que tem identidade própria sem perder a diversidade.

Nem sempre Ifá foi visto como um sistema, principalmente se considerarmos os primeiros estrangeiros que escreveram sobre as religiões tradicionais em África, como também diversos etnógrafos, antropólogos e sociólogos entre os séculos XVII e XX. Muitas dessas obras

não tem Ifá como tema central, usando observações parciais, mais é fato que a maior parte dos autores que escreveram sobre a região da Yorubalandia não tiveram como não referenciar Ifá.

A verdade é que a maioria dos estudiosos africanos que têm o privilégio de analisar e publicar suas opiniões de pesquisa para o consumo acadêmico, não tinham conhecimento suficiente da profundidade das tradições africanas, especialmente o sistema complexo, sagrado e esotérico do Corpus literário de Ifá (Fashina, 2009, p. 4).

No Brasil a maior ênfase nos escritos sobre as religiões de matrizes africanas concentram-se nos candomblés, seus Orixás, seus ritos e sua matrigestividade⁷⁶. As peculiaridades da relação entre Ifá e Candomblé, a existência dos Babalaôs e Iyanifas e seus trabalhos nos terreiros, assim como o raro interesse sobre Ifá, é assunto que aprofundaremos no Capítulo 5 quando estivermos falando de Ifá na diáspora africana.

Uma das obras mais respeitadas e referenciadas sobre Ifá é o livro de Willian Bascon (1969) intitulada “Ifá Divination, communication between Gods and Men in west África”. Essa obra relaciona mais de sessenta autores, estrangeiros, africanos e americanos que escrevem sobre Ifá.

A divinação Ifá é praticada pelo Iorubá e Benin Edu, da Nigéria (Dennett, 1910: 148; Melzian, 1937: 159; Bradbury, 1957: 54—60; Parrinder, 1961: 148); pelos Fõn, do Daomé (hoje Rep. do Benim), que a denominam Fa (Herskovits, 1938: 201—230; Maupoil, 1943); e pelos Ewe, do Togo, que a conhecem por Afa (Spieth, 1911: 189—225). ela é praticada também, sob a denominação Ifá, pe-IFÁ DIVINATION – WILLIAM BASCON 2. los descendentes dos escravos Iorubá em Cuba (Bascom, 1952: 170—176) e no Brasil (Bastide, 1958: 104—109). [...] Thomas (1913-1814: I, 47) relata enigmáticamente que os Ibo, da Nigéria oriental, “têm também a conhecida divinação com castanhas de palmeira”. [...] Os Gbari praticam igualmente a mui difundida forma islâmica conhecida por cortes na areia (sand cutting) (Temple and Temple, 1919: 210) [...] o primeiro relato a respeito da divinação Ifá da costa daquele território que hoje é Gana, em uma descrição fornecida por Bosman, que lá serviu na qualidade de feitor para os holandeses em Elmina e Axim, durante 14 anos, ao fim do século XVII. Depois de primeiro discutir um método de divinação no qual “cerca de vinte pedacinhos de couro” são suados, Bosman (1705: 152) (*ibidem*, p. 1-2).

A obra é uma testemunha não só da existência de Ifá, mas da sua amplitude e diversidade tanto na África Ocidental, como nos territórios da Diáspora negra.

A partir da tecitura e diálogo com os conceitos/saberes que textualizamos no capítulo 1 e com os Eşe de Ifá, tomando o mito de Ananse⁷⁷ com sua teia de prata reunindo saberes e

⁷⁶ Refere-se a predominância das mulheres na gestão dos terreiros de Candomblé, principalmente até a década de 1970 do século XX.

⁷⁷ Mito africano onde Ananse, a aranha, provem o mundo de História após cumprir tarefas extraordinárias para seu tamanho físico, vencendo todas com sua inteligência e esperteza. Há muito tempo, quando não existiam histórias para contar - pois o deus do céu guardava todas elas em um baú de madeira -, a primeira aranha, Kwaku Anansi, percorria o mundo em sua teia sólida. Como vários outros, ela morria de vontade de conhecer essas histórias para

requerendo a benção de Orunmilá, passamos a construir o conceito de Ifá como um sistema e a ideia de um sistema de conceitos de Ifá.

[...]o diálogo é contínuo e permanente, e por se tratar de um estilo de narrativa que não necessita de início e fim, e, apesar da desvantagem da cristalização da escrita, permite a reversibilidade dos juízos e a leitura das partes e capítulos por si mesmos, o que, na minha perspectiva, enriquece o diálogo e estimula o debate. [...]. É no conjunto de sua construção que a apreensão de sua mensagem pode ser feita. Cada parte, por certo, tem sua beleza e seu valor, mas como numa mandala, apenas posso compreender o sentido da obra se me detenho em seu conjunto. Cada parte, por certo, também é um conjunto. E seu conjunto é feito de argumentos, estilos de narrativa, imagens, músicas e atitudes. Atitudes exigem escolhas e tais escolhas não permitem que o universo implicado na experiência - e na compreensão da experiência - exprima-se totalmente nas páginas que se seguem [...] (Oliveira, 2006, p. 6)

Assim vamos incorporar nessa construção teórica reflexões sobre sistemas que nos ajudarão a dar conformidade para o Sistema Ifá Ìpilẹ̀ Agbari Ìmo, um sistema Filosófico, que (re)une em si subsistemas que o animam, que são rigorosos na produção/estudo dos saberes nele contido, que lhe dão completude na incompletude. O paradoxo para nós é a semente que rompe sua casca em espiral e move as energias do conhecimento. Ifá como Filosofia do paradoxo, dialoga com o complexo do mistério, com a simplicidade do empírico contido na “cura” dos Ebós; com sua face Pública de ensinamentos, acessível a todos e todas, e sua face hermética, na divinação de Odus só acessada pelos iniciados (Babalaôs e Iyanifas); ele assim pode pensar o especulativo, pensar o infinito, o nada, a criação e o ser da criação, extrapolar o senso comum. Ele é da ordem da Intuição, da Diversidade, da Complexidade, filosofando suas originalidades, explicitando sua epistemologia.

Compreendo o aprender a aprender como o filosofar posto-em-obra, o que também significa restaurar o sentido primevo da filosofia como amor pelo saber e ao mesmo tempo o reconhecimento do desconhecimento, portanto, o florescimento de uma racionalidade que tem consciência da consciência e da inconsciência. A própria atitude socrática diante do saber dos sábios: um saber não saber — a atitude filosófica própria e apropriada. Isto muda muita coisa, porque não se pode mais aceitar a filosofia como obra acabada e passada, porque ela é uma disposição da própria humanidade em conhecer e inventar modos de conhecimento capazes de transformar

desvendar a origem e o fim das coisas. Um dia Anansi resolve pedir permissão ao deus do céu, Nyame, para ter acesso a elas. Nyame desafia a aranha a trazer quatro criaturas inatingíveis - Onini, o píton que engole um homem de uma só vez; Osebo, o leopardo que tem dentes como sabres; Mmoboro, o enxame de zangões que pululam e picam; e Mmoatia, a fada que nunca se vê. Antes de ir atrás de cada um dos seres assustadores, Anansi pede ajuda à mulher, Aso, que sempre lhe diz exatamente o que fazer para capturá-los. Seguindo os conselhos de Aso, a aranha consegue vencer o desafio de Nyame, que, surpreendido, determina que, a partir daquele dia e até o final dos tempos, as histórias do deus do céu pertenceriam à aranha. Espécie de conto dos contos, Anansi mostra como é importante refletir, demonstrar astúcia e saber ouvir os outros, levando em conta, antes de tudo, a opinião das mulheres, sua sabedoria e seu espírito prático. Parte da mitologia axânti, a história da aranha Anansi reflete as crenças e os costumes daquela sociedade, como acontece em todo o continente africano, onde o conhecimento e as tradições se transmitiram oralmente, por meio dos griots, os grandes contadores de histórias.

os modos de vida. Portanto é uma atividade criadora implicada em dar conta das emergências do mundo da vida a partir de uma racionalidade aberta ao sensível e atenta ao provável e não mais ao certo (Galeffi, 2017, p.35).

Apesar da ideia quase unânime entre os escritores e estudiosos contemporâneos do tema de que Ifá é um sistema, isso não quer dizer que o entendimento do conceito de sistema seja o mesmo para todos. Consideraremos alguns autores, para mim os mais significativos na tecitura do conceito de Ifá como um Sistema Ìpilé Agbari Ìmọ, para desenhar esse sistema que organiza a matriz cultural ioruba, reunindo num texto oral os valores dessa cultura.

[...] o corpus de Ifá dos povos yorubás na África e da Diáspora tem uma filosofia integrada de síntese social em sua gestão do comportamento humano e do domínio do meio ambiente e do universo como um todo. Isso não obstante, a "natureza da filosofia não é aceitar qualquer sistema de crenças sem questioná-lo" (Ogungbemi, 2007: 13) e como a "lógica fundamental por trás de qualquer mudança em uma perspectiva mundial é principalmente uma questão filosófica, é claro que a avaliação filosófica do pensamento tradicional é de grande relevância para o processo de modernização em nosso continente" (Kwasi Wiredu, 1980: 53). O tipo de sistema de "pensamento tradicional" que tento examinar neste artigo é o corpus literário e divinatório ifa como um exemplo composto da sabedoria africana e do armazenamento filosófico do conhecimento. [...] (Fashina, 2009, p. 7).

O Eṣe Odi Meji, citado no início desse capítulo, quando Ori pede ajuda aos Awos sobre suas muitas responsabilidades, nos leva a considerar Ifá não só como um sistema complexo, mas também como um sistema filosófico público, com sabedorias aplicáveis ao nosso cotidiano. O Corpus literário de Ifá, assim como o Candomblé e as religiões de matriz africana, tem em muito dos seus sentidos o pragmatismo, prestigiam o tempo presente, o tempo que nos constrói nas memórias coletivas armazenadas nos Odus de Ifá.

Como um Sistema Filosófico que diviniza e disponibiliza sua sabedoria através da interpretação de seu oráculo pelos Babalaôs e Iyanifas⁷⁸ na presença de Èlá⁷⁹, o Sistema Ifá se circulariza e está para o mundo na relação do Ori com o Opon, ou seja, os iniciados para o culto de Ifá honram Orunmilá por suas escolhas ancestrais que divinizam seu Ori, realizando as

⁷⁸ Babalaôs e Iyanifas estudam em média por 10 anos para realizar as leituras do oráculo. Não é adivinhação, é divinação de uma aprendizagem infinito e constante que permite a revelação.

⁷⁹ Há diversas interpretações para Èlá, inclusive alguns textos a colocam como Orunmilá, na mesma significação. Aqui tomaremos Èlá distinta de Orunmilá, como um Irúnmolè. "Considerando que Ela omo Osin está sempre com e na presença de Olodumare. O Irunmole Ela é a grande glória, o trabalhador maravilhoso, a pureza original e o poder divino que purifica e purifica a nossa vida interior, molda as nossas qualidades interiores e ajuda-nos no aperfeiçoamento modelador do nosso carácter. Ela supervisiona o desenvolvimento e aperfeiçoamento de nossas faculdades espirituais e intelectuais interiores. O Irunmole Ela omo Osin asiwaju é o supremo poder orientador que torna possível o bom funcionamento e a manifestação de Ifá." CASILLAS, Awo Òrúnmilà Mark. **Esclarecimentos sobre ela.** Disponível em: <https://oluwoifagboun.com/2018/05/29/esclarecimento-sobre-ela/>. Acesso em: 23 abr. 2022.

leituras dos Odus interpretados nas caídas dos jogos, e apontam caminho para os consulentes, que através dos sacrifícios sacralizados⁸⁰ entregues a Exu, restauram o equilíbrio da existência.

Um dos Orikis de Ifá em Ejiogbe nos remete a uma das passagens onde Orunmilá constrói sua relação com a sabedoria e seu Ori, clamando por bençãos e trabalho profícuo.

Ori koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Adifá fun okànkàn lenirunwo Irúnmòlè
 Nìgbati wòn ntode ọ̀rún bo wá si odé àyẹ̀
 Ori lo koko da Ọ̀runmilá si Oke-Igẹ̀ti
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ọ̀ṣún sode igẹ̀dẹ̀
 Ori koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ọ̀bàtálá sode Ifon
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da awon Iyámi Ajẹ sode Ọ̀tá
 Ori koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ṣàngọ sode Kọ̀sọ̀
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ọ̀yá si ilé Irá
 Ori koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ọ̀gún si ilu Ire
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Èṣù si Ketu
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ọ̀rìṣà Okó si Irawọ̀-Agbà j
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu
 Ori lo da Ègun si ile Ojẹ̀
 Ọ̀ri koo da mi ire
 Òrìṣà ma jee nsowo asenu (CASTILLO, 2010. p.315)⁸¹.

⁸⁰ Os sacrifícios desempenham um papel essencial na cultura e cosmovisão Yoruba. De modo a viver longa e equilibradamente no Ayê, espera-se que os seres humanos façam os sacrifícios (ebós) necessários que atrairão boa sorte e afastarão as desgraças.

⁸¹ Tradução

Ori, por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ifá foi consultado para os quatrocentos Irúnmole
 Quando vinham do céu para a terra
 Ori foi o quem estabeleceu Ọ̀rúnmilá em Oke-Igẹ̀ti
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Osun em Ijumu
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Ọ̀bàtálá em Ifon
 Ori por favor me abençoe

Em Ejiogbe, o Odu considerado como o inicial, a iluminação, despertar espiritual, paz mental, Ori exprime a consciência humana, o local onde se expande a visão interpretativa cosmológica. O Ori diviniza Ifá porque diviniza a vida no encontro com os saberes sagrados trazidos por Orunmilá. O Ori é tão importante para Ifá como todos os outros Orixás presentes no Oráculo, ele é peça importante na relação que transforma a má sorte em boa sorte (Irê). E é com o movimento constante, profundo, esotérico e poético que Ifá reaproxima nossos Ori de suas escolhas iniciáticas junto a Olodumare.

O Sistema Ìpilẹ̀ Agbari Ìmo que considera a filosofia de Ifá como uma filosofia pública, tem como uma das suas intenções principais facilitar o acesso à essa filosofia por parte do nosso povo, e aqueles que por ela se interessarem. Trata-se de considerar a dimensão social do conhecimento aí expressa, nas mudanças que geram uma nova cultura, novas formas de viver.

Para que ocorra a geração de novos conhecimentos é necessário difundir o conhecimento já produzido. Tanto os conhecimentos novos que vêm do advento da ciência, como os já velhos conhecidos precisam ter a garantia de acesso. As novas informações circulantes vão proporcionar novas oportunidades de novos aprendizados, num processo contínuo de difusão do conhecimento. Neste movimento trazemos a importância da alteridade, que envolve a construção da identidade do sujeito, que se molda a partir da distinção entre —o que eu sou e —o que eu não sou,

Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu as Ajé em Ota
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Sango em Koso
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Oya em Ilé Ira
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Ogun em Ire
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori quem estabeleceu Èsù em Ketu
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Òrìsà Oko em Irawo Agba
 Ori por favor me abençoe
 Ser Divino não me deixe trabalhar em vão
 Ori por favor me abençoe
 Ori foi quem estabeleceu Ègun em Ile Ojẹ
 Ori por favor me abençoe

que se pauta na impossibilidade da existência do eu-individual sem o conflito com o diferente, o estranho, o outro (Moreira, 2018, p.62).

Ifá, um dos mais elaborados sistemas filosóficos africanos de divinação, ocupa uma posição especial no que é chamado de “religião tradicional yoruba”. De acordo com J.D.Y. Peel (1990, p. 338), sua difusão no âmbito da religião yoruba está diretamente relacionada à “sua capacidade de ‘cavalgar a onda’ das mudanças sociais. [...]” (Capone, 2011, p. 109).

O Babalaô Fabrício de Araújo César Gonçalves, Awo Ni Orunmilá Osa Kuleya Ifá Adefá, da Rama Afro-cubana⁸², nos fala⁸³ de Ifá como um sistema:

A tradição do Ifá afro-cubano é uma espécie de Biblioteca de Babel, para citar a metáfora do conhecido conto do escritor argentino Jorge Luis Borges. Costumo brincar que Ifá é a “Biblioteca de Ilê Ifê”, algo que, inclusive, nasce no meu Odu de Ifá, Osa Kuleya, onde alusivamente nasce a Biblioteca de Ifá e as bibliotecas em geral, fazendo alusão à totalidade do conhecimento que a humanidade já produziu sobre a realidade, sobre tudo aquilo que existe. Os antigos babalaôs costumam dizer que Ifá é “a Mente de Olodumare”, pois representa a Totalidade do Real, tudo o que existe, existiu e existirá. Gosto de dizer que o Sistema Oracular de Ifá, com seus 256 Odu, é uma espécie de “Código Genético” da Criação. Tudo está contido nele. Cabe ao Awo Ni Orunmilá - àquele que através do processo de iniciação tem a autorização para estudar e se tornar um Babalawo - aprender a interpretar, a “ler” esse código. Mas esse é um processo que não tem fim. Como costuma dizer o meu padrinho, Evandro Otura Airá, diante dos nossos maiores, devemos sempre o respeito, mas diante de Ifá todos seremos aprendizes, porque o Sistema Oracular de Ifá, por definição, é inesgotável.

A ideia de uma filosofia pública como conceito é nova, mas pensar a filosofia como uma coisa simples, mas não simplória, de fácil compreensão, pragmática, vem de tempos. O pragmatismo de Charles S. Peirce⁸⁴, interpretado como utilitarista e simplório, no seu sentido prático, ao nosso ver, tenta compreender a relação dos seres humanos com suas ações cotidianas e como essas ações reverberam na sociedade; como aprendemos com essas ações e desenvolvemos novos caminhos com criatividade e imaginação, na nossa capacidade de

⁸² Tem como Padrinho em Ifá o Olúwo Siwaju Evandro Luís de Carvalho Otura Airá, responsável pelo Ifá Ni L’Orun, em Pedra de Guaratiba, Rio de Janeiro.

⁸³ Questionário “Sistema Ifá” aplicado em abril de 2020.

⁸⁴ Para fazer filosofia, então, não se deve proceder, como outros cientistas, a experimentos específicos, mas tomar como ponto de partida o simples estar no mundo da pessoa comum. A investigação filosófica visa diretamente a experiência do senso-comum, baseando-se em observações que, de tão corriqueiras, “permeiam completamente nossas vidas, assim como um homem que nunca tira seus óculos azuis logo cessa de ver o tom de azul. Evidentemente, portanto, nenhum microscópio ou filme sensível teriam o menor uso nessa classe [de ciência]” Pela posição na classificação das ciências, vemos, então, que as experiências do senso-comum constituem o ponto de partida de todas as investigações científicas posteriores sobre os fatos. Os instintos e sentimentos, profundamente arraigados em nossas almas durante nossa história evolutiva, adentram fundo em nossa alma e são, *em geral*, muito melhores guias de conduta prática do que a racionalidade. É deles, na verdade, que ela brota e é a eles que ela se reporta quando tropeça (Peirce, 1902, p. 1.241).

desenvolver nossas concepções de maneiras diversas, ou seja, os signos que nos tornam capazes de conhecer o mundo à nossa volta fazendo esse mundo crescer. Não existe nada mais especulativo que o empirismo de Ifá, a busca do equilíbrio como uma revelação divina do oráculo.

O filósofo C. Thi Nguyen, da Universidade de Utah Valley, “busca, em suas pesquisas, compreender como estruturas sociais projetadas – tais como jogos, câmaras de eco, burocracias – podem mudar a maneira como raciocinamos, valorizamos e agimos.” (Souza, 2020, p.1). Os esforços que ele faz para popularizar a filosofia o levou a produzir um manifesto pela filosofia pública (2019), onde ele diz

Mas há muitas barreiras à entrada. Primeiro de tudo, os incentivos disciplinares não apoiam a popularização da filosofia. Para a maioria de nós, escrever artigos de opinião e criar vídeos no YouTube não ajuda você a conseguir um emprego, obter estabilidade ou ser promovido. Mas é pior que isso. Nossa disciplina resiste ativamente à popularização da filosofia. Eu não estou dizendo que todo mundo precisa criar filosofia pública. Porém, acho que todos deveriam apoiar isso e estamos muito longe de realmente contar com esse amplo apoio. Deixe-me focar nas coisas escritas um pouco, porque é com o que estou mais familiarizado. Eu tenho conversado com várias pessoas que escreveram filosofia pública, e eu continuo ouvindo a mesma coisa. Se você voltar seus esforços para a popularização da filosofia, outros filósofos o atacam por você ter sido simplista demais. Eles serão excessivamente críticos aos seus esforços. Certamente, muitas pessoas são apoiadoras e gratas e conseguem entender o que você está tentando fazer. Contudo, outras pessoas olham para uma filosofia popular, e o que elas veem é um trabalho de baixa qualidade pelos padrões acadêmicos. E elas ignoram todo o trabalho que foi feito para torná-la pública – para tornar a escrita clara e adorável, e talvez até um pouco divertida. Escrever um pouco de filosofia popular exige um esforço absurdo. Se você foi profissionalizado, então você provavelmente terá que lutar contra todos os instintos que foram programados em você, durante sua longa viagem para ser moldado como um Bom Filósofo Profissional. [...] (Nguyen, 2019, p.3).

Considerar esses autores que falavam de uma filosofia pública, e mesmo aqueles que consideram Ifá um sistema filosófico, assim como eu, faz parte de nossa dificuldade em criar, e validar junto a academia, conceitos que possam “dar conta” da amplitude e complexidade da matriz civilizatória Yorubá, ou seja “ a possibilidade de um genuíno pensamento por parte de intelectuais “orgânicos” da diáspora africana” (Sodré, 2017, p. 25).

Sodré (2017, p.26 e 27), tecendo considerações sobre as obras de Bastides e Juana E. Santos como autores que avançam na análise etnográfica da herança cultural africana no Brasil, observa que ainda “[...] nenhuma descrição empírica tem conseguido abarcar a complexidade da experiência mística[...]”, que o avanço significa pensar e reconhecer outras formas teóricas como filosóficas; filosofar com prática existencial.

Diria que, a filosofia que produz sentido em nossa existência vem de Ifá; Orunmilá é a sabedoria que nos traz essa filosofia pela boca de Exu. Exu é o caminho por onde campeia a mensagem de Orunmilá. Um não existe sem o outro.

Há muitas considerações e definições sobre quem é Ifá e quem é Orunmila. Sem desconsiderar nenhuma delas, para nós Ifá é o arranjo provido por Olodumare para organizar a vida do povo Yorubano e Orunmilá é o Orixá que pragmatiza esses ensinamentos na interpretação dos oráculos yorubanos, tendo como seu arauto Exu.

Filosofia para nós é pensar e sentir o viver, aquele que está entrelaçado com nossa ancestralidade, aquele que é todo o tempo o tempo todo; o viver que confia no conhecimento de Orunmilá e jamais desonra as orientações de Ifá. É uma filosofia que está intrinsecamente urdida pela cosmogonia yoruba, pelos nossos saberes ancestrais afroameríndios, por nossas reflexões cotidianas do terreiro onde o que parece simples é de uma sofisticação impar na experiência vivida do aprendizado milenar.

Cabe aqui explicitar que é nosso anseio e “obrigação” ampliar e resignificar a dicotomia binária e colonialista dos conceitos sob o julgo da interpretação eurocentrada, ou seja, apesar de utilizarmos esses conceitos (principalmente no diálogo com a academia), os “alargaremos” para filosofar sobre o Sistema Ifá. Digo isso porque muitas coisas que poderão aqui parecer contraditórias e paradoxais, por isso cristalizadas e paralisadas na interpretação eurocêntrica, no filosofar afrocentrado, decolonial, não o é.

Consideramos Ifá um sistema filosófico que ao mesmo tempo é aberto, complexo, interpretativo, público, semiótico, empírico, hermenêutico, epistemológico, especulativo, poético, intuitivo, hermético (enquanto revelação divinatória), intercultural, ancestral, o saber dos saberes. Inclusive perfeito, pois é assim que os Babalaôs se referem a ele, e nós concordamos.

Ifá articula várias áreas do conhecimento, campos do saber, como a filosofia, as ciências humanas e naturais (aqui como os saberes produzidos sobre o Aiyê), a arte, a mística. Quando dissemos que Ifa é um sistema perfeito, e isso pode parecer contraditório a afirmação que ele é um sistema complexo, aberto, estamos concebendo Ifá como um sistema Místico, que não conhece todas as coisas, o tudo do todo (por isso a ideia de não ser perfeito), mas se abre na dimensão de conhecer as coisas de maneira multidimensional. E isso nos leva a dizer que a perfeição no conhecimento contido em Ifá está na ordem da dimensão do mistério, a do infinito. O que ainda não foi revelado. Ifá é um amálgama entre o todo que a gente conhece e o nada que é a dimensão do mistério que ainda está por ser conhecida. Não estamos considerando o ponto de vista científico ocidental, mas a ciência afrodiáspórica, rigorosa e amorosa no

acolhimento da diversidade e do encontro do ser com a sabedoria múltipla sacralizada na junção do sentimento, da “razão”, da existência, ou como diz o ditado popular: “Existe muito mais coisas entre o céu e a terra do que imagina a nossa vã filosofia”⁸⁵.

Ifá é um sistema de saberes, saberes históricos, matemáticos, químicos, físicos, religiosos, mas ele é também um saber dos saberes. Ele é uma maneira, um enfoque, uma mirada; ele é um olhar para como lidar com os múltiplos saberes. Ao mesmo tempo, ele é multidimensional, devido a sua dimensão científica, e ele é a unicidade, devido a sua dimensão mística. Ele vai afirmar a unicidade de Olodumare, a multiplicidade de Exu, a diversidade de Orunmilá e a personalidade de Orí. As quatro dimensões, na ordem dos campos do saber nele contido, não nos divide entre uma coisa ou outra, como estamos acostumados a lidar no pensamento ocidental.

A gente traduziria isso em termos ocidentais como: o sistema complexo é mais voltado para os culturalistas, o sistema místico, que é o todo, para os holistas, para os estruturalistas. A dificuldade em entender a perfeição complexa de Ifá, e dizer, por exemplo, que as argumentações são contraditórias entre si, estão colocadas nas opções teórico-metodológicas que fazemos para filosofar a existência. Visão de Mundo é diferente de modo de viver, apesar de uma estar plenamente imbricada com a outra, porque a filosofia de Ifá vai além do senso comum, de tomar o místico como mágico, com algo que não é verdadeiro e nem científico. E por Ifá ser um sistema de saberes, onde encontramos matemática, química, física, história, economia, astrologia, religião, política, e uma infinidade de conceitos que correspondem a existência e a preexistência, por conter o tudo e o nada e suas relações e relatividades, ele se propõe uma epistemologia, uma epistemologia Yorubana.

Delfino (2016, p. 46) traça reflexões no sentido de mostrar que Ifá além de não contradizer os princípios lógicos do pensamento, a lógica clássica, propicia problematizações filosóficas associadas a concepções metafísicas e/ou epistemológicas.

Os princípios de possibilidades de comparações e interpretações filosóficas da tradição do Ifá não contradizem o princípio da identidade, da não contradição, do terceiro excluído e da razão suficiente, pois os mesmos, dentro da filosofia contemporânea, estão de acordo com a forma de raciocínio binário de comparação e identificação que ocorre na tradição filosófica do Ifá há mais de 6.000 anos. A diferença que ocorre na adoção de tais princípios está em como eles podem ser cognitivos e epistemológicos, a fim de desenvolverem as habilidades mentais que no caso do Ifá estão ligadas à lógica, à potencialidade da memória e à relação do aprender e entender partindo do ponto de vista interdisciplinar e transdisciplinar do desenvolvimento humano. O elenco de informação sobre como se formam os Odus abre a porta para a estrutura de todo pensar em volta da criação, geração e o

⁸⁵ Na referência, a filosofia ocidental que apesar de se pretender universal, não consegue explicar tudo.

pensamento em confluência com o “todo e a parte” e pode ser chamado como estrutura de base da filosofia da Tradição do Ifá.

Como afirma Abimbola (1976) Ifá é um sistema perfeito em si mesmo no qual você sempre pode encontrar tudo o que os iorubás valorizam de seus ancestrais, dos tempos antigos e de toda gama de experiências pessoais.

Ifá é um importante sistema de divinação encontrado em muitas culturas do oeste da África. Na terra Yoruba, onde Ifá é a divindade principal, este sistema divinatório fascinante foi intimamente identificado com a história, mitologia, religião e medicina popular do povo Yoruba. O Yoruba tem Ifá como um repositório das suas crenças e valores morais. O sistema divinatório de Ifá e os extensivos cantos poéticos a ele associados são usados pelo Yorubá para validar importantes aspectos da sua cultura. A divinação de Ifá é, portanto, praticada pelos Yorubas durante todos os seus importantes ritos de passagem, tais como cerimônia de dar o nome, casamentos, funerais, e quando dão posse aos reis. Para a sociedade tradicional Yoruba, a autoridade de Ifá permeia todos os aspectos da vida porque o Yoruba considera Ifá como a voz das divindades e a sabedoria dos ancestrais (Abimbola, 1973, tradução nossa)

Juarez Tadeu de Paula Xavier na sua dissertação de mestrado quando fala da cultura ioruba e suas influências no combate ao preconceito, discriminação e racismo nas sociedades contemporâneas, diz sobre Ifá

[O Oráculo de Ifá] é imprescindível para todo complexo religioso iorubá. O oráculo é consultado em todas as situações importantes, nos aspectos litúrgicos e sociais. A divinação é considerada vital ao homem para o cumprimento do seu desígnio. Por essas razões os iorubás recorrem à divinação em período regulares de suas vidas. (...) Ele [sistema divinatório] é presidido pelo orixá que assistiu o início do processo de criação, portanto, é capaz de revelar às divindades e aos homens os seus destinos (limites e possibilidades); seu sistema interno guarda uma lógica precisa e matemática; há um sofisticado sistema de versos exemplares, índices de conduta e procedimentos; há figuras de divinação, indicadores de mensagens (Xavier, 2000, p. 169-170).

A minha escolha pelo Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC), hoje intitulado Programa de Pós Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC/UFBA/IFBA/UNEB), sediado na Faculdade de Educação na Universidade Federal da Bahia, guiou-se pelo objetivo instituído pelo programa, que propunha ampliar o campo do saber com uma abertura de diálogo com as áreas do conhecimento confluindo para uma construção multidisciplinar, permitindo que os saberes construídos na coletividade e individualmente, pautados em múltiplas referências, possam contribuir para o processo de apropriação do conhecimento como bem público e a sua difusão na sociedade contemporânea.

Verificamos que a análise cognitiva busca compreender em maior profundidade e tornar público seus estudos mostrando que o conhecimento não é só intelectual, ele é absolutamente incorporado. Trabalhar com o conhecimento, nesta perspectiva, é trabalhar com as categorias da complexidade, da desordem e da caoticidade, ampliando a base epistemológica (Moreira, 2016, p.78-79).

Fróes Burnhan (2012) completa essas considerações quando diz

[...] a Análise Cognitiva como um novo campo de conhecimento inter/transdisciplinar; a responsabilidade deste campo em relação ao desenvolvimento de processos de trabalho com o conhecimento visando a torná-lo um bem acessível a todas as camadas da população; a relevância do compromisso com a transformação do conhecimento produzido por comunidades específicas em conhecimento público, inclusive passando pelo estado intermediário de conhecimento escolar; o papel da educação, especialmente pública, para o acesso a esse conhecimento; a questão da permanência de populações de baixa renda na escola; a construção curricular referenciada e também inter/transdisciplinar; a relação ensino/aprendizagem baseada na autonomia e na construção colaborativa do conhecimento; a (in)formação do cidadão trabalhador na sociedade da informação, do conhecimento e da aprendizagem; a legitimação de saberes produzidos por diferentes comunidades; a gestão do conhecimento como atividade humana comprometida com o desenvolvimento de comunidades, organizações/instituições e indivíduos sociais, articulando as áreas de Ciência da Informação e Educação, procurando contribuir com a instituição do campo da Info-Educação[...] (2012, p.10).

O PPGDC forma analistas cognitivos^{iv} que tem no seu escopo epistemológico contribuições importantes da complexidade, multirreferencialidade e multidisciplinaridade.

Edgar Morin é uma das nossas principais referências epistemológicas quando falamos da Teoria da complexidade. A base de seu pensamento é que que tudo está ligado a tudo, a parte está no todo assim como o todo está na parte; cada parte, por um lado, conserva suas qualidades, mas por outro, contém a totalidade do real.

Segundo Edgar Morin (2001), a questão paradigmática vai além de simples questões epistemológicas ou metodológicas, já que envolve o questionamento dos quadros gnosiológicos (pensamento da realidade) e ontológicos (natureza da realidade), os quais se referem aos princípios fundamentais que regem os fenômenos e o pensamento. Para esse autor, a problemática epistemológica baseia-se nas noções de pluralidade e complexidade dos sistemas físicos, biológicos e antropossociológicos, cuja compreensão requer um outro paradigma – o da complexidade – o que, por sua vez, funda-se numa outra razão – razão aberta –, que se caracteriza por ser evolutiva, residual, complexa e dialógica (Estrada, 2009, p. 86).

Morin (1998) desenvolve a sua teoria preocupado com hiperespecialização do conhecimento que aconteceu com o desenvolvimento da ciência na contemporaneidade. Há uma fragmentação dos temas, conteúdos e saberes produzindo rompimentos e lacunas na abordagem entre áreas, o que ao seu ver dificulta a aprendizagem dos envolvidos com o

processo de ensino. O contrário também é verdadeiro, ou seja, um pensamento não pode ser universalizado, não pode pretender explicar tudo sem considerar que ele é composto de vários elementos. Por isso a proposta é transdisciplinar⁸⁶ (multidimensional) buscando encontrar formas de aproximar, conectar e interligar os saberes, articulando um fluxo que caminhe entre, no meio e além das próprias áreas de conhecimento.

Ora, o problema da complexidade não é o de estar completo, mas sim do incompleto do conhecimento. Num sentido, o pensamento complexo tenta ter em linha de conta aquilo de que se desembaraçam, excluindo, os tipos mutiladores de pensamento a que chamo simplificadores e, portanto, ela luta não contra o incompleto, mas sim contra a mutilação. Assim, por exemplo, se tentarmos pensar o fato de que somos seres simultaneamente físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade reside no fato de se tentar conceber a articulação, a identidade e a diferença entre todos estes aspectos, enquanto o pensamento simplificador ou separa estes diferentes aspectos ou os unifica através de uma redução mutiladora. Portanto, nesse sentido, é evidente que a ambição da complexidade é relatar articulações que são destruídas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. De fato, a aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. Não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitar as suas diversas dimensões; assim, como acabo de dizer, não devemos esquecer que o homem é um ser biossociocultural e que os fenômenos sociais são, simultaneamente, econômicos, culturais, psicológicos, etc. Dito isto, o pensamento complexo, não deixando de aspirar à multidimensionalidade, comporta no seu cerne um princípio de incompleto e de incerteza (Morin, 1998, p.138).

Estudando um pouco sobre o centenário ocorrido em julho de 202, Edgar Morin, considerando todas as peculiaridades que o compõe, judeu francês de origem sefardita, com formação na antropologia, sociologia, filosofia, Direito, História e Geografia com base na ciência euro-ocidental, devemos considerar que ele busca romper paradigmas.

O pensamento de Morin (1998) contribui no esclarecimento e na pertinência da perspectiva da complexidade ao permear e articular os saberes disciplinares, para que a partir daí, se possa efetivar a compreensão do todo. Ao mesmo tempo, a complexidade chama atenção para o respeito das diversas dimensões do ser, o que aponta a incompletude e a incerteza como pontos importantes para serem pensados, ao dimensionar tal pensamento. Neste cenário, é fundamental entender que a complexidade, já apresenta em si mesma, uma dificuldade inicial, que é considerar o ser humano em várias dimensões, entre objetividade e subjetividade, entre questões sobre si mesmo, a vida e o mundo, entre ser (sentido humano) e ter (sentido material). Considerando estas observações, é importante já situar o ensino de ciência e tecnologia e como o seu desenrolar é permeado de complexidade (Estrada, 2009, p. 119)

⁸⁶ A transdisciplinaridade maximiza a aprendizagem ao trabalhar com imagens e conceitos que mobilizam, conjuntamente, as dimensões mentais, emocionais e corporais, tecendo relações tanto horizontais como verticais do conhecimento. Ela cria situações de maior envolvimento dos alunos na construção de significados para si (Santos, 2008, p.76).

Morin traz para a área do conhecimento, da educação a noção de sistema complexo que antes era tratado basicamente na ciência da computação. Para ele “sistema é uma unidade que vem da diversidade, que liga a diversidade, que comporia a diversidade, que organiza a diversidade, que produz a diversidade” (Morin, 2001a, p. 139).

A noção de sistema se caracteriza como unidade complexa, um todo que não se reduz à soma de suas partes constitutivas, que no contato mútuo se modificam e, conseqüentemente, modificam o todo. Isso traz a consciência da multidimensionalidade do sistema, e, em contrapartida, nos conduz à constatação de que toda visão parcial, unidimensional é pobre, porque está isolada de outras dimensões (econômica, social, biológica, psicológica, cultural etc.), por não reconhecer também que somos seres simultaneamente físicos, biológicos, culturais, sociais e psíquicos, ou seja, seres complexos. O sistema apresenta-se desse modo como unitas multiplex – a problemática do um/múltiplo. A ciência clássica fundou-se no uno reducionista e imperialista, que rejeita o diverso como epifenômeno ou escória. Torna-se evidente, que, sem um princípio de inteligibilidade que leve à apreensão do uno na diversidade e da diversidade no uno, somos incapazes de conceber a originalidade do sistema [...] É, assim, uma noção que permite orientar nossa maneira de perceber, de conceber, de pensar de modo organizacional – de maneira complementar, concorrente e antagonista, nos moldes da relação recursiva – a realidade (Estrada, 2009, p.88-89).

Consideramos o pensamento de Morin, um cientista europeu do início do século XX com todas as suas implicações, por que ele tem a coragem de anunciar que na relação com o ecossistema social, o conhecimento chega a uma incerteza irreduzível, “uma brecha intransponível no acabamento do conhecimento” (2015, p. 68). O autor avança sobre o pensamento ocidental quando considera as incertezas de novos conhecimentos e defende que a epistemologia é o lugar da incerteza, da dialógica e que há uma revitalização dos pressupostos teóricos. Caminha ainda mais quando considera o acaso, a inventividade, a criatividade, a imaginação, a iluminação e a criação e que eles contribuem para o progresso da ciência, mas eram epistemologicamente condenáveis.

Com relação a cultura, ele considera

Com relação à cultura, [...], esta forma um sistema generativo que, por um “lado, mantém e perpetua de forma invariante a complexidade da sociedade”, mas, por outro lado, o código cultural, face às variações ecossistêmicas e morfogenéticas, surge como um “princípio mantenedor da invariação, integrador da diferença e, por isso mesmo, perturbador da originalidade”. Nestes termos, as sociedades mantêm invariantes seus princípios básicos fundamentais, mas se diferenciam por meio da linguagem, dos costumes, das leis, dos sistemas hierárquicos, dos mitos, etc. (Morin, 1973, p. 202 *apud* Estrada, 2009, p.89).

Muitos são os conceitos criados por Morin para constituir sua Teoria da Complexidade além dos já citados. Não é nosso intuito aqui, descrever exaustivamente essa teoria. O que queremos mostrar é que as epistemologias mais contemporâneas que tem como objetivo, que

também é o nosso, entender como se produz e se difunde o conhecimento avançam para o acolhimento do sentir, do corpo e da diversidade.

Lembro-me das aulas no doutorado de Sistemas Complexos⁸⁷(SC) e Sistemas de representação do conhecimento⁸⁸(SRC), da área de Concentração: Modelagem da Geração e Difusão do Conhecimento, que eram consideradas os “bicho-papão” do povo das humanas no PPGDC. Lembro-me bem da felicidade em ver Ifá no conteúdo das duas disciplinas.

Delfino (2016) em sua dissertação de mestrado “Ifá E Odús: interdisciplinaridade, lógica binária, cultura e filosofia africana”, traduz a ligação do sistema computacional atual e o Sistema Ifá. Explica ele:

O sistema binário usado na informática tem como a menor unidade de informação o bit que representa o algarismo binário ou uma simples escolha entre 0 e 1 e cada grupo de 8 bits recebe o nome de byte; o mesmo é a potência 28 que gerara 256 diferentes combinações ou configurações de informação, indo de 00000000 a 11111111, sendo que nessas 256 opções podemos configurar letras, atribuindo-lhes valores binários por convenção. A mesma coisa acontece no processo de divinação do Ifá onde o Babalawó utiliza o Ifá para adivinhação e através do oráculo ele consulta 256 Odús provenientes da mesma combinação binária partindo dos 16 Odús principais que é o dobro de oito ($2 \times 8 = 16$ e $16 \times 16 = 256$). A diferença entre o uso do sistema binário na informática e no Ifá diz respeito ao fato de não haver números na tradição da divinação e sim símbolos que representam os elementos da natureza, símbolos estes que obedecem ao mesmo princípio do aberto ou fechado, par ou ímpar, direito ou esquerdo, masculino ou feminino. De fato, o sistema binário na informática existe para tornar possível e somente desta forma o armazenamento de dados e o acesso ao mesmo via software, ou seja, memória artificial, na divinação o sistema binário é o meio pelo qual o Babalawó acessa a sua memória em virtude do que os símbolos binários (Odús) têm a dizer e neste caso o mesmo detém o meio de memorizar 1.600 versos (Itans) e como usar a capacidade mental via as potencialidades que o cérebro nos oferece. Isto faz com que reconheçamos a genialidade por detrás do Ifá bem como as potencialidades que não desenvolvemos dentro da educação (Delfino, 2016, p.78).

São Bernardo (2014) no trabalho final para a disciplina de SC, que depois virou artigo, também fala sobre Ifá na relação com o sistema binário dos computadores.

O sistema de Ifá é composto de 256 sinais que são representados por números, e constituem assim um modelo. Assumindo-se que a energia contida nos 16 mellis de Ifá (sinais gêmeos) são bipolares (Iré e Osogbo) e são cumulativos quando combinados uns com os outros para gerar o Omolúos (os 240 sinais restantes) pode ser obtida numa sequência de números Ifa: 2, 4, 6, 10, 16, 26, 42, 68, 110... até 256

⁸⁷ Ementa da disciplina: Introdução aos conceitos de sistemas complexos. Mapas interativos e caos. Termodinâmica e mecânica estatística. Autômato celular. Geometria fractal. Conceito de invariância de escala. Fenômenos críticos. Complexidade e criticalidade. Criticalidade auto-organizada. O paradigma do monte de areia. Evolução. Origem e evolução de organismos complexos. Vida e instabilidade.

⁸⁸ Ementa da disciplina: Modelos de computação: máquinas de Turing. Sistemas formais. Regras de produção e sistemas gramaticais. Cálculo proposicional e Álgebra de Boole. Cálculo dos predicados. Estratégias de buscas. Árvores semânticas e inferências em Lógica Clássica. Bases de conhecimento e máquinas de inferências. Redes semânticas e ontologias. Conhecimento exato vs. Conhecimento incerto. Noções de Lógica Fuzzy e Algoritmos Genéticos. Raciocínio simbolista vs. Conexionista. Noções de Redes Neurais

elementos da sequência. A partir das jogadas em potência atribui-se uma chave interpretativa dupla (positiva e negativa) alcançando uma progressão numérica. Em proporção geométrica. (São Bernardo *et al.*, 2014, p.11-12)

O Sistema Ifá funciona na práxis dos Babalaôs/Iyanifas quando jogam e interpretam os Odu revelados nos oráculos de Ifá. Dependendo da rama (cubana, nigeriana, beninense) da iniciação feita e da importância do jogo, esses iniciados jogam com opelê, com inkis, com búzios. São eles/as, Babalaôs e Iyanifas, chamados os/as donos/as do segredo, que quando realizam um jogo revelam os caminhos que proporcionarão equilíbrio para o consulente.

Mais do que similaridades com os processos usados no Ifá e seu sistema divinatório, a ciência da computação tem sua origem no sistema divinatório do Ifá. Assim, este artigo pretende desenvolver um estudo comparativo entre o Ifá e a ciência da computação. [...] Realizar o ato divinatório do Ifá é fazer um “Idafa” (ou Dida Owo e Ounte Ale). O Idafa é realizado por um Babalaô ou Iyanifá (sacerdote ou sacerdotisa iniciado). Babalaô pode ser traduzido como “pai dos segredos” e “Iyanifá” significa “mãe do Ifá” (ou seja, sua benção). Da mesma maneira, a ciência da computação é um arquivo reservado a poucos profissionais da computação e mantém formas de sigilo através de alguns algoritmos de segurança. [...] Orunmilá, para facilitar o acesso à recuperação da Mensagem Divina (Ifá), desenvolveu o sistema de código binário compatível com a computação milhares de anos antes do surgimento da consciência informática no que se costuma chamar de homem moderno. Portanto, o Ifá está preservado no formato de código binário e é emitido no formato de parábola (Alamu, Aworinde, Isharufe, 2020, p. 267-268).

A Divinação em Ifa é feita através do reconhecimento de padrões binários, assim como os computadores. Cada um dos duzentos e cinquenta e seis odu tem sua própria assinatura ou padrão de divinação específico. As sagradas nozes de palma, a corrente divina do opelê e os búzios são usados alternadamente por sacerdotes de Ifa para chegar às assinaturas originais de cada odu. Os padrões formados a partir da combinação dos resultados obtidos no oráculo utilizado pelo sacerdote, e interpretado por ele, formam um odu particular que tem um significado específico para quem consulta. Cada odu é único. A mesma pessoa pode consultar milhares de vezes o oráculo, que terá milhares de leituras diferentes, de acordo com a situação vivida naquele momento.

[...] Deve-se, entretanto, sublinhar que o sacerdote de Ifá acredita que cada Odù tem o seu próprio tema que o identifica e o separa dos outros. Assim, muitos poemas encontrados em Òbàrà Méjì, o sétimo Odù, conta a história de um homem que era muito pobre, mas, subitamente tornou-se rico e importante na sociedade. Òtúá Méjì, o décimo terceiro Odù, conta a história da chegada do islamismo na terra Yoruba. Esta é a razão pela qual Òtúá Méjì é chamado de Bàbá Mòle (o velho muçulmano). Alguns dos temas específicos encontrados em cada um dos 256 Odù transitam pelos amplos temas já debatidos. Assim, Òsá méjì conhecido como Òsá eleye (Òsá das feiticeiras) conta histórias dos conflitos entre as àjé e as divindades (Abimbola, 1976, p.44).

A divinação está intrinsicamente ligada a noção de sacralidade do corpo. O corpo estabelece uma relação plena com outros corpos humanos, com o território onde vive, com a terra, com os animais, os vegetais e os minerais. O corpo dança a música integral da vida, ele não subexiste sem tudo aquilo, todo o sagrado, que lhe compõe por dentro e por fora.

São seres-em-relação: não há corpo individual separado dos outros e do meio ambiente. O corpo é ponto de interseção entre a existência individual e o cosmo. Por isso, quando, entre os iorubás, interrogasse o oráculo Ifá sobre a identidade ou sobre o destino de alguém, a pergunta parte de sua própria singularidade corporal, ao lado de suportes externos ou coisas como cauris, nozes de cola, pedaços de madeira, de metal, etc. Ifá significa tanto “sombra”, no sentido de lado obscuro das coisas, como quietude ou silêncio do corpo (Sodré, 1997b, p. 32).

Ousarei aqui usar e comparar alguns conceitos ocidentais da computação, para como Alamu, Aworinde, Isharufe (2020, p. 277) mostrar que o Sistema Ifá não só é um sistema complexo, como também é um sistema especialista.

Na divinação em Ifa, o sistema de divinação é um sistema especialista, usado para resolver desde o mais simples ao mais complexo problema do consultante. Assim como um computador ou programa de computador precisa de um operador para funcionar, o sistema de divinação em Ifa também precisa de um operador (o iniciado em Ifá, autorizado para tal).

Trabalhando com o conceito de sistema especialista (Mendes, 1997), veremos que esse é construído para resolver problemas de campos específicos que necessitam de conhecimentos especializados e profundos. Geralmente estão ligados a sistemas de software do campo da inteligência artificial, os mecanismos de inferência, que são projetados para chegar a conclusões analisando problemas com base em um banco de dados de conhecimento especializado. Segundo Alamu, Aworinde, Isharufe (2020, p.277), “O Odu em Ifa representa o mecanismo de inferência enquanto os Esé (poemas) representam a base do conhecimento”. Às vezes, os mecanismos de inferência também são capazes de ir além do processamento lógico estrito e utilizam cálculos de probabilidade para chegar a conclusões que o banco de dados de conhecimento não suporta estritamente, mas apenas implica ou sugere.

O ODU (componente do mecanismo de inferência) no Oráculo de Ifá (sistema especialista) é a estrutura de conhecimento (controle que produz a saída inicial) que com base nos ESÉ (dados atualmente existentes na base de conhecimento que agora conceituaremos como informação) e nas regras de combinação à partir das jogadas feitas pelos sacerdotes de Ifá (programação do sistema especialista) aplica-os ao problema específico de maneira significativa. Como os resultados do ODU (mecanismo de inferência) estão ligados aos

resultados dos ESÉ (informações), eles mudam à medida que os ESÉ (informações) são atualizados e podem mudar à medida que os ESÉ (informações) são pesquisados de maneiras diferentes pelo próprio ODU (mecanismo de inferência). Se os ESÉ (informações) no sistema Ifá (sistema especialista) forem ponderados em direção a uma ou mais conclusões sobre outra, isso poderá alterar os resultados gerados pelo ODU (mecanismo de inferência).

O sistema especialista se aplica a situações com características que se assemelham ao sistema Ifá. Vejamos a tabela comparativa:

Tabela 1: Comparação entre sistema especialista e sistema Ifá

Sistema Especialista (segundo Mendes, 1997)	Sistema Ifá Ìpilẹ̀ Agbari Ìmo
Existência de peritos que dominem o segmento do conhecimento que encerra o problema, pois é exatamente esse conhecimento que será o responsável direto pela resolução do problema	Existência de Babalaôs e Iyanifas, pessoas iniciadas para o Orixá Orunmilá, que detêm o conhecimento do Corpus de Ifá através de anos permanentes de estudo, capacitados para consultar e resolver o problema dos consulentes.
Existência de tarefas que, para serem realizadas, necessitem da participação de vários especialistas que, isolados, não possuem conhecimentos suficientes para realizá-la, ou seja, o conhecimento necessário para a análise e resolução do problema é multidisciplinar;	Tanto o processo de iniciação de novos awos, como a leitura dos oráculos devem ser feitas por 2 ou mais sacerdotes, pelo complexo e amplo conhecimento contido nos 256 Odu de Ifá (Corpus de Ifá). Assim, o conhecimento e especialidades dos diversos sacerdotes concorrem para uma análise e resolução do problema com mais sucesso.
Existência de tarefas que requeiram conhecimento de detalhes que, se esquecidos, provocam a degradação do desempenho;	O estudo diário e constante, com práticas indutivas e dedutivas (raciocínio lógico), exercício da memória lendo e repetindo as citações, associação de informações com
O aumento significativo da produtividade de um especialista, na execução de tarefas especializadas, quando assistido por um sistema inteligente.	imagem, escuta atenta, levam os sacerdotes de Ifá a desenvolver com qualidade seu desempenho. O Sistema Ifá é inteligente, mais além disso é sábio.

Escassez de mão de obra especializada sobre o conhecimento requerido para a solução do problema, leva a busca de novos especialistas ou sistemas especializados	A retomada do culto de Ifá no Brasil mostra a necessidade da ampliação e multiplicação dos conhecimentos de Ifá para a manutenção e novos recursos na existência das matrizes africanas.
Encadeamento progressivo, as regras do sistema especialista analisam os dados fornecidos pelo mecanismo de inferência e os resultados são devolvidos ao armazenamento de dados do sistema como novos dados. Isso aciona novas soluções para os problemas, à medida que o sistema refina os dados e os avalia por inferência indutiva, o que significa que as conclusões alcançadas não refletirão necessariamente os dados ou premissas originais que foram usadas para iniciar a análise.	A manipulação dos oráculos para combinações que resultarão na sacada de Odu e utilização e análise dos Ešé específicos para resultados nas consultas, produzem uma acumulação de informações sobre o consulente (os sacerdotes possuem arquivos de anotações dos jogos de seus consulentes) que ajudarão ao Babalaô/Iyaninfa numa reflexão mais ampla e profunda avançando sobre as divinações iniciais, e auxiliando de forma sempre melhor ao consulente.
Disponibilizar ferramentas para suporte à tomada de decisão, neste caso, vai mais além do que fornecer gráficos e tabelas ao usuário, significa prestar-lhes orientação, na identificação de suas necessidades, simulando cenários e possibilitando maior exatidão e confiabilidade nos seus resultados.	As leituras dos oráculos resultam em orientação para o equilíbrio da vida do consulente. A ele serão dados caminhos diversos a seguir para sua tranquilidade, saúde e fartura. Não é executar Ebó como solução única, é mudar a maneira de ver a vida com as orientações corretas.

Fonte: A autora

Ifá é um sistema composto por seu *Corpus Sagrado*, um corpo literário composto por seus Odus, Eše, Itãs, Orikis, Korin e Ebós, que se atualiza infinitamente nas interpretações realizadas todos os dias, nas mais diversas partes do mundo. É a arquitetura primário do que chamamos Sistema Ifá.

Os Odus, como falamos anteriormente no capítulo 1, são as partes constitutivas do Sistema Ifá, partes essas que se amalgamam, inter cruzam, combinam mais de 4 mil possibilidades de leituras diferenciadas na consulta dos oráculos de Ifá.

O verdadeiro núcleo da divinação Ifá encontra-se nos milhares de versos memorizados por intermédio dos quais as 256 configurações são interpretada, [...]. Do mesmo que para o funcionamento do sistema de Divinação esses versos são de longe de muito maior importância do que as próprias figuras ou até mesmo as manipulações das quais são derivadas. Os versos formam uma estrutura da arte verbal, incluindo mitos, contos louvações, magias (encantamentos), e canções até mesmo mistérios ou enigmas, mas para os Iourbás o mérito literário ou estéticos deles é secundários quando comparado à sua significação religiosa. Os versos incorporam mitos, recontando as atividades das divindades e justificando pormenores do ritual, sendo freqüentemente citados a fim de clarificar um ponto controverso de teologia [...] (Bascon, 1991, p.11).

Os Odús têm representações gráficas, sendo as 16 principais as mais representadas e interpretadas nos estudos acadêmicos.

[...] Os nomes dos 256 Odù são baseados em 16 nomes genéricos de onde os nomes dos Odù são derivados. Cada um destes 16 nomes básicos corresponde a um dos 16 padrões possíveis de divinação em um dos braços da corrente divinatória ou um dos lados das marcas feitas no pó divinatório. Desde que ambos, o pó divinatório e a corrente divinatória são lidos da direita para a esquerda, como Árabe, o padrão do lado direito é considerado básico e é nele que os 16 nomes genéricos são baseados[...]. O primeiro grupo e mais importante é o Ojú Odù (principal ou maior). São 16 em número e baseados na duplicação de cada um dos 16 padrões genéricos. Portanto a palavra èjì ou méjì (dois) acompanha cada um dos seus nomes como prefixo ou sufixo. Em outras palavras, quando se vê o mesmo padrão genérico na esquerda e na direita, a assinatura é de um Ojú Odù para o qual o nome Èjì + X ou X + Méjì será escrito. O segundo grupo de Odù são chamados Omo Odù (filho do Odù ou Odù júnior) ou Àmúlù (padrão misto). Estes são baseados na organização com qualquer par dos 16 padrões genéricos lado a lado desde que não sejam iguais. Assim se pegarmos o padrão (1) como ponto de partida na direita e colocarmos qualquer um dos outros 15 na esquerda, nós teremos a assinatura de 15 Odù juniores diferentes. Da mesma maneira se pegar-mos o padrão (2) como ponto de partida e arranjarmos um dos outros 15 padrões (incluindo o padrão 1) no seu lado esquerdo, isto nos trará a assinatura de mais 15 outros Odù. Se fizermos isto em cada um dos 16 padrões genéricos, de maneira que nenhum padrão apareça mais que uma vez do lado direito nós chegaremos a 240 Odù juniores (Abimbola, 1976, p.15; 17).

Figura 1: Representação gráfica dos 16 Odus principais

I I I I I I I I Eji-Ogbe	II II II II II II II II Oyeku Meji	II II I I I I II II Iwori Meji	I I II II II II I I Odi Meji
I I I I II II II II Irosun Meji	II II II II I I I I Owonrin Meji	I I II II II II II II Obara Meji	II II II II II II I I Okauran Meji
I I I I I I II II Ogunda Meji	II II I I I I I I Osa Meji	II II I I II II II II Ika Meji	II II II II I I II II Oturupon Meji
I I II II I I I I Otura Meji	I I I I II II I I Irete Meji	I I II II I I II II Ose Meji	II II I I II II I I Ofun Meji

Fonte: Oyeku Ofun Temple

Figura 2: Representação do Odu Obara Meji no Opon Ifá.



Fonte: Oyeku Ofun Temple. Formato original 261x261.

Figura 3: Representação do Odu Ogbe Ogundá (Ogbe Yono, Ogbe Oligún)



Fonte: Cultura de Ifá (2019)⁸⁹

Lembro-me também da primeira aula de SRC quando professor Hernane Borges de Barros Pereira falava do sistema binário dos computadores, dos 256 bites, da modelagem computacional e eu dizia “tudo isso estava em Ifá há 2.500 anos atrás”. Ele olhou para mim e disse “hum, sei”. Esse foi o início de uma grande amizade e uma frutífera parceria científica. Assim, com a parceria de Professor Hernane Pereira, trabalhamos com a modelagem computacional⁹⁰ dos Odus⁹¹ de Ifá usando a sua linguagem binária, criando uma tabela a partir dos signos de Ifá, da representação gráfica feita por Babalaôs no Opon Ifá.

Como pode ser visto nas tabelas abaixo, utilizamos as representações gráficas dos Odu e fizemos a “tradução” desses sinais para construir as tabelas que geraram o modelo computacional, o desenho gráfico. Exemplificando para facilitar nossa compreensão: Se o Odu tem a representação no Opon Ifá como I I ; II II; II II; II II, como na figura 02, ele entrará na tabela como 1 1;0 0; 0 0;0 0; devido a uma configuração que recebemos de um documento cubano chamado *Ifá en tu manos*⁹², e depois 1 1; 2 2; 2 2; 2 2, como requeria o modelo que estava sendo usado.

⁸⁹ORUNMILA. 2019. Disponível em: <https://culturadeifa.com.br/2019/12/19/odus-oraculo-ifa-orunmila/>. Acesso em 3 de outubro de 2020.

⁹⁰A modelagem computacional é uma área de conhecimento multidisciplinar que trata da aplicação de modelos matemáticos e técnicas da computação à análise, compreensão e estudo da fenomenologia de problemas complexos em áreas tão abrangentes quanto as engenharias, ciências exatas, biológicas, humanas economia e ciências ambientais.

⁹¹Mesmo que um Odu saia no jogo diversas vezes para a mesma pessoa, ele nunca trará o mesmo recado, a mesma informação, a mesma sabedoria, essa é uma das qualidades de Ifá como um Sistema dinâmico, complexo, ancestral e afrorreferenciado.

⁹²Esse documento não possui referências bibliográficas como o recebemos e não fomos autorizados a revelar quem o enviou.

Figura 4: Registro dos Odus em números do algarismo romano

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O
1	1	11,11,11,11		00,00,00,00					1	11111111	11111111				
2	2	00,00,00,00		00,00,00,01					2	21212121	11111112				
3	3	00,11,11,00		00,00,00,10					3	21111121	11111121				
4	4	11,00,00,11		00,00,00,11					4	11212111	11111122				
5	5	11,11,00,00		00,00,01,00					5	11112121	11112111				
6	6	00,00,11,11		00,00,01,01					6	21211111	11112112				
7	7	11,00,00,00		00,00,01,10					7	11212121	11112221				
8	8	00,00,00,11		00,00,01,11					8	21212111	11112222				
9	9	11,11,11,00		00,00,10,00					9	11111121	11121111				
10	10	00,11,11,11		00,00,10,01					10	21111111	11121112				
11	11	00,11,00,00		00,00,10,10					11	21112121	11121121				
12	12	00,00,11,00		00,00,10,11					12	21211121	11121122				
13	13	11,00,11,11		00,00,11,00					13	11211111	11122111				
14	14	11,11,00,11		00,00,11,01					14	11112111	11122112				
15	15	11,00,11,00		00,00,11,10					15	11211121	11122221				
16	16	00,11,00,11		00,00,11,11				16	21112111	11122222					
17	17	01,01,01,01		00,01,00,00					17	22222222	11121111				
18	18	01,11,11,01		00,01,00,01					18	12121212	11121112				
19	19	11,01,01,11		00,01,00,10					19	22121222	11121121				
20	20	11,11,01,01		00,01,00,11					20	12222212	11121122				
21	21	01,01,11,11		00,01,01,00					21	12122222	11121211				
22	22	11,01,01,01		00,01,01,01					22	22221212	11121212				
23	23	01,01,01,11		00,01,01,10					23	12222222	11121221				
24	24	11,11,11,01		00,01,10,00					24	22222212	11121222				
25	25	01,11,11,11		00,01,10,01					25	12121222	11122111				
26	26	01,11,01,01		00,01,10,10					26	22121212	11122112				
27	27	01,01,11,01		00,01,10,11					27	22122222	11122121				
28	28	11,01,11,11		00,01,11,00					28	22221222	11122122				
29	29	11,11,01,11		00,01,11,01					29	12221212	11122211				
30	30	11,01,11,01		00,01,11,10					30	12122212	11122212				
31	31	01,11,01,11		00,01,11,11					31	12221222	11122221				
32	32	10,10,10,10		00,10,00,00				32	22122212	11122222					
33	33	00,10,10,00		00,10,00,01					33	22111122	11211111				
34	34	10,00,00,10		00,10,00,10					34	12111112	11211112				
35	35	10,10,00,00		00,10,00,11					35	22212122	11211121				

Fonte: A autora

Figura 5: Registro dos Odus em números do algarismo romano

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q
118	118	11,00,10,10		01,11,01,10					118	12122221		12221122					
119	119	10,10,00,10		01,11,01,11					119	22221211		12221211					
120	120	11,00,10,00		01,11,10,00					120	12222221		12221212					
121	121	01,10,00,10		01,11,10,01					121	12121221		12221221					
122	122	10,10,10,11		01,11,10,10					122	22121211		12221222					
123	123	00,00,00,01		01,11,10,11					123	22122221		12222111					
124	124	00,10,10,01		01,11,11,00					124	22221221		12222112					
125	125	10,00,00,11		01,11,11,01					125	12221211		12222121					
126	126	10,10,00,01		01,11,11,10					126	12122211		12222122					
127	127	00,00,10,11		01,11,11,11					127	12221221		12222211					
128	128	10,00,00,01		10,00,00,00					128	22122211		12222212					
129	129	10,10,10,01		10,00,00,01					129	11111122		12222221					
130	130	00,10,10,11		10,00,00,10					130	11111112		12222222					
131	131	00,10,00,01		10,00,00,11					131	21212122		21111111					
132	132	00,00,10,01		10,00,01,00					132	21111122		21111112					
133	133	10,00,10,11		10,00,01,01					133	11212122		21111121					
134	134	10,10,00,11		10,00,01,10					134	11112122		21111122					
135	135	10,00,10,01		10,00,01,11					135	21211112		21111211					
136	136	00,10,00,11		10,00,10,00					136	11212122		21111212					
137	137	11,11,11,10		10,00,10,01					137	21212122		21111221					
138	138	01,01,01,00		10,00,10,10					138	21111112		21111222					
139	139	01,11,11,00		10,00,10,11					139	21112122		21112111					
140	140	11,01,01,10		10,00,11,00					140	21211122		21112112					
141	141	11,11,01,00		10,00,11,01					141	11211112		21112121					
142	142	01,01,11,10		10,00,11,10					142	11112112		21112122					
143	143	11,01,01,10		10,00,11,11					143	11211122		21112121					
144	144	01,01,01,01		10,01,00,00					144	21112112		21112122					
145	145	01,11,11,10		10,01,00,01					145	22111111		21112221					
146	146	01,11,01,00		10,01,00,10					146	12111111		21112222					
147	147	01,01,11,00		10,01,00,11					147	22212121		21121111					
148	148	11,01,11,10		10,01,01,00					148	22111121		21121112					
149	149	11,11,01,10		10,01,01,01 # 158					149	12212111		21121121					
150	150	11,01,11,00		10,01,01,01 # 159					150	12112121		21121122					
151	151	01,11,01,10		10,01,01,10					151	22211111		21121211					
152	152	10,11,11,11		10,01,01,11					152	12212121		21121212					

Fonte: A autora

Figura 6: Registro da representação numérica (algarismo romano) de cada Odu.

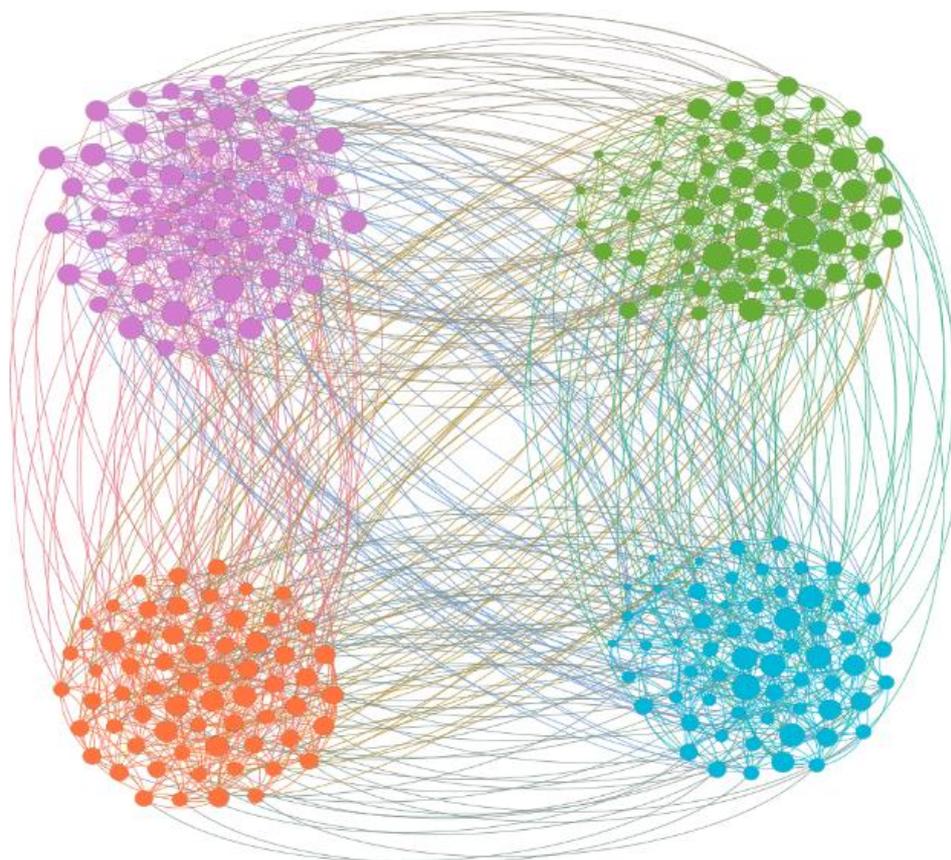
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
1	1	1		1	1		1	1		1	1
2	1	1									
3	1	1									
4	1	1	EJI OGBÉ (OGBÉ MEJI)								
5	0	1		0	1		0	1		0	1
6	0	1									
7	0	1									
8	0	1	OGBE OYEKÚN								
9	0	1		1	1		1	1		0	1
10	1	1									
11	1	1									
12	0	1	OGBE IWORI (OGBE WEÑE, OGBE IWOLE)								
13	1	1		0	1		0	1		1	1
14	0	1									
15	0	1									
16	1	1	OGBE ODÍ (OGBE DÍ)								
17	1	1		1	1		0	1		0	1
18	1	1									
19	0	1									
20	0	1	OGBE IROSO (OGBE IROSUN, OGBE EMIKO)								
21	0	1		0	1		1	1		1	1

Fonte: A autora

Nosso intuito através da análise de redes⁹³ – campo metodológico relativamente recente – estudando as interações (arestas) entre partes (nós), é saber quão forte, por quanto tempo e quão relevante são as ligações entre os Odus? Como é a conectividade dessa rede, de que modo mudanças em um nó específico afetam as outras conexões de forma significativa?

⁹³ Para mais informações, ver: Newman (2003), Newman, Barabási e Watts (2006) e Williams e Martinez (2000).

Figura 7: Rede de Odus de Ifá.



Fonte: A autora

A análise da rede nos proporcionou fazer algumas inferências. Visualmente a figura 1- Rede de Odus de Ifá comprova o equilíbrio que há no Sistema de Ifá com o agrupamento equitativo dos 256 Odus em 4 grupos principais. A interação (arestas) entre as partes (nós) é dinâmica, igualitária e todos interagem no sistema. É um sistema complexo, sem dúvida, dado a forte interação das partes, a não redução a nenhuma delas, ao autoconhecimento, a auto-organização, com a capacidade de aprender, se adaptar e evoluir.

As **definições de Sistemas Complexos** são geralmente feitas em um dado contexto específico; entretanto, usualmente incorpora o seguinte conjunto de elementos. Em primeiro lugar, está a ideia forte de interação entre as partes, considerando as escalas e dando relevância espacial e temporal. Essas **interações**, por sua vez, levam a um sistema que não é redutível a suas partes. Ou seja, um sistema que não pode ser descrito apenas pelos atributos de suas partes componentes. Citando o clássico artigo de Anderson “mais é diferente” (1972, p. 395): “Neste caso, podemos ver como o todo se torna não só mais do que, mas muito diferente da soma de suas partes”.

Em segundo lugar, a interação entre as partes pode levar à auto-organização do sistema, sem a necessidade de controle central. Isto implica que as interações locais podem gerar comportamentos que emergem de baixo para cima. Esse conceito poderoso pode ser ilustrado para o leitor iniciante com o exemplo de **voo de pássaros em formação**. Nenhum pássaro específico controla a direção e posição de todas as aves em voo. Cada pássaro só observa aqueles mais próximos e sincroniza seu voo com seus vizinhos imediatos. Como resultado, a partir das aves individuais (de baixo para cima), o voo coordenado emerge.

Um terceiro atributo a ressaltar é que os sistemas complexos podem experimentar feedback. Em sistemas complexos, as interações têm efeitos no tempo: ações, em um determinado momento, refletem-se sobre as possibilidades e limitações nos momentos *seguintes*. É por isso que os **Sistemas Complexos** são caracterizados como *sistemas que aprendem, se adaptam e evoluem* (Furtado *et al.*, 2015, p.22).

Revelar Ifá como um sistema complexo e especialista implica em destacar características auferidas a esse sistema pela ciência, que comprova sua qualidade de constante ressignificação, movimento energético de evolução e capacidade de interpretação da atualidade.

Sistemas complexos possuem propriedades não triviais, inexistentes em modelos mais simples [...] e, em geral, envolve inúmeros elementos organizados em estruturas que podem existir, ou coexistir, em diferentes escalas. Seus processos de ação e de organização não são usualmente descritos por regras simples ou redutíveis a apenas um nível explanatório. Frequentemente, suas características principais emergem de interações entre suas partes constituintes e não podem ser previstas a partir de uma compreensão isolada de cada uma destas partes (Pereira, 2013, p. 39-40).

Todas as referências e correlações de Ifá com conceitos científicos nos falam de sua capacidade como um sistema de signos que produz milhares de leituras com significações⁹⁴ diferenciadas. Os Odus de Ifá não são herméticos, na interpretação ocidental de um espaço fechado, mas sim caminhos compostos de rastro de rastro, estando, portanto, sujeitos a uma variedade de leituras influenciadas por aspectos históricos, culturais, sociais, entre outros.

Os povos africanos que chegaram escravizados ao Brasil, a partir do século XVI, eram originários de diferentes regiões da África com distintas identidades e, conseqüentemente, culturas, e aqui construíram uma nova identidade a partir dos saberes afrodiáspóricos, “a maioria dos pesquisadores concorda, no entanto, que há um fio de linha "ininterrupto" de relativa homogeneidade cultural dentro da África pátria e seus estoques na Diáspora em todo o mundo” (Gates Jr., 1988, p. 23). Assim, o Sistema Filosófico de Ifá é matriz cultural do povo

⁹⁴ Usei aqui o termo significação, em vez de significado, inspirada nas considerações identitárias feitas por Gates Jr. no diálogo com a ciência da linguagem. O conceito de significação está ligado a figuras de linguagem, a maneiras próprias de expressões orais de determinados grupos. “Trata-se, portanto, de um estilo de linguagem que, por si só, desafia dicotomias como sentido literal e sentido figurado e discurso ordinário e discurso literário, subvertendo uma visão essencialista sobre a significação, de forma que, nas palavras de Gates, “uma pessoa não Significa [Signify] alguma coisa; uma pessoa Significa [Signifies] de alguma maneira” (Gates Jr., 1988, p. 78).

iorubano disseminado em grande e importante parte do território africano ocidental, e em diversas partes do mundo pela diáspora do Iorubo.

Entender Ifá como um sistema que organiza integralmente o ser humano, é compreender a enormidade do que vivemos a partir das matrizes africanas, a integridade que Orunmilá e Exu requerem de nós no cumprimento da sacralidade vivida, das bênçãos recebida de Olodumare. O Sistema Ifá na sabedoria divinizada por Orunmila nos permite a revelação do nosso lugar na construção coletiva requerida por nossa ancestralidade.

O sistema de Ifá, mais do que um mero meio de prever acontecimentos futuros, consiste num modelo para classificar e ordenar um universo e para definir a posição do indivíduo na ordem cosmológica. Trata-se, de um lado, de construir uma ordem, e de outro, de construir uma pessoa, isto é, uma identidade individual, colocando a pessoa na ordem cosmológica. Em suas relações com a religião e, particularmente, com um sistema central mitológico, o sistema de Ifá permite que o mundo real “faça sentido”, tornando-o conceitualmente apreensível, e permite que o indivíduo se mova num espaço organizado (Woortmann, 1978, p. 11).

Ifá aprende para poder ensinar e ensina para que possamos aprender a equilibrar nossa vida; Ifá se adapta as mudanças sejam de território, meio ambiente, culturais, populacionais que proporcionam a apropriação de sua sabedoria no tempo e no espaço; Ifá evolui para nos dar elementos de análise e capacidade de modificação de realidades adversas, uma evolução dinâmica, crítica, criativa e que acolhe a diversidade dos mais diversos elementos humanos, ambientais, flora, fauna traduzidos na ética e estética de seus versos que compõe seus Odus.

O Sistema Ifá enquanto um sistema filosófico, se baseia na Filosofia Africana enquanto referência epistêmica de mundo. A filosofia Africana que se re-coloca como antecedente da criação datada e conservadora da filosofia ocidental. Uma filosofia que ginga na encruzilhada conceitual de arquétipos sagrados representados pelo todo, por Olodumare, pelos Orixás, pelas forças da natureza. Onde a flexibilidade estética dos corpos nos levam a beleza incontável do aprendizado na diversidade humana. Onde a oralidade, diferente da palavra escrita que representa uma entidade fixa e objetiva, tem sua significação num discurso que busca o consenso em vez da verdade, que é relativo, mas profundo no que revela, sem se submeter ao falso e verdadeiro. Nossas divinações interpretativas são fundamentadas na sabedoria de Olodumare que é intrínseca no nosso viver, é interior e anterior das nossas existências. Nossa tradição oral, nossa linguagem, fala de nós para nós mesmos; a linguagem é um dos instrumentos mais importantes da nossa matriz cultural. A escrita do Corpus Literário de Ifá busca reproduzir a oralidade como diz Gates Jr. (1988, p. 53-54): “a poesia desses contos responde ao próprio jogo livre da linguagem, ao deslocamento de sentidos, exatamente porque

ela chama a atenção para suas estruturas e estratégias retóricas e, desse modo, chama a atenção para a força do significante. [...]a linguagem se cria e cria mundos. O contexto nunca é absolutamente determinável: ele é ilimitado”.

O que procuramos no Sistema Ifá Ìpilẹ̀ Agbari Ìmọ̀ como uma filosofia afrodiaspórica, aqui também re-significada, é que possamos (re)colocar e (re)articular saberes das nossas vivências ancestrais, em nossas práticas pedagógicas, formativas, familiares, fortalecendo a diversidade étnica deste país, e promovendo a resistência ao Racismo, em todas as suas formas e dinâmicas.

4 ORUNMILA E EXU

*sọrọ nipa awọn ọna ti mọ ati gbigbe
(falando dos caminhos de saber e viver)*

Oriki⁹⁵ à Orunmila

1. Orunmila! Èléri Ípín
2. Ibikeji Olódùmarè
3. A-je-ju-Oogun,
4. Okitibiri, Apiwo Ikù da
5. Oluwa mi, A-to-i-ba-j' aye,
6. Oro a-bi-ku-j' igbo;
7. Oluwa mi, A ji ki
8. Oyígyígyí Agbayegun;
9. Odudu ti indu ori emere;
10. A-tun-ori-ti-ko sowón se,
11. A-mo-i-ku.
12. Oluwa Àiyédè,
13. Ogiri Ilee-llogbon;
14. Oluwa mi; amo imo tan,
15. A ko mo O tan ko se,
16. A ba mo O tan iba se ke. (Lopes, 2020, p.22)⁹⁶

Oriki fún Èsù

1. Esù òta òrìsà⁹⁷

⁹⁵ Oriki é uma reza, uma louvação utilizada pelos iorubas. Uma poesia, uma frase poética para louvar, um elogio para qualidades de Orixás, reis, rainhas, homens. Encontram-se diversas versões deste oriki com pequenas variações de palavras sem alterar sua intenção original de louvor.

⁹⁶ Tradução:

1. Orunmilá! testemunha do destino
2. O segundo depois de Olodumare
3. Muito mais eficaz que os remédios
4. O que afasta o perigo e muda a data marcada para a morte
5. Meu senhor onipotente, salvador
6. Misterioso espírito que combate a morte
7. Meu Mestre, o primeiro a ser saudado de manhã
8. Equilíbrio irremovível que ajusta as forças do universo
9. Aquele cujo esforço reconstrói a criatura de mal destino
10. Preciso reparador da má sorte
11. Aquele que vos conhece torna-se imortal
12. Meu senhor mal compreendido
13. Muralha da casa da sabedoria
14. Meu senhor de conhecimento infinito
15. Aquele que não vos conhecer completamente, fracassará
16. Mas o que vos conhecer com profundidade, progredirá.

⁹⁷ Este é um dos Oríkis mais referenciado e discutido dentro das traduções feitas do ioruba para o inglês e deste para o português, e não poderia ser diferente se tratando de Exu. Afinal ele é o movimento, a contradição, a energia da mudança. O primeiro verso “Esù òtá òrìsà” foi traduzido por muito tempo como Exu o inimigo das divindades, o inimigo dos Orixás. Concordando com as análises e conclusões de Marins (2010) traduzimos o verso como “Exu

2. Osétura ni orúko bàbá mò ó
3. Alágo go ìjà ni orúko iyá n pè è
4. Esù Òdàrà omokunrin Idolofin,
5. Le sonso sori ese elese
6. Ko je, ko si je ki eni n je gbee mi
7. A kii lowo lai mu ti Esù kuro
8. Akii layo lai mu ti Esù kuro
9. Asotun-sosi lai ni itiju
10. Esù, apata somo olomo lenu
11. O fi okuta dipo iyo
12. Loogemo orun,
13. A n la kalu
14. Paapa-wara,
15. A tuka mase isa
16. Esù mase mi, Omo elomiran ni o se (*bis 3 vezes*) (Marins, 2010, p. 40)⁹⁸
Iboru, Iboya, Ibosheshe⁹⁹; Mojubá¹⁰⁰.

A maior parte da religiosidade africana sofreu a violência colonizadora dos europeus cristãos, principalmente nos “escritos científicos” que, a partir de sua visão de mundo racista e excludente, foi definida como fetichista, demoníaca, de seita. A necessidade de desqualificar a cultura religiosa iorubana, onde não há separação entre o divino e o “profano”; a dificuldade do colonizador em entender outras matrizes culturais trazendo suas referências e conceitos para explicar a religiosidade africana, resultou em comparações extemporâneas e estapafúrdias. Mesmo aqueles que foram tomados como tendo uma “visão positiva” da religião ioruba, não conseguiam deixar sua arrogante “superioridade” como podemos ver nessa citação de Léo Frobenius feita por Itaoman (1995, p. 41): “A religião dos Yorubá encontrava-se num estágio

o que sempre vence” por entendermos que as primeiras transcrições estavam influenciadas pela ideia cristã que tomava Exu como o diabo.

⁹⁸ Orkì para Exu (tradução)

1. Exu, o que sempre vence
2. Osetura é o nome pelo qual o pai o conhece
3. Alagogo ija é o nome pelo qual a mãe o chama
4. Esù Odara, o homem forte de Idolofin
5. Ele senta-se ostensivamente sobre uma perna
6. Recusa-se a comer, e não deixa quem come, engolir
7. Não se pode ter dinheiro sem pôr à parte uma porção para Exu,
8. Não se pode ter felicidade sem pôr à parte uma porção para Exu
9. Ele que toma partido sem envergonhar-se
10. Exu, que impossibilita a manifestação dos outros
11. Ele que transforma pedra em sal
12. A criança indulgente do céu;
13. Ele cuja grandeza manifesta-se em toda parte
14. Apressado, o inesperado;
15. Ele que quebra em fragmentos que não se pode juntar
16. Exu, não mexa comigo, é com outra pessoa que você deve mexer.

⁹⁹ Cumprimento tradicional entre os iniciados e praticantes do culto de Ifá-Orunmilá, derivado de um mito de Orunmilá que será contado mais a frente neste capítulo.

¹⁰⁰ Saudação, cumprimento de reverência à Exu.

requintado de evolução, **podendo medir-se pela religião grega**¹⁰¹, quer pelo número de **episódios**, quer pela riqueza de **personagens**, quer pela profundidade das instituições.”

Com o avanço dos estudos **africanos** na área acadêmica, no continente africano e nos países aonde a diáspora estabelece populações afrodescendentes, e africanos escrevendo sobre África, novas análises, estudos e produções bibliográficas estão produzindo abordagens preocupadas em se contrapor a visão “universalista” europeia, branca e cristã. Adotando novos paradigmas, métodos e metodologias, que encampam a diversidade de pensamentos em África e na diáspora, os novos escritos resgatam e dignificam toda a riquíssima construção cultural e filosófica dos africanos desde Kemet e Nock, no antigo Egito. As novas produções textuais – acadêmicas, ou não, muito tem avançado em relação as reflexões sobre as matrizes africanas, e isso é atestado nas produções sobre Ifá, o sistema Ifá e o Culto à Ifá-Orunmilá.

Falar sobre Orunmilá e Exu é necessário para “localizar” esses dois Orixás no Sistema Ifá, revelando suas “agências” através das ações divinatórias, resultado dos oráculos.

Como já falamos no Capítulo 3, para nós, Ifá é o arranjo provido por Olodumare para organizar a vida do povo Iorubano e Orunmilá é o Orixá que revela esses ensinamentos na interpretação dos oráculos iorubanos tendo como seu arauto, seu mensageiro Exu. Exu é quem pragmatiza as obrigações/Ebós com seu Axé.

Pedindo agô e rendendo mojobá à Exu, que para nós do Candomblé é sempre quem vem primeiro, começarei falando de Orunmilá e sua relação com Ifá. Minha vontade era dividir a página e colocar um ao lado do outro, não para comparar, mas para mostrar que esses dois Orixás, tem a mesma importância em Ifá e que sem eles, não há divinação. Ashè tò Iban Eshu (Fim da peleja, agora tudo está nas mãos de Exu).

Orunmilá é um Orixá pouco conhecido das matrizes africanas no Brasil. São raras as representações imagéticas dele. Como é um Orixá que dificilmente se vê incorporado, menos ainda se conhece nos terreiros e/ou na Umbanda. Geralmente quem o conhece são aqueles autorizados a leitura do jogo de búzios (merindinlogun) ou os iniciados no Culto de Ifá.

Orunmilá é considerado o patrono dos oráculos iorubanos. Para os iorubanos o equilíbrio de sua energia pessoal em sintonia com as energias do universo, são fundamentais para o sucesso presente e futuro de sua vida. E Ifá, pela sabedoria de Orunmila e pela energia das trocas proporcionadas por Exu, entrega, através da leitura de seus oráculos aos seus consulentes, caminhos para realinhar seu equilíbrio energético e ter sucesso na vida. Durante séculos, os povos iorubanos consultaram Babalaôs e Iyanifas para todos os aspectos da vida

¹⁰¹ Grifo meu.

cotidiana. Qualquer decisão importante a ser tomada, seja por reis, rainhas, nobres e o cidadão mais comum, o oráculo precisa ser consultado para oferecer as respostas e o ensinamento da sabedoria de Ifá. Uma das primeiras ações para quem nasce sob o signo de Ifá é saber seu Odu na consulta do jogo, pois as orientações dadas desde o princípio da vida conferem ao consulente um caminho de prosperidade e boas decisões.

O jogo de búzios é o oráculo iorubano mais conhecido no Brasil e utilizado pelas diversas nações e povos que compõe as matrizes africanas. Para se jogar os búzios é necessário passar pelos diversos ritos iniciatórios, chegando aos patamares mais altos da hierarquia como: Babalorixás, Ialorixás, Taatás, Mametus, e com a permissão especial dos Orixás. Quem realiza o jogo utiliza a sabedoria vinda de Ifá para a divinação.

Para jogar os oráculos iorubanos utilizados no culto de Ifá, o Ôpon e o Ôpelê, é necessário ser iniciado no culto de Orunmilá e ter permissão especial desse Orixá para tal. O Culto de Ifá é o que cuida da iniciação para o Orixá Orunmilá e tem ritos próprios nas suas feitura. Tem características comuns das religiões advindas da religião tradicional yoruba como a ancestralidade, a hierarquia, a senioridade, o culto aos Orixás, processos iniciáticos, obrigações, preceitos, construção coletiva. Os Babalawôs e Iyanifas (intitulados pais e mães do segredo) que tem permissão para officiar os oráculos utilizam a sabedoria adquirida em anos de estudos (o tempo médio é de dez anos) para tal.

Toda a sabedoria necessária à uma boa divinação advinda da manipulação dos oráculos do Culto de Ifá é proveniente de Ifá, tradição milenar transmitida oralmente de geração em geração, que reúne e organiza a cultura ioruba. Chamamos a este conjunto de saberes de Sistema Ifá Ìpilẹ̀ Agbari Ìmọ̀ como explicitado no Capítulo 3.

Como visto anteriormente, os Babalaôs e Iyanifas, sob as bênçãos de Orunmilá, atendem seus consulentes manipulando no Ôpon¹⁰² (tabuleiro ou bandeja) os instrumentos sagrados do Ôpele¹⁰³ (rosário ou corrente) e os Ikins (sementes, ossos, folhas). Geralmente, um Babalaô/Iyanifa tem companhia de outros iniciados para dialogar sobre os Odús tirados nas jogadas, pois isso amplia e traz excelência para as interpretações, já que representa maior sabedoria agregada a leitura. Sem o Senhor da Sabedoria, sem sua “inspiração, a percepção, a

¹⁰² Também conhecido como Oponifa, Jogo de Ikins ou Grande Jogo. Depois da manipulação dos 16 ikins (frutos do dendezeiro) o Babalaô marcará sinais no tabuleiro revestido pelo pó de *iyerosun*. A extensa bibliografia sobre esse tema, algumas citadas na nossa referência deste artigo, como Nei Lopes e Adilson Martins.

¹⁰³ O rosário divinatório, ogumaga ou opepere como também é conhecido, é utilizado em consultas mais cotidianas, rápidas sendo tão eficiente quanto o Oponifa. Constitui-se com uma corrente onde se prendem oito peças ovais (material diversificado) de mesmo tamanho com lado côncavo e convexo, terminando num rabicho com contas, búzios ou guizos. Depois do Ôpele lançado de acordo com a caída das peças se traça o Odu.

intuição, a compreensão do sagrado, o domínio do mistério, a sabedoria, o subjetivo, a revelação” (Martins, 2012, p. 30), não há a manifestação divina de Ifá no plano material.

As leituras realizadas sobre o tema até aqui levam-me a dizer que os primeiros escritos sobre Ifá consideram Ifá e Orunmilá como a mesma energia, sem uma distinção e especificação das duas deidades.

[...] *Ifá* ou *Orunmilá* é o deus da divinação que informa os mortais dos desejos de *Olorun*, *Eṣu* é o trapaceiro divino e também o mensageiro de *Olorun*, entregando-lhe sacrifícios para alcançar seus objetivos enquanto os que não o fazem sejam punidos; *Olorun* é o Deus dos deuses, que é revelado nos versos de Ifá como o deus do destino. (Bascon, 1991, p.118, grifo nosso)

Maupoil (2017), no seu livro “A adivinhação na antiga Costa dos Escravos”¹⁰⁴, cuja primeira publicação se deu em 1943, considera o nome Orunmilá um título honorífico de Fá¹⁰⁵.

1. O nome de Fá mais divulgado parece ser Orumilá ou Oromilá (frequentemente pronunciado Olumilá e Olomilá). Segundo Gédégbe, ele se decompõe em Òlò-mi-òlá (ioruba) e significa: “Deus (Ólorun) nos salvará”, portanto: “Somente Deus sabe o que seremos amanhã”. Essa designação é citada por numerosos autores e atravessou o Atlântico com os negros escravos” (p. 41)

Maupoil (2017), nas suas notas de rodapé 51 e 52 (p. 41-42), cita diversos autores e suas considerações sobre o nome e significado de Orunmilá. R. E. Dennett, por exemplo, em “Nigerian Studies, or The Religious and Political Systems of the Yoruba” (1910) considerando a explicação de seu informante Togun diz que: “[...] Orunmilá os pilares de pedra, que ainda se pode ver em Ifé [...]” (cap. 2, p. 24). Essa explicação nos leva a observar a utilização do nome e da deidade Orunmilá com mais frequência na área da Nigéria (Ifé). Dennett diz que o nome dado a Orunmilá no Benin é *Awnomila*: “*Awnomila* é a designação dos benins para Orunmilá, outro nome de Ifá, e entre aquele povo é o nome de uma pequena bacia envolvida num pano branco que contém *Iviawnomila* ou os dezesseis carços sagrados de dendezeiros, pertencentes a Ifá” (cap. 15, p. 150).

Para James Johnson, Orunmilá é designado por Olorun¹⁰⁶ como “O céu é o sábio e bem-sucedido Árbitro ou Reconciliador; o Céu sabe quem é aquele que será salvo ou como salvá-

¹⁰⁴ O livro é resultado de pesquisas realizadas pelo francês Bernard Maupoil na década de 1930 no Daomé, atual República do Benin. Dessa região vieram muitos africanos escravizados para o norte e nordeste do Brasil, Maranhão e Recôncavo Baiano principalmente. Aqui receberam o nome genérico de jejes, que cultuam voduns e suas famílias.

¹⁰⁵ Nome dado a Ifá no Daomé (atual República do Benin).

¹⁰⁶ Deus supremo do povo ioruba, também chamado de Olodumare.

lo”; na visão cristã de Johnson Orunmilá é o céu. D. Onadele Epega¹⁰⁷, citado nessa mesma nota, aponta que “Diz-se que Odùduwá, Orunmilá e Orisa-nla desceram do Céu para Ilê-Ifé e ali criaram o homem”¹⁰⁸ e completa “Afirma-se que, quando Olodumarê criava o homem, Orunmilá encontrava-se presente, como Testemunha do Destino”¹⁰⁹. Essa citação de Epega fala do lugar ocupado por Orunmilá na hierarquia das deidades iorubanas, da sua importância junto a Olodumare.

Mestre Itaoman (1995), Babatundé Ôberefún Si Ok’ôjúmidé, no capítulo I-1.2 considerando diversos autores e apoiando-se “nas experiências dos “mais velhos” do que na dos “mais doutos” (p. 42) muitas vezes também se refere a Orunmila como Ifá, contemplando sua relação com Olodumare. A análise feita por ele está ligada a localização de Orunmila no panteão iorubano cujo nome completo seria “Ará Ôrun Imolê Ìrùnmolê Ôjú Kôtún Ôrixá Funfun Ôrunmila Ifá”, ou seja, um ser sobrenatural Divino que ocupa o lado direito dentro da divisão feita dos 600 Imolê¹¹⁰, com energia masculina e gerador do poder da brancura. Ele ainda diz que:

E o Ôrixá Ôrunmilá comunica aos mortais os desígnios de OLÔRUN, dos outros Imolê e Onílê¹¹¹, através de intuições, premonições, sonhos, sortes, benefícios, [...] infortúnios, pesadelos e doenças que acabam por levar o fiel ao Babalawô em busca da palavra final do Ôrixá Ôrunmilá: a Profecia! E era então que o Orixá Ôrunmilá, o Arauto Divino, assumia a sua forma de Patrono dos meios de Divinação, a sua forma **Ifá**, e, assim, respondia através dos instrumentos divinatórios sagrados do **Ôpon/Tabuleiro** e do **Ôpêlê/Corrente**, que eram consultados pelos Babaláwo/Pai do Segredo, os quais inspirados por Ôrunmilá, guiados por Ifá, ajudados e vigiados pelo Imolê Êxú, [...] aconselhavam-no, instruíam-no, orientavam-no prescrevendo as Oferendas, os ritos, os comportamentos sociais [...] (p.50-51)

Abimbola (1973, p.5) considerando as crenças iorubas afirma que:

Ifá (por outro lado conhecido como Ôrúnmilà) foi uma das quatrocentos e uma deidades, que vieram do Ôrun (céu) para o Ayé (terra). Olódumarè, o Deus Maior Yoruba, encarregou cada uma destas deidades com uma função particular a ser realizada na terra. [...] Ifá ficou encarregado da divinação por sua grande sabedoria adquirida como resultado da sua presença ao lado de Olódumarè, quando este criou o universo. Ifá, portanto, sabia os segredos do universo. Por isso seu nome de louvor Akéréfinúsogbón (o pequeno sábio).

¹⁰⁷ EPEGA, D. Onadele. **Ifa-amona awon Baba wa**. [New York]: Ode Remo/Lagos; Imole Oluwa Institute/The Hope Rising Press, dez. 1931.

¹⁰⁸ *Ibidem*, cap. 3, p. 9.

¹⁰⁹ *Ibidem*, cap. 4., p. 15.

¹¹⁰ Divindades associadas à estrutura do Cosmo e da Natureza Terrestre. É um número simbólico para demonstrar a grandeza divina do panteão iorubano.

¹¹¹ Os Senhores da terra, conhecidos como “Ancestrais”, aqueles que depois de mortos foram semidivinizados por seus descendentes.

Retomando a controversia sobre ser Ifá e Orunmilá a mesma deidade, e considerando escritos anteriores, Abimbola (1973) ainda afirma que:

O Deus da sabedoria iorubá se chama Orunmila Ifa e ambos são o centro da controvérsia. Um grupo de escritos contém o critério errôneo de que o nome "Orunmila" se refere à divindade em si, enquanto o nome Ifa só se aplica ao sistema divinatório. Então, Reverendo S. M. Lijadu chama Ifa. As palavras de adivinhação de Orunmila. O reverendo D. Epega afirma o mesmo critério ao afirmar: As instruções recebidas por Orunmila são chamadas de Ifá [...] Os Ifa são tantos e tão variados que ninguém pode conhecer todos eles. J.D. Clarke contém uma opinião semelhante. No entanto, está claro na minha pesquisa que ambos os nomes, Ifa e Orunmila, referem-se à mesma deidade. Mas enquanto o nome de Orunmila se refere exclusivamente à divindade em si, o nome Ifá refere-se tanto à divindade quanto ao seu sistema divinatório. A maioria dos Babalawôs de Ifá entrevistados tinham essa visão. Isso é corroborado por Bascom, que afirma: A palavra Ifa é usada para designar tanto o sistema divinatório quanto a divindade que o governa: e essa divindade também é conhecida pelo nome de Orunmila. Um exame cuidadoso do corpo literário de Ifa também nos mostra que ambos os nomes Ifa e Orúnmila são usados para se referir à divindade, enquanto o nome Ifa também é usado para o sistema divinatório. (p. 7).

Nomes representativos no estudo de Ifá como Abimbola, Bascom, Poopola concordam que Ifa e Orunmila referem-se à mesma deidade, mas Orunmilá é o Orixá em si e Ifá pode ser o Orixá, mas também o sistema cosmogônico. Logo,

Orunmilá e Ifá são confundidos como sendo o mesmo deus. Contudo, enquanto *Orunmilá* é um *Òrisà*, em verdade *Ifá* é o nome do oráculo por este utilizado. Todavia dada a importância exercida pelo oráculo, bem como sua capacidade de influir na vida das pessoas, *Ifá* passou a ser divinizado e igualmente guindado à condição de *Òrisà*. (Jagun, 2015, p. 110)

Assim também se expressa Osamaro (1986), pois:

Por outro lado, a expressão "IFÁ" encerra as revelações, estilos de vida, e religião ensinada por Orúnmilá. Este é o porque de ser frequentemente dito que Orúnmilá é a divindade, mas Ifá é sua palavra. O sacerdote de Ifá é o pedaço da boca de Orúnmilá e até comparativamente e recentemente, ele era o eixo em torno do qual a vida diária da comunidade girava. Naqueles dias era respeitável ir abertamente até ele para buscar solução para os problemas da vida. Atualmente tem se tornado moda consultar um sacerdote de Ifá em segredo absoluto e furtivamente (p.13).

De maneira geral os Babalaôs com quem conversamos, identificam Ifá com o oráculo e Orunmilá como o Orixá que rege o jogo. Nas palavras de Babalao Aikulola Esuynka OgunKola Òsúnlaíó¹¹² (informação oral) "a sabedoria de Orunmilá vem da inspiração de Ifá que é dita pela boca de Exu, logo nós precisamos de algum oráculo que a gente consiga interpretar isso

¹¹² Professor Dr. Dejair Dionisio.

que Exu está querendo passar para nós, a partir de Ifá, que vem da sabedoria de Orunmilá. São três energias extremamente importantes desse vaso comunicante, que vai nos ajudar a compor o enredo daquilo que nós buscamos. Então é um fazer religioso dentro de outro, nós precisamos do jogo porque é a partir dele, que nós nos comunicamos com essas energias”.

A sabedoria de Orunmilá vem dos Itãs, Eṣe, provérbios que compõe cada um dos 256 Odus que formam o *Corpus Sagrado* de Ifá, uma enormidade de conhecimentos que se atualizam na energia viva, o Axé de Exu.

Em termos filosóficos, tomando por bases estudos de Maulana Karenga, o conhecimento mais profundo, extenso e permanente está numa compreensão cartográfica dos caminhos que existem e da maneira como orixás e pessoas transitam por eles. Com base nas formulações de Karenga e Abimbola, Orunmilá é o orixá que testemunha a criação de todos os seres humanos, isto é, conhece as possibilidades do destino - aqui entendido como arranjos possíveis durante um percurso (SANTOS JUNIOR, 2018, p. 32).

Uma das obras mais importantes sobre Orunmila intitulada “*Socrates and Orunmila: two patron saints of classical philosophy*” (2017), escrita por Sophie Bósèdé Olúwolé, ainda sem tradução para o português, considera um Orunmilá mítico (o Orixá), um Orunmilá histórico (o homem) e um Orunmilá coletivo (o filósofo). A autora realiza um trabalho de excelência no levantamento de informações sobre Orunmila, com o objetivo de mostrar que a filosofia é anterior a Grécia e que Orunmila é um filósofo tão ou maior, na produção de ensinamentos e sabedoria, do que Sócrates.

Ele era o líder de um culto religioso que estabeleceu uma escola estruturada assim como a Academia de Platão, em que vários temas e assuntos, incluindo religião, ciência, moral, matemática, ciências sociais etc., eram ensinadas. A questão da crença politeísta nunca foi levantada, pois é explicitamente dito que todo Orisa foi um ser humano reverenciado como um herói ou heroína nacional após a morte. Um grupo de anciãos e anciãs Yoruba que foram igualmente honrados posteriormente foram os colegas de Orunmila. O sistema divinatório foi desenhado como um processo para se conhecer a vontade de Deus. O ato da adivinhação de Ifa é, portanto, não um processo de se falar diretamente com Deus, como um médium. O objetivo é escolher versos relevantes de um vasto repertório de textos orais armazenados em um sistema binário de codificação compactado por computador. A técnica formulada por Orunmila é aquela em que as predições são alcançadas através da utilização de leis matemáticas de probabilidade. O grupo liderado por Orunmila considerava a oração, o sacrifício, o jejum, a adoração e os rituais como partes essenciais de suas obrigações religiosas. Ao contrário da visão dos aprendizes que consideram Ifa restrito àquelas atividades religiosas, a busca do conhecimento secular, incluindo a ciência, matemática e filosofia foi uma parte integral do programa de sua escola de pensamento. A razão disso é precisamente o fato de Orunmila ter vivido durante a Era Clássica Yoruba, em que, assim como na maioria das tradições antigas do mundo, não havia divisões rígidas entre religião, filosofia, ciência e estudos sociais. (Olúwolé, 2017, p. 48)

Considero que Orunmila é também um profeta, um profeta que procura a sabedoria incessantemente, e a tem. É um profeta porque é o caminho da, para e com a sabedoria; sabedoria múltipla de conteúdos e mensagens contidas nos Odus. Orunmila é um profeta porque tem méritos para lidar com a palavra, com a sabedoria de Ifá criadora do Ayé.

Depois da moldagem da figura humana em barro, era tempo de lhe dar o hálito de vida, de modo que Deus falou a todas as divindades que estavam presentes para fecharem seus olhos. Todos fecharam seus olhos, exceto Orúnmilá, que simplesmente cobriu sua face com seus dedos sem cobrir seus olhos. Quando Deus estava insuflando o sopro de vida no homem, descobriu que Orúnmilá estava assistindo-o. Quando Orúnmilá tentou fechar seus olhos depois de ter sido pego espionando, Deus chamou-o para manter seus olhos abertos já que nada espetacular era feito sem uma testemunha viva. Este é o porquê Orúnmilá é chamado Ukpin ou Oriša (Testemunha do próprio Deus) (Osamaro, 1986, p.18)

Orunmila cria o Sistema oracular de Ifá com base no comunitarismo, ou seja, ele não renuncia aos orixás e nem aos saberes holísticos e particulares que esses representam. O Sistema é resultado do encontro de Orunmila com a sabedoria, uma relação de cópula, de amor, de corpos interseccionados, de fecundidade sagrada. Os Odus são os filhos dessa fértil relação, onde se encontra o conhecimento, os aspectos particulares da sabedoria, a resolução de situações e soluções diversas que atendem as inúmeras demandas do cotidiano dos consulentes.

Orunmila testemunhou a criação do Ayê e nele viveu como todos os *irúnmolè*, que foram os primeiros habitantes da terra, como atesta o Itã ioruba da criação do mundo e os diversos odus de Ifá.

[...]Ver-se-á de suas revelações que Orúnmilá, embora a mais nova de todas as divindades criadas por Deus, era verdadeiramente a própria testemunha de Deus quando começou a criar outras substâncias orgânicas e inorgânicas. Este é o porque de ser consultado como o *Ẹlẹri Upin (Ẹlẹritì Ìpìin)*¹¹³. Somente ele conhece a verdadeira natureza e Orígem de todos os objetos animados ou inanimados criados por Deus. Este conhecimento tem lhe dado desta maneira incomparáveis poderes que fazem-no o mais eficiente de todos os adivinhos, que eram as primeiras criaturas de Deus (Osamaro,1986, p.12).

Ele chega ao Ayê com Oxalá em *Ilê Ifé*¹¹⁴ e segue para a cidade de *Òkè Ìgètí*, onde viveu por muitos anos na busca da sabedoria e de estabelecer sua família. É sabido que Orunmilá teve que realizar diversas consultas e ebós para que tivesse filhos. Os oito filhos dele nascem em

¹¹³ Acréscimo meu. Trata-se de um dos títulos dado a Orunmilá.

¹¹⁴ Cidade mais importantes para os iorubas, aonde tudo começou. Atualmente na Nigéria, África. Falaremos sobre ela no Capítulo 5.

Òkè ÌgÈtí, mas ele se muda e finaliza sua missão na terra em *Adó*. A cidade de *Adó* foi chamada de “a casa de Ifá”, e acreditamos que naquele local, Orunmilá reuniu seus afilhados para estudar e praticar Ifá.

Um dos *eṣe* (versos) mais citados para testemunhar a importância de Orunmilá está no Odu *Ìwòri Méjì* que conta o retorno de Orunmila ao Orun (céu) depois de desentendimento com Olúwo, um de seus oito filhos. O verso nos conta que Orunmilá reuniu seus oito filhos para comemorar um festival importante com ele, e como era a tradição, cada filho que chegava, prostrava-se aos pés de Orunmilá para solicitar sua benção e reconhecer sua senioridade. Olúwo, seu oitavo filho e rei de *Òwò*, se recusou a ajoelhar-se diante do pai, dizendo que sua cabeça coroada não podia passar por essa humilhação. Orunmila enfurecido e magoado com a afronta do filho, retira-lhe das mãos o *òsùn*, e resolve voltar ao Orun. A consequência disso é que o *Ayê* se tornou infértil.

[...]As mulheres prenhes não podiam dar a luz aos seus filhos
 As mulheres inférteis continuaram inférteis
 Pequenos rios foram cobertos por folhas caídas
 O sêmen secou nos testículos dos homens
 As mulheres não menstruaram mais
 O inhamo formou pequenos tubérculos atrofiados
 O milho crescia pequeno com espigas atrofiadas
 Gotas de chuva esparsas caíam
 As galinhas tentavam devorá-las
 Navalhas bem afiadas estavam plantadas no chão
 E os cabritos tentaram devorá-las[...] (Jagun, 2015, p. 111)

Os filhos de Orunmila, pressionados pelo povo, foram ao Orun atrás do perdão e compreensão do pai. Orunmila se recusou a voltar à Terra, mas perdoou seus filhos lhes presenteando com dezesseis coquinhos da palmeira (*dendezeiro*) que deveriam ser usados para saber e seguir os ensinamentos das divindades. Esta é uma das explicações para o surgimento do Oráculo de Ifá.

Quando vocês chegarem em casa,
 Se quiserem ter dinheiro,
 Esta é a pessoa que deve ser consultada.
 Se vocês quiserem ter esposas,
 Esta é a pessoa que deve ser consultada.
 Quando vocês chegarem em casa,
 E quiserem ter crianças,
 Esta é a pessoa que deve ser consultada.
 Qualquer coisa boa que vocês desejem ter na Terra,
 Esta é a pessoa a quem vocês devem consultar... (Jagun, 2015, p.111)

SANTOS JUNIOR (2018) tecendo pensamentos sobre a paciência, qualidade que Orunmilá mais considera, diz que para Ele o conhecimento e a ignorância estabelecem 4 tipos de relações: “1º) Uma pessoa que sabe e sabe que sabe; 2º) Uma pessoa que sabe; mas não sabe que sabe; 3º) Uma pessoa que não sabe e sabe que não sabe; 4º) Uma pessoa que não sabe; mas acha que sabe.” (p.40). Essas relações, dependendo de como se desenvolvam, podem resultar em ampliação do conhecimento ou da ignorância, ou seja, exercer a paciência sobre o ato do conhecer é buscar a sabedoria considerando seus limites, desenvolvendo o autoconhecimento. O mundo, a comunidade, a família somos nós. Para compreendê-lo é preciso compreender a nós mesmos, nossas vivências individuais e coletivas, nossas dores, prazeres e amores. É o autoconhecimento que nos permite o ato de filosofar traduzido na terceira forma de relacionamento; ter paciência para reconhecer que nunca saberemos tudo, mas que nossa resiliência no exercício do conhecimento, nos proporcionará metodologias e estratégias para seguir o caminho e evitar as falsas facilidades dos atalhos. “Orunmilá é um vocativo, um conjunto de práticas que algumas pessoas colocam em exercício à medida que vivenciam o aprendizado reconhecendo que “nenhum ser humano possui conhecimento e sabedoria absolutas” (p. 36). Osamaro (1986, p.58) diz que “Orúnmilá é o melhor professor da eficácia da perseverança. Ele ensina que enquanto pode haver remédios que não sejam eficazes, não há paciência que fracasse em sobrepujar todas as dificuldades, porque as divindades irão ao final socorrer aqueles que perseveraram.”

Orunmila, tecido no seu quarteto original Orixá/profeta/homem/filósofo, traduz nos seus ensinamentos o pragmatismo da cultura ioruba, o sentido do sagrado na totalidade do vivido. As consultas ao Oráculo de Ifá, que dá voz a Orunmila e ação à Exu, são feitas na busca de solução para os desafios diários dos consulentes, para o reequilíbrio de nossa vida e de nosso Ori. Os ensinamentos primordiais transmitidos por Ifá tem como base a paciência, o amor a família, a comunidade, a reciprocidade, o bom caráter, a hierarquia, a construção coletiva, o respeito aos saberes anciãos e o cultivo da ancestralidade. Orunmila condena retaliações e vinganças porque crê que as divindades sempre ficarão ao lado dos justos.

Conhecer Ifá e partilhar de seus ensinamentos e sabedoria, ouvindo Orunmila e seguindo Exu, nos oportuniza, enquanto povo de matrizes africanas, entender que quando nos iniciamos, estamos escolhendo uma nova maneira de ser no mundo, uma maneira que nos encaminha a abraçar e lutar pela defesa da diversidade de todas as formas. Viver sob os ensinamentos das tradições iorubanas e das diversas matrizes africanas, implica em descolonizar seu comportamento e pensamento; implica em combater continuamente o racismo, a homofobia, o machismo, o fascismo e o racismo religioso. Assim diz Ifá.

Neste capítulo me propus a falar das duas divindades fundantes e reinantes em Ifá: Orunmila e Exu. Inicialmente pensei que seria difícil falar de Orunmila, pelo pouco conhecimento que nós do Candomblé temos desse Orixá no Brasil. Mas estou eu aqui, depois de idas e vindas, meses e dias, uma segunda-feira em que tomei coragem para escrever sobre Exu. E me perguntei: de onde vem esse medo? Do amor, da paixão, da imensidão que Exu representa em minha vida, na vida do povo de Orixá. Da sua qualidade de primordial, daquele que tudo vê, tudo ouve e tudo arbitra. Como diz ABIMBOLA: “Èsù ou Elégbára é a divindade ardilosa, que mantém o Axé com o qual Olódùmarè criou o universo e mantém suas leis físicas. Além disso, Èsù atua como policial para Olódùmarè, para forçar consonância com os valores éticos do universo” (1973, p. 44), pois sendo Ele o

[...] elemento comunicador entre Deuses e os homens, em suas primordiais funções no espaço afro-negro onde, o controle do culto e a ação do Axé indiscutivelmente estão assentados na imagem patronal, uterina e viril do Exu com seus falos à mostra, geralmente desproporcionais ao corpo, língua em caricatura, cara feia ou gaiata, envergando uma lança, tridente ou facão estão expostos na adversidade imaginária dos Terreiros, Exu nadando no dendê, aceso pelas velas, sendo incessantemente acordado pelo paô e a pimenta. Bebe a cachaça, a água lustral (Lody, 1988, p.37)

No início deste capítulo pedi Agô ao meu Pai Exu para poder começar falando de Orunmila porque nós do Candomblé não iniciamos absolutamente nada, nenhuma ação, sem primeiro pedir permissão e benção à Exu. Ele é o Senhor dos caminhos; Ele é o onisciente e o onipotente; Ele é quem fala diretamente com Olodumare, levando suas oferendas. Ele é a energia, o elemento dinâmico que move e movimenta o Aiyê. Ele é o nosso Axé. Ele esteve e foi testemunha com Orunmila da criação do mundo; eles são os primordiais e:

Exu é uma das divindades iorubás, considerada o olho que tudo vê, o mensageiro divino entre mundos e detentor do asê (poder divino) com o qual Olódùmarè criou o universo e manteve as suas leis físicas (Idowu, 1962, p. 19).

Para minha família de Orixá, para todos nós do Ilé Òmiójuaró, Exu é nosso fundamento, Exu somos nós nas alegrias, dores, realizações, nascimento e vida. Mãe Beata de Yemonjá, fundadora de nosso Ilé, fala sobre Exu no documentário “Boca do Mundo - Exu no Candomblé”¹¹⁵.

¹¹⁵Produzido pela OKA Comunicações, “A Boca do Mundo - Exu no Candomblé” é um documentário que propõe uma abordagem etnográfica e experimental sobre as múltiplas manifestações culturais de Exu, orixá/deus da religião afro-brasileira Candomblé.

Agora, se eu fosse dizer quem é Exu: Exu sou eu! com 78 anos. Nasci em 1931, em uma encruzilhada, ao meio dia de uma terça-feira. Na fome porque minha mãe foi pescar no rio, porque não tinha o que comer e, ali dentro, a bolsa de água quebrou e, aí eu comecei a nascer. Ela saiu prendendo as pernas. Fez uma revolução no lugar! E todo mundo: Do Carmo está parindo, o que é isso? E uma senhora africana veio correndo com vários trapos para me aparar. Já nasci. Então, eu, eu sou Exu! [...] É o que mais me emociona na minha vida: falar de Exu. Exu é meu riso, é minha lágrima, é minha insônia. É tudo o que eu trabalhei. É tudo o que eu adquiri. As amigadas que tenho. Tudo.

Exu é quem nos dá a comida do corpo e da alma, pois toda a oferenda que damos à Ele, conosco Ele compartilha. Exu é nosso “Voinho” como diz Ashogun Aderbal, filho sanguíneo de Mãe Beata, no documentário “Boca do Mundo- Exu no Candomblé”. Ele considera ser

Exu é quem dá a comida pra minha família. [...] não é simplesmente uma coisa de magia, é quando você vê que você tá forte, com a barriga cheia porque o orixá deu comida. Quando minha mãe tinha uma oferenda para fazer para Exu, a gente dizia “oh Voinho” e agradecia porque sabia que a gente ia compartilhar com Exu aquela comida. E ali era a hora que a gente tinha carne porque geralmente não tinha no prato. A gente chamava Exu de “Voinho”, essa intimidade muito grande para uma criança [...] bata no peito e diga que vive do Santo, porque nós vivemos para o Santo, pra natureza [...]

Nesse mesmo documentário acima citado, o sucessor de Mãe Beata de Yemonjá, seu filho sanguíneo Babalorixá Adailton de Ogun, meu Pai de Orixá, nos revela a proximidade resignificada de Exu no Brasil.

Exu, ele vai se resignificar no Brasil, ele é uma divindade afro-brasileira. Exu não pode ser entendido somente dentro de uma cosmovisão africana. Ele é uma divindade que é tão próxima do homem, e esse homem é resignificado aqui por conta das condições políticas e históricas do Brasil na época da escravidão. Exu também se resignifica, ele toma outras identidades [...] concebemos esse Exu diverso, dinâmico, plural, distintamente da divindade da Umbanda. [...] ele também é o Exu que está muito próximo de nós, do nosso dia a dia, do nosso cotidiano. Exu é o todo, Exu é pluralidade.

São muitas e diversas as obras que falam sobre Exu. A maioria das obras escritas por colonizadores ocidentais desqualificam e endemonizam Exu, seja pelo medo da enormidade desse nome em território africano, seja pela falta de capacidade de entender sua importância. Essa ação de desqualificar Exu foi quase que unanime entre os ocidentais cristãos, e foi tão forte e poderosa que até os nossos dias equivocadamente comparam Exu com o demônio cristão

e tudo o que Ele representa. Mesmo autores mais contemporâneos que escrevem sobre a cultura ioruba, tendem a reproduzir a bipolaridade mal/bem creditada à Exu.

Èṣu e Ifá são agentes de Olorun e intermediários. Sacrifícios não são oferecidos diretamente à Olorun, mas antes à Èṣu, que os transporta para o céu. Èṣu serve tanto a Olorun quanto a Ifá, ao castigar os que deixam de sacrificar e ajudando aqueles que o fazem para que ganhem suas recompensas. Quando o deus do trovão está zangado ele pode matar uma pessoa com relâmpago e as outras divindades também tem meios especializados para lutar com aqueles que os ofendem, mas pode também convocar Èṣu para utilizar a variedade de punições sob seu comando. Olorun, aparentemente, tem de confiar exclusivamente com Èṣu nessas ocasiões. A despeito de sua reputação de arruaceiro e fazedor de males, o que é francamente admitido por seus próprios devotos, nos versos Èṣu é notavelmente equânime no seu papel de executor divino (Bascom,1991 p.137).

Osamaro se utiliza de um dos Eṣe do Odu Irosun-Irete para revelar “o papel de Èṣu como divindade do bem e do mal”, na história em que o sacerdote chamado Okpini foi advertido por Ifá, para que nunca deixasse sua casa para dar consultas fora, sem oferecer pela manhã um inhame assado à Exu, por sete dias seguidos.

Apesar de ter seguido a advertência ao pé da letra por seis dias consecutivos, no sétimo dia ele falhou porque foi intimado muito cedo, pela manhã, para atender o rei que precisava dele para uma decisão urgente. Èṣu ficou aborrecido e decidiu fazer com que o sacerdote pagasse por ter dado maior deferência ao rei do que a ele. Okpini foi ao palácio e lhe disseram que as coisas não iam indo bem para o rei. Após a consulta oracular, Okpini disse ao rei que fizesse o sacrifício e a situação daria sinais de melhora naquele mesmo dia. p .51 - O rei seguiu rapidamente as prescrições e ficou esperando que as predições de Okpini se manifestassem. Terminado o trabalho, Okpini voltou para casa certo de que todas as suas predições iriam se mostrar verdadeiras, mas Èṣu estava determinado a impedir que elas se manifestassem. Depois de esperar em vão que as previsões de Okpini se tornassem verdadeiras, o rei se aborreceu e mandou chamar Okpini mais uma vez. Desta vez, Okpini já tinha dado o inhame a Èṣu, embora com atraso. Chegando ao palácio, o Oba acusou-o de incompetência e de ser mentiroso e trapaceiro. Ele estava irremediavelmente em desgraça. Deprimido, Okpini retornou a sua casa, embrulhou seu Ifá e jogou-o no rio Osun, por tê-lo enganado nas predições. No entanto, tão logo ele tinha deixado o palácio, Èṣu, que já tinha recebido seu inhame, foi contar aos caçadores que aguardavam na Ubode, que os sacrifícios no palácio haviam terminado, e que o caminho estava aberto e que eles poderiam prosseguir até o palácio. Eles contaram ao rei como tinham passado a noite na Ubode, embora, na verdade, tivessem chegado à cidade na véspera. Nesse momento o rei entendeu que as previsões de Okpini tinham se cumprido na íntegra, mas que as malévolas maquinações de um desconhecido tinham assustado os caçadores. O rei mandou rapidamente um chamado à Okpini, pedindo-lhe desculpas por incomodá-lo tão cedo. Disse-lhe então, que todas as previsões tinham se realizado, recompensou-o e conferiu-lhe um alto título. Chegou em casa e correu para o rio Osun para recuperar seu Ifá e apaziguou-o com a oferenda de uma cabra que tinha ganho do rei. “Os leitores podem imaginar como, falhando em dar um mísero inhame assado à Èṣu, tantos transtornos foram causados. É por isso que, no culto de Ifá, as pessoas são sempre ensinadas a fazer as oferendas prescritas para Èṣu sem qualquer demora.” (1986, p.50-51).

Devo dizer que discordo de Osamaro quando ele diz “um mísero inhame assado” dado a Exu, nada é mísero quando dedicado a honrar Exu pelos serviços prestados. Exu, na minha visão, não é bom e nem é mal; Exu é justo e sabe exatamente o que lhe cabe tanto para dar quanto para receber. No universo ioruba buscamos incessantemente o equilíbrio, e esse só se realiza no dar e receber, é um caminho de mãos diversas. Nada mais justo que cumpramos com a nossa obrigação, realizando o que foi solicitado como ebó, ao retribuir a bênção que nos é dada quando recebemos do oráculo conselhos de sabedoria para melhor seguirmos em nosso caminho.

Escrever sobre Exu daria muitas teses de doutorado, por isso minha opção aqui, com a companhia poderosa de Legbará, foi dialogar com alguns autores que entendem Exu enquanto o Orixá iorubano que é o mensageiro dos princípios estabelecidos por Olodumare, aquele que promove o equilíbrio dinâmico¹¹⁶ do universo negro africano, sendo inseparável de Ifá e Orunmila, visto que os consideremos **o princípio ético da criação ioruba**.

Dessa forma, o sistema mundo iorubano e seus princípios explicativos estão fundamentados no sistema poético de Ifá. Orunmilá, como senhor da sabedoria e do testemunho divino, junto a Exu linguísta, intérprete e comunicador por excelência, desempenha papel fundamental nesse sistema, e são eles as únicas divindades presentes em todos os 256 odus, os interligando e os dinamizando para que os mesmos operem como um sistema dinâmico e inacabado. A relação de Orunmilá e Exu é destacada em uma série de narrativas. Em uma delas Ifá nos conta sobre a amizade entre as duas divindades, tendo Exu livrado Orunmilá da morte (Rufino, 2017, p.10).

O Eṣe citado por Rufino, na citação acima, e que reproduziremos a seguir, é um dos muitos escritos nos Odus que testemunham a “comparcita” (companheirismo, cumplicidade, compadrio), como dizem os cubanos, entre Exu e Orunmila.

Eṣe OGUNDA MÉJÌ - Òjòntarìgì, *a Esposa da Morte*. Exu salva Orunmilá

Ele quem se atirou repentinamente na estrada,
Foi quem jogou Ifá para Òrúnmilà
Que estava indo arrebatado Òjòntarìgì, A esposa da Morte.
Òjòntarìgì era a única esposa da Morte.

¹¹⁶ “Ao trazê-lo para o debate, seu protagonismo enquanto poder gerador de dúvidas, imprevisibilidade e possibilidades alarga as perspectivas sobre os conhecimentos para além de algumas dicotomias elaboradas pelo racionalismo ocidental” (Rufino, 2017, p.20). Equilíbrio dinâmico de Exu não se compara com o conceito ocidental de equilíbrio, onde se vislumbra equilíbrio como uma coisa estática, ajustada, cumpridora de regras e obrigações legais, jurídicas, humanas, distantes do sagrado. O equilíbrio exúlico se faz no dinamismo do conhecimento, das considerações particulares e específicas que a sabedoria fornece para resolução dos acontecimentos naquele espaço e naquele tempo. Não há regras, há acúmulo de saberes dinâmicos que permitem solucionar desafios que a vida nos coloca utilizando a inominável sabedoria contida nos Odus de Ifá.

Apesar disso, Òrúnmìlà queria arrebatá-la.
 Foi dito a Òrúnmìlà que fizesse um sacrifício, e ele o fez.
 Após ter feito o sacrifício, Ele arrebatou Òjòntarìgì da Morte.
 A Morte então pegou o seu porrete
 E foi em direção a casa de Òrúnmìlà.
 Ele encontrou Èsù em frente à casa.
 Èsù perguntou: “Como vai Morte, cujo apelido é Òjèpè, cujo traje é tingido de osùn?”
 Após eles terem trocado cumprimentos, Èsù perguntou a ele: “Aonde você vai?”
 A Morte respondeu que estava indo para a casa de Òrúnmìlà.
 Èsù perguntou: “Qual é o problema?”
 A Morte disse que Òrúnmìlà tinha pego sua esposa,
 E ele tinha que matar Òrúnmìlà naquele mesmo dia.
 Èsù implorou a Morte para que se sentasse.
 Após ela ter sentado, Èsù deu-lhe comidas e bebidas.
 Após a Morte ter comido até ficar satisfeita, Ele levantou-se,
 Pegou o seu porrete, E foi andando.
 Então, Èsù perguntou de novo: “Aonde você está indo?”
 A Morte respondeu que estava indo para casa de Òrúnmìlà.
 Então, Èsù disse: “Como você pode comer a comida de um homem e depois matá-lo?”
 Você não sabe que a comida que você comeu, pertence a Òrúnmìlà?”
 Quando a Morte não sabia mais o que fazer,
 Ela disse: “Diga a Òrúnmìlà que ele pode ficar com a mulher” (Abimbola, 1973, p. 116-117)

Os versos mostram que Exu cumpre com a sua obrigação ao proteger Orunmila, pois esse já tinha feito os “sacrifícios” a ele solicitado. Além da ação óbvia de Exu, podemos também revelar a extrema confiança de Orunmila na capacidade de Exu em resolver qualquer contenda, já que o outro ser envolvido era a poderosa Morte. É uma contenda importante pelos poderes e significados nela contidos. A Morte tinha apenas uma esposa, sua reprodução estaria em risco sem uma parceira. Orunmila vislumbrava na esposa da Morte sua chance de procriar. Não há juízo de valor nas ações de Orunmila e da Morte, há sim, a interferência de Exu, para que o equilíbrio prescrito pelo jogo se concretize. Exu “implora” a Morte que se sente, tenha um pouco de paciência, e assim coma e beba (o ato sagrado da vida). Isso feito, Exu apela para um dos princípios iorubas:

IBI TÁ A TI N JẸ, TÁ A SÌ N MU, A Ò GBỌDÒ DA ẸNI TÓ BÁ GBÀ WÁ SÍNÚ ILÉWỌN LÁÉ

Onde comemos e bebemos, jamais devemos trair aqueles que nos acolhem em sua casa.

De maneira sábia Exu gera a solução para equilibrar a contenda.

No ioruba, diz Sodré (2006), Exu significa “esfera”, que simboliza a criação, o princípio que gera tudo, renascimento, recriação pela novidade, circularidade. A esfera, a espiral rodam no sentido de romper a colonização de nossas mentes e descolonizar nosso viver, busca novos sentidos a partir de nossa ancestralidade, enxergar além do possível, tira-nos do lugar colonializado e (re)localiza-nos na liberdade da concepção africana. Tecer novas concepções

de ciência, de cultura, de conceitos, de lugares no mundo. É aquele que mata um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje, rompendo tempos históricos cristalizados, corrompendo verdades epistemológicas universais, criando epistemologias com matrizes africanas e recriando os caminhos de nossa ancestralidade.

Laroyé.

Muniz Sodré (1997), ainda, explicita que:

Para os iorubas, a individualização é tornada possível pela dinamização das duas polaridades (masculino e feminino) por um *orixá* (divindade) que movimenta o sistema, transportando a fala, propiciando os contatos, acelerando as trocas. Trata-se de Exu, Exu-Bara (ou ainda, Legba, Legbara, Olegbara), o “dono do corpo”, representação coletiva do individual.

Dentro desse sistema, todo ser humano, assim como qualquer outro ser, constitui-se de materiais coletivos, advindos das entidades genitoras divinas e dos ancestrais, e de uma combinação individual de materiais, responsáveis por sua singularidade. O indivíduo é, assim, duplo: uma parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e a outra parte no corpo visível.

O corpo, segundo um mito cosmológico, origina-se da lama enquanto protomateria. Foi construído por um princípio criador (*Olorun*), que lhe instilou o sopro da vida (*emi*), materializado na respiração.

Compõe-se o corpo de duas partes inseparáveis: *ori* (cabeça) e *aperê* (suporte). Ser equivale a ter corpo. O ser humano é indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados ao seu destino pessoal; no suporte (*aperê*), a guarda das forças mobilizadoras e asseguradoras da existência individual. Essa existência diferencia-se e desenvolve-se graças ao Exu pessoal do sujeito. Exu associa-se tanto aos aspectos fisiológicos como psicológicos do corpo, é de fato o seu “dono” (p. 31).

Pensar Exú como “dono” do corpo é saber-se um corpo em eterno movimento, em constante gingado ancestral; é saber que sua individualidade, suas singularidades, são constituídas coletivamente pelos seus ancestrais, antepassados e, por que não, por aqueles que ainda virão. “Ser Exú” na sua individualidade é pertencer a todo cosmo iorubano. O corpo sacralizado por Exú torna-se veículo de outras divindades, e coaduna-se com a principal delas para o indivíduo, o nosso Ori.

Segundo Santos (2012) são as próprias palavras de Ifá que testemunham Exú enquanto o princípio dinâmico e de expansão de tudo que existe, e também como a necessidade de Exú individualizado em cada corpo para a garantia de nossa existência.

[...]Segundo as próprias palavras de *Ifá*, cada um tem seu próprio *Èṣù* e seu próprio *Oḷorun*, em seu corpo” ou “cada ser humano tem seu *Èṣù* individual, cada cidade, cada casa (linhagem) feche o parêntese, cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio *Èṣù*”, e mais, “se alguém não tivesse seu *Èṣù* em seu corpo, não poderia existir, não saberia que está vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu *Èṣù* individual”. assim como *Oḷorun* representa o princípio da existência genérica, *Èṣù* é o princípio da existência diferenciada. Em consequência disso, a função de elemento dinâmico que o leva à propulsão, a desenvolver, a mobilizar, vir a crescer, a transformar, a comunicar. (p. 141).

De uma maneira geral, para os ocidentais é mais fácil demonizar Exú do que entender a sua imensidão. A dinâmica da diversidade contida em Exu “pira” a lógica ocidental, porque desconstrói o binarismo estoico e limitado de sua visão de mundo.

[...] De Exu provém uma lei que não poderá nunca ser prescrita, que não tenderá ao proselitismo, mas a uma experimentação singular de um conteúdo axiológico universal para o povo que o cultua. Exu, então, dá a conhecer de si através dos feitos narrados pelos seus itãs, e em tudo se verá como Exu equilibra a partir do desequilíbrio, revela através do disfarce, ensina por meio do embuste, garante a paz através da violência, estrutura a partir da singularidade, singulariza a partir da estrutura.

Exu é o princípio de individualização que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitantemente, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la. Exu é, assim, o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yoruba. Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos, é o mantenedor, por excelência, do código. É assim, que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo (Oliveira, 2007, p.77)

Poderíamos trazer milhares de citações e estudos sobre Exú porque, indubitavelmente, esse Orixá tem tido o reconhecimento de sua onipresença, do seu poder de garantir a nossa existência, nosso Axé, em muitos estudos recentes. Mas o que pretendo aqui, é mostrar que sem Exú não cultuaríamos Ifá, que sem Exú não existiria o oráculo, que sem Exú não existiriam as religiões de matrizes africanas. Ifá, Exú e Orunmilá foram escolhidos por Olodumare como testemunhas da criação do Ayé, porque esta tríade reúne a ancestralidade, o conhecimento transformado em sabedoria, a energia vital de toda nossa existência, pois

Não se trata de simples dicotomia entre um princípio do bem e da ordem contra outro do mal e da desordem; seria muito simplório opor os oráculos de Ifá e de Exu, quando os dois estão presentes em toda arte divinatória, o que fica ainda mais claro com a presença de Exu Elebó, o portador de oferendas para todos os Orixás e para a realização dos oráculos. Na verdade, mais do que mero enganador que contraria a verdade, Exu-Legbá é “a um só tempo ‘oficial de polícia’, ‘carrasco’ e ‘agente provocador’” (Capone, 2014: 56); assim, Legbá “é para as divindades e para Fá o que a sombra é para a pessoa, a frente é para o verso” (Maupoil, 2017: 98). Em outras palavras: o mensageiro do destino é o acidente, a boca que tudo engole e fala. Laroiê Exu (Prandi, 2001, p. 76)

Toda magnitude corpórea e de sentimentos que envolvem Exú, o tornam imprescindível e indissociável da divinação revelada pelo Oráculo de Ifá. O Sistema Ifá se move a partir do movimento exúlico, movimento este, aquele, de aqui e de acolá que se faz com a recompensa devida a Exu pelos seus préstimos.

Os diversos Odús de Ifá são testemunhas da grandeza e necessidade de Exú na estruturação do Sistema Ìpilẹ̀ Agbari Ìmọ̀. No primeiro Odu de Ifá, Eji Ogbe, considerado o primeiro, o pai de todos os Odus, Ifá diz que a pessoa para quem esse Odu é revelado, um Odu em Ire (harmonia, equilíbrio), não devemos procrastinar para oferecer ebó e alimentar Exu, caso contrário não conseguiremos obter todo o Ire, que já procurará por ele – o Ebó, no tempo apropriado.

O sacrifício regula e equilibra o movimento do dar e receber; é ele quem equilibra as energias necessárias para o nosso bem viver. Se falamos que “sem folha não existe Orixá”, podemos dizer que: “Sem ebó, sem oferendas, não teremos Exú, não teremos Orixás e muito menos Ifá.”

Laroyè.

Ashè tó Iban Eşù.

5 CAMINHOS QUE LEVAM A IFÁ E A CONSTITUIÇÃO DE IFÁ COMO FILOSOFIA AFRICANA

O sonho de Semíramis era embalado pela cosmogonia babilônica de um todo articulado com as forças das águas. O mito da criação para os babilônios, que dependiam dos rios para sobreviver nas areias dos desertos médio-orientais, provinha da mistura primitiva das águas de Apsû e Tiamat¹¹⁷. Ela sonhava além do Tigre, do Eufrates, do Nilo, e de um outro rio que ainda não conhecia; ela sonhava com uma grande massa de água salgada que banhava uma terra onde Ifá, depois de toda sua caminhada e enriquecimento trazido pelas diversas civilizações por onde passou, se constituía como base cultural e filosófica de todo um povo.

Não via no sonho sua presença física nessa terra, sua vida se findaria na Babilônia, antes mesmo da morte terrestre de Dhu Maradon. Mas estava tranquila pois toda sua vida foi orientada pelo oráculo lido pelos Babalaôs que lhe acompanham sempre. Ela tinha o privilégio de receber as bençãos de Ifá e Orunmilá trazidas por Legbara, a quem sempre contemplou fazendo suas obrigações com ebós e cerimônias. Ao mesmo tempo interagia nessa cosmovisão com todos os ensinamentos sagrados recebidos pelos séculos de seus antepassados assírios e sumérios. Marduk, o soberano do panteão babilônico, era vivo em sua vida, em sua existência.

Semiramis sabia que mesmo com toda a trajetória histórica de sobreposições de poder e de organizações políticas no território mesopotâmico, muito do que ela conhecia hoje como cultura babilônica vinha do entrelaçamento dessas civilizações. Assim também percebia as influências egípcias, mulçumanas e hebraicas nos estudos dos Odus de Ifá.

O panteão mesopotâmico que reúne histórias, tradições, fábulas e deuses assírios, sumérios, acadianos e babilônicos, estavam, como os deuses egípcios, intimamente ligadas as forças da natureza. No caso dos sumérios, que inventaram a astronomia, também se ligavam aos planetas e outros corpos celestes. Semiramis pensava em tudo isso enquanto acordava e se levantava. Ela sentia a forte presença de Derceto¹¹⁸ e de Inanna¹¹⁹ fortalecendo a sua

¹¹⁷ Mito da criação do mundo babilônica “[...] No poema intitulado Enuma Elish, escrito provavelmente no século XII a.C., Apsû e Tiamat – a água das fontes e a água do mar, respectivamente – são apresentados como os primeiros deuses, a partir dos quais o mundo ganha forma. Ressalta-se como, provindo de povos que vivem no deserto, esses mitos sublinham o caráter da água como fonte de vida [...]. BRANDÃO, J.L. No princípio era a água. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 20, n.2, p. 22-41, jul./dez. 2013.

¹¹⁸ deusa da mitologia síria, que era representada na forma de um peixe com cabeça, braços e peito de mulher. Referenciado no capítulo da Introdução.

¹¹⁹ divindade suméria que tem como sua homóloga semita a deusa Ištar. Deusa trifuncional, regente do Amor e da Guerra, era igualmente a representação divina do planeta Vénus (Cunha; Nogueira, 2015) Inanna, a divindade tutelar da cidade de Uruk, na Antiga Mesopotâmia, foi a deusa mais referenciada e complexa dentro do sistema cultural dessa região. Deusa do amor e da guerra, da tempestade e do trovão, patrona do exército, Senhora da Batalha e da Justiça, encarregada de dar o destino ao rei, portadora dos MÊs, Rainha dos Céus, deusa da vida e de

capacidade de ser água, para transpor os obstáculos de forma suave e eficiente, e de ser força, para guerrear caso necessário.

Como ela vivia nesse mundo de homens com equilíbrio e segurança? Com a sabedoria vinda de Ifá e Orunmilá, a sagacidade de Legbara e os recursos poderosos advindos das suas divindades ancestrais. Semiramis reunia em si todas os sentimentos, capacidades e desafios do mundo; lidava com suas diversidades de comportamentos com tranquilidade, afinal, pensava, se as divindades têm sentimentos diversos e “humanos”, por que ela não poderia? Ela se fez guerreira, mulher, governante, mãe, apetebi, na certeza que reunia ensinamentos antepassados e sabedoria ancestral. Sua existência era curta, sabia, mas viveria outras vidas sempre acumulando o maior poder de todos, a sabedoria. Igbo Atô Iré Ô!

Semiramis viveu entre os séculos IX e VIII a.C., sem conseguirmos precisar exatamente o período. A falta de precisão das datas na construção ocidental da história da Mesopotâmia, deve-se ao fato de que esses tinham sistema próprio de datação, o que nos dificulta montar sua trajetória política. Em nosso socorro vem o alto conhecimento da astronomia suméria, espalhado por todo território, onde ocorrências celestes foram detalhadamente registradas, o que nos permite comparação com o nosso calendário baseado na astronomia newtoniana.

Nesse capítulo contemplo caminhadas históricas de culturas que, no meu entendimento e de alguns babalaôs e autores, contribuíram para a construção do Sistema Filosófico de Ifá. É um contínuo Exulico fazer essa caminhada desafiando o pensamento e os conceitos eurocêntricos, para construir reflexões sobre Ifá, sobre a África, e na sua Diáspora.

Talvez, um dos maiores códigos culturais universais africanos e fonte de epistemologia deriva do corpus literário e divinatório de Ifa, o que soaria contraditório para atribuir como propriedade exclusiva de qualquer monocultura dentro da África. Embora existam evidências históricas e contemporâneas de que o Ifa se origina das grandes tradições do iorubá da África Ocidental, o processo ritual de divinação, método e aplicação, são encontrados de formas compostas em diferentes medidas em toda a África e na Diáspora. E, dentro dessa relativa homogeneidade (África) de simbologia cultural e significação, podemos localizar uma bateria de teorias, filosofia e epistemologia na "re(-)colocação" das alternativas ocidentais. Sim, em "re(-) colocação do sistema de pensamento ocidental, precisamos procurar, localizar e reencontrar a marca africana de conhecimento e reembalá-los para o consumo africano e global de que o mundo pode ser um lugar melhor, que a África pode ter um legado de contribuição significativa para o desenvolvimento mundial em humanidades, ciência e tecnologia. Meu conceito de re(-)colocação difere ligeiramente de 'substituição'. Enquanto por "re(-)colocação" quero colocar de volta em uma posição anterior, e reencontro o "lugar" do modo indígena africano de raciocínio e pensamento

suas infinitas manifestações foram alguns dos epítetos e funções com que foi titulada (Dupla,2019 p.4). “[...] Esta estreita ligação entre Inana-Ištar e os sucessos militares na construção de um império se tornou uma característica importante desta deusa e explica, em certa parte, seu caráter extremamente bélico e sua posição central na religiosidade assiro-babilônica, especialmente durante as épocas dos grandes impérios neo-assírio e neo-babilônico que dominaram e/ou destruíram os Estados de Israel e Judá” (Otterman, 2006, p. 5).

filosófico, "substituição" pelo *Oxford English Dictionary* (2005:768) significa "fornecer um substituto" e "tomar o lugar de". Sendo assim, minha definição de trabalho de estudos africanos não deva ficar presa no ponto de ônibus da pesquisa jornalística – um nível de produção cultural de papel de varejista tangencial em toda a gigantesca indústria do conhecimento. Os estudiosos africanos devem sim estar envolvidos na geração de teorias fundamentais da existência, do significado da vida e da natureza, todos os quais estão incorporados em nossos grandes sistemas literários e divinatórios. [...] (Fashina, 2009, p. 8-9).

O Sistema Ifá rompe a lógica fragmentada do pensamento eurocêntrico para analisar o mundo. Ele é íntegro, interage com as mais complexas culturas da antiguidade, ressignificando tradições, se amalgamando com elas. Ifá é multicultural, multidisciplinar, interdisciplinar, globalizado, desde três mil anos atrás.

[...] estes estudos devem retroceder e recobrir períodos históricos anteriores à emergência e consolidação do sistema atlântico de forma a, por um lado, evitar a produção de uma narrativa histórica do continente africano como apêndice da história europeia e, por outro, demonstrar a historicidade que sempre permeou as sociedades africanas e suas relações com outros povos e civilizações desmistificando, como anteriormente sublinhado, um hipotético isolacionismo, particularmente imputada à chamada “África sub-sahariana”, e que se deveria, de um lado, ao seu clima inóspito e, de outro, ao estágio civilizacional de seus povos (Furtado, 2016, p. 133)

Ifá rompe, dilacera e explode todas as amarras conceituais criadas para nos aprisionar em um mundo que rechaça o sagrado; que ao canonizar seres humanos, os distanciaram irremediavelmente da humanidade. A Antiguidade Oriental viveu num mundo sagrado, onde deuses e homens eram íntimos, companheiros, onde a hierarquia se traduzia no respeito a sabedoria dos mais velhos e obediência aos ensinamentos passados com tanta generosidade e inclusão.

Considero que o complexo cultural civilizatório da antiguidade foi apropriado culturalmente pelo ocidente europeu e, com isso, destituído, descaracterizado e solapado na sua contribuição para a construção da história e dos sistemas culturais mundiais contemporâneos. Se analisarmos os mapas que utilizamos para o ensino da história e geografia, entre outras disciplinas, constataremos que 90% deles foram desenhados por europeus e representam a sua visão de mundo. Vejam o mapa abaixo.

Figura 8: Mapa 1: As civilizações da Antiguidade



Fonte: Silveira (2011)¹²⁰

O mapa simplesmente ignora todas as outras civilizações que existiam e que não se relacionavam, ou não interessavam, a matriz civilizatória eurocêntrica. Mesmo as que estão aí representadas tiveram suas histórias contadas pelos europeus, e sabemos como isso nos levou a construção de imaginários deturpados e falsos. O que sabemos de chineses, hindus, povos americanos, do continente africano antes da chegada dos europeus? Não posso desconhecer, pelo meu ofício de historiadora, que vários povos do globo têm produzido suas próprias histórias. Infelizmente, a indústria de mídia e publicação mundial continua sob a égide ocidental e a maioria desses estudos não conseguem ultrapassar a exclusão secular a que forma submetidos.

Dito isso, defendo aqui que a grande mobilidade populacional, comercial e conquistadora dos povos da antiguidade, lhes proporcionou intercâmbio e amalgamas culturais que atravessaram continentes, mares e oceanos.

De maneira geral esses grandes sistemas culturais se relacionaram com intensidades diversas; são um sistema interligado, interdependente e harmônico, organizado em torno de um foco de interesse central. Constituíram um conjunto de traços, um grupo de traços associados, formando um todo funcional; ou ainda um grupo de características culturais interligadas, encontrado em uma área cultural.

¹²⁰ SILVEIRA, Renato. As Principais civilizações da Antigüidade Oriental. 2011. Disponível em: <http://ahistoriapresente.blogspot.com/p/mapa-com-as-principais-civilizacoes-da.html>. Acesso 21 jan. 2022.

As civilizações marcadas no mapa, por exemplo, tinham características comuns como a escrita, a arquitetura monumental, a agricultura extensiva, a domesticação de animais, a metalurgia, a escultura, a pintura em cerâmica, a divisão da sociedade em classes e a religião organizada (estruturada com sacerdotes, lugares para reverenciar os deuses e assim por diante).

Muitos outros locais do mundo também possuíam essas, ou algumas dessas características; diversos grupos humanos já haviam se sedentarizado e se instalado em áreas próximas aos cursos d'água, rios, mares e lagoas (abastecimento de água e comunicação) em regiões distintas. A opção de se focar no Crescente Fértil (área possui a forma de arco e estende-se do Vale do Jordão à Mesopotâmia, além de abrigar os rios Tigres e Eufrates), e nas áreas do Nilo (egípcia), e dos fenícios, nos parece muito ligado as áreas depois dominadas por gregos e romanos, que construíram as bases do pensamento ocidental bebendo dessas diversas fontes, sem nunca citá-las.

Cada cultura engloba um número grande e variável de sistemas culturais inter-relacionados. Com relação a influência babilônica, por exemplo, muito pouco se tem escrito devido à dificuldade de trabalhos arqueológicos na região onde a civilização se desenvolveu, mas para mim, e para a minha ancestralidade vivida, estamos construindo nossa espiritualidade desde sempre e desde lá.

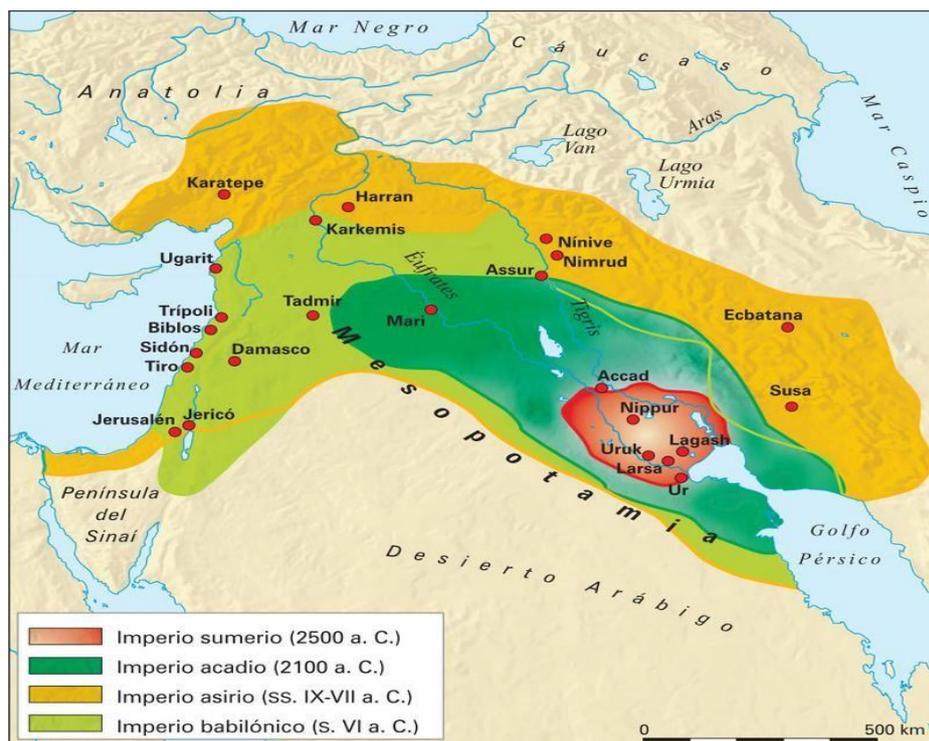
Diferentemente da Grécia ou Roma Antiga, o interesse na Suméria surgiu na Europa décadas depois. A tradição acadêmica europeia dos estudos sumerianos começou em 1873 com as publicações das traduções do asirólogo François Lenormant. Foi domínio muito restrito com poucos cientistas. Uma grande parte da história dessa região continua vaga, mas alguns períodos de sua história são bastante esclarecidos. Os primeiros achados arqueológicos correspondem ao período de 5000 a.C. (a cultura primitiva ubaidiana, i.e., povos [22] proto-eufratinos), apogeu da civilização sumeriana (língua suméria, escrita cuneiforme, civilização urbana) corresponde ao período de 3500-2350 a. C. (período do primeiro povoamento ao longo do rio Nilo). Contudo, o maior número de achados que correspondem ao período no qual o acadiano estava implementando a língua suméria, substituindo-a como língua falada. O sumeriano continuou existindo como língua litúrgica e das elites educadas e a influência de sua cultura durou muito tempo – aproximadamente 4.500 anos (Vrbata, 2019, p. 21-22).

O período em que viveu Semíramis, a Mesopotâmia estava sobre a influência assíria, já que entre os anos de 1300 e 600 a.C., os mesopotâmicos assistiram a dominação violenta dos assírios, com sua poderosa engrenagem militar. Sua tecnologia militar foi destacada pelo uso do ferro, cobre e estanho para construir armas. No auge do poder da aristocracia militar, controlavam além da Mesopotâmia, o Chipre, o Egito, e a região hoje ocupada pelo Estado de Israel.

Por volta de 612 a.C., a sublevação dos povos dominados e a ação invasora dos amoritas e caldeus instituíram o fim do Império Assírio e a organização do Segundo Império Babilônico, também conhecido como Império Neobabilônico. Nesse novo contexto, destacou-se a ação do Imperador Nabucodonosor, que reinou entre os anos de 612 e 539 a.C. O regime de Nabucodonosor também ficou conhecido pelo estabelecimento de novas conquistas territoriais, entre as quais se destacam a região sul da Palestina e as fronteiras setentrionais do Egito. Após este governo, os domínios babilônicos foram paulatinamente conquistados pelos persas, que eram comandados pelo rei Ciro I.

Esse imenso território no Oriente Médio, constituído na confluência dos rios Tigre e Eufrates, morada de sumérios, assírios, acadianos, babilônicos, entre outros, durou, aproximadamente, 2.500 a 3.000 anos marcado pelo surgimento da escrita cuneiforme (+-3500 a.C.) e a dominação persa em 539 a.C. O mapa, a seguir, nos mostra que além de ser um território onde viveram diversas etnias que conquistaram territórios vizinhos e longínquos, como Chipre, Egito, Líbia, era também um local de passagem e ligação entre a Ásia, a África e a Europa. Nada mais comum que espalhassem sua cultura e fossem influenciados por outras.

Figura 9: Mapa 2: Mesopotâmia e a expansão de seus impérios.



Fonte: ORIGEM... (2012)¹²¹

Nosso interesse nessa região, evidentemente inspirado e conspirado por Semíramis, retorna aos primórdios da organização do espaço mesopotâmico com os sumérios. Os sumérios ocuparam o sul da Mesopotâmia, onde hoje se encontram o Kuwait e o Iraque, por volta de 4000 a.C. Sua maior invenção, a escrita cuneiforme, foi decisiva para que a influência da cultura suméria atravessasse milênios e concedesse unidade as diversas formas de organização da vida nesse território. A popularização da escrita cuneiforme fez com que, por muitos milênios, todos os estados da Mesopotâmia a utilizassem para se comunicar, trabalhar e registrar seus principais pensamentos. Apesar de toda essa movimentação populacional na região, com a sucessão de impérios, a trajetória histórica dos povos mesopotâmicos conservou e reificou uma tradição cultural unívoca. Telles e Toledo (2020, p.134-135), baseados em Kriwaczek (2018, p. 37), dizem

É preciso então, ter em mente que, o processo de formação das culturas mesopotâmicas, não segue uma cronologia linear, ele surge simultaneamente em diferentes regiões, em diferentes velocidades e com múltiplos resultados. Os assentamentos de Hassuna e Samarra no sexto milênio AEC, o de Tell Halaf no quinto milênio AEC e mais tarde, o período de El Obeid na segunda metade do quinto milênio, já demonstravam características próprias, que se tornavam cada vez mais complexas com o passar do tempo. Nestes povos antigos já existiam indícios de representações divinas, como por exemplo, da deusa-mãe. Considera-se hoje que, foi

¹²¹ ORIGEM DA CIVILIZAÇÃO MESOPOTÂMICA. 2012. Disponível em: <https://www-historia.blogspot.com/2012/12/origem-da-civilizacao-mesopotamica.html>. Acesso em: 10 fev. 2021.

diante desta simbiose heterogênea de civilizações presentes na mesopotâmia, que os sumérios se desenvolveram. Originalmente, acreditava-se que os sumérios eram nômades peregrinando desde o Planalto do Irã e dos Montes Zagros (Ásia Central), até sua chegada à mesopotâmia e seu encontro com os outros povos que ali já estavam. Kriwaczek (2018, p. 37) diz: “Com a cidade vieram o Estado centralizado, a hierarquia de classes sociais, a divisão do trabalho, a religião organizada (...)”. Diz ainda que, para essa civilização urbana que emergiu o momento da transição de um nomadismo para a agricultura foi marcado pelo surgimento de uma nova religião, e, “os primórdios dessa ideologia encontram-se em Eridu” (Kriwaczek, 2018, p. 37).

A religião suméria era politeísta e sua organização hierárquica era próxima a dinâmica do mundo humano, ou seja, existia uma hierarquia familiar e estatal que obedecia a importância das cidades e elite no poder. Os deuses tinham forma antropomórfica, fortalecendo assim sua proximidade com os homens. Atuavam no cotidiano da sociedade, e atividades simples, como acender uma fogueira ou curar um doente estavam imersas em magia. Acreditavam que a vontade dos deuses se manifestava na natureza e que ela poderia ser lida e interpretada, dando ao ser humano conhecimento em relação à intenção divina. Sacerdotes especialistas interpretavam o desejo divino inspecionando órgãos (especialmente o fígado) de animais sacrificados ou estudando os corpos celestiais com suas mudanças e movimentos.

O Panteão sumério tinha aproximadamente dez divindades principais e cerca de 5.000 divindades menores. Diferentemente do panteão nórdico ou greco-romano, o panteão sumério não tinha uma hierarquia fixa. Durante os 4.500 anos da sua existência esse panteão foi organizado de maneiras variadas: genealogicamente (relações familiares), tipologicamente (área da influência, poder, competência) ou topograficamente (sede da divindade, visto que, dá continuidade à em geral, cada divindade apresentava uma relação especial com uma cidade) (Vrbata, 2019, p.22).

Os deuses incorporavam e representavam ações e sentimentos vívidos como a guerra, o amor, a agricultura, a água, a terra, entre outros. Para os Sumérios, e de uma maneira geral na região, o deus ligado a abóboda celeste (An) era supremo e se relacionava com a deusa da terra (Ki), uma fecundação sagrada para as culturas agrárias sedentárias. Seguindo a ordem de importância dentro do extenso panteão estavam Enlil, deus do ar; Enki, o deus das águas, da sabedoria e da magia, filho de An e de Namu, o Oceano Original; e as três divindades celestiais: Nanna, deus da Lua; Utu, deus Sol e Inanna, rainha dos céus. Inanna era também deusa do amor, da procriação e da guerra. Nanna era o pai de Utu e Inanna. Outros deuses como Ninurta, a divindade do violento e destrutivo vento sul, e o deus-pastor Dumuzi, que originalmente era um governante mortal cujo casamento com Inanna assegurou a fertilidade da terra e a fecundidade procriadora, também tinham importância na escala hierárquica. Céu, terra, ar e água eram considerados os quatro componentes mais importantes do Universo.

Podemos constatar uma mitologia concisa e uma organização sacerdotal que cuidava dos templos, cultos e oferendas aos deuses (Gaarder, 2000, p.36). A monarquia era sacra, qualificada pela escolha dos deuses.

Na Mesopotâmia a base religiosa suméria se refletiu numa organização onde a estrutura comum também se diversifica na proeminência, hora uma, hora outra, das cidades-estados.

O modelo religioso que se difundiu na região mesopotâmica e depois marcou presença na costa palestina do mediterrâneo e ao norte, na Anatólia hitita, era o modelo sumério. No entanto, cada cultura o reelaborou de forma própria e original. Nessa perspectiva, as civilizações posteriores na região mesopotâmica foram caracterizadas por uma identidade e unidade cultural ‘básica’, uma espécie de substrato que permitia que seus sistemas religiosos fossem tratados de maneira homogênea. Se um dia for possível demonstrar, como às vezes se suspeita que, o sumério não era uma cultura etnicamente diversa da dos acádios, babilônicos e assírios, mas apenas uma língua especial de caráter religioso, essa unidade seria ainda mais justificada. As diferenças são, provavelmente, fruto do tempo e das adaptações exigidas pelas mudanças de suas necessidades (Scarpi, 2004, p. 27).

Muitos conceitos e costumes se mantiveram ao longo dos séculos, e as divindades eram os gestores reais dos ME, das regiões e residiam nos templos cuidados pelos sacerdotes, que ocupam papel importante na sociedade mesopotâmica. Os cultos e festivais continuaram acontecendo da mesma forma como ocorriam antes, com as adaptações necessárias a uma estrutura hierárquica que se ressignificava, com novos deuses agregados ao conjunto, mas o panteão mantinha suas características essenciais, “mesmo com as mudanças políticas entre reis ou povos de influência, que ora refletiam particularmente na adição de novos deuses” (Beaulieu, 2007, p. 167).

A presença no trono de um rei devoto era vista como garantia de que o ciclo das estações prosseguiria sem tropeços, de que as safras seriam regulares e abundantes, e de que as gerações se sucederiam sem interrupção. Mas sempre eram os deuses que prescreviam os deveres do rei e lhe concediam seus poderes. [...] Tal como no Egito, o rei também chamava a si mesmo de ‘pastor’: cuidava do povo em nome dos deuses, os verdadeiros senhores (Cohn, 1996, p. 61).

A existência e características dos ME na cultura mesopotâmica nos aproxima muito de construções culturais em Ifá. Os ME¹²² se constituem enquanto um conjunto de regras, regulamentos, decretos universais emanados de uma sabedoria divina, que orientam as entidades e fenômenos cósmicos. A pouca literatura os enumera entre 50, 64 e até 100 ME, e são potências impessoais e eternas que regulam o funcionamento dos planos terrestres fixados pelas divindades criadoras. São possuídos pelos deuses e se exteriorizam nos seres, nas coisas,

¹²² Utilizarei essa grafia por escolha minha, já que encontramos também Me, me, mês.

instituições e sentimentos. Alguns autores traduzem o termo ME como civilização, pois este engendra a maior parte da sabedoria humana transmutada nas artes, ciências, astronomia, arquitetura, matemática, medicina, entre outros (Garelli, 1982; Kriwaczek, 2018; Scarpi, 2004; Telles; Toledo, 2020).

[...] A história da mesopotâmia apresenta-se como uma sucessão de dinastias, instaladas em diferentes cidades e que, alternavam sua hegemonia sobre aquele território. A civilização, isto é, a sociedade era padronizada seguindo o plano criado pelos deuses através de regras destinadas a organizar as atividades dos governantes e do comportamento humano. Essas regras eram conhecidas como me. Os me então, definiam os aspectos do governo, religião, guerra, paz, sexualidade, profissões, código de conduta e noções de certo e errado. A implementação destes na humanidade seria supervisionada pelos deuses (TELLES; TOLEDO, 2020, p.133).

Ottermann (2007) nos seus estudos sobre a Deusa Inanna, especificamente quando fala do “mito do roubo dos ME do deus Enki por Inanna”, cita textualmente aquela que considera uma das maiores especialistas em estudos sobre os ME, a assirióloga Gertrud Farber-Flügge.

“me, tradicionalmente traduzido por “göttliche Kräfte” [poderes divinos], inglês “divine ordinances” [ordenamentos divinos], francês “fonctions divines” [funções divinas], é um dos termos mais oscilantes da religião suméria. Designa a idéia divina que habita imanentemente tudo que existe. Esses conceitos ou arquétipos (...) da civilização e cultura do mundo sumério não eram compreendidos como termos abstratos modernos, mas muito concretamente como atributos ou insígnias que, sob certas circunstâncias, podiam se tornar visíveis através de brilho ou de fulgor aterrorizador. **Todos os âmbitos de civilização e cultura, sejam eles as instituições estatais ou religiosas, valores espirituais ou emocionais, sejam eles situações sociais, profissões, cargos ou também quaisquer objetos ou instrumentos, estão compenetrados pelos “poderes divinos” projetados e realizados pelos deuses. Estes poderes são próprios de fenômenos e termos tanto negativos como positivos, e podem ser perdidos e re-introduzidos, mas não destruídos. (grifo meu)** Cada divindade, cada cidade, cada coisa tem seus próprios me, mas **de modo geral são pensados na posse do deus Enki, nas profundidades do Abzu.** (...) A palavra suméria me pertence à classe de objetos e deve ser compreendida, como mostra a freqüente colocação dupla dos adjetivos atribuídos, como plural. Desse modo existem não somente me “em seu conjunto”, mas podem ser mencionados também grupos separados de sete ou de cinquenta me; porém, geralmente, esses grupos não são esmiuçados segundo seus elementos. Um exemplo para o elenco de me individuais é a “Descida de Inana ao Inframundo” (...) onde os sete me de Inana, aqui compreendidos como atributos visíveis, são mencionados individualmente (...). Singular para a compreensão do termo me é a chamada lista dos me do mito “Inana e Enki”. Na continuação, Farber-Flügge menciona, entre outros aspectos, que a etimologia da palavra *Me* permanece obscura, mas que é possível que tenha uma relação com “ser”, porque o termo parece indicar “aquilo que torna algo aquilo que é” (*das, was etwas zu dem macht, was es ist*) e decididamente não “aquilo que existe” (*das, was existiert*). Ela discute também a relação entre *Me* e outros conceitos parecidos ou afins, e a tradução de *Me* pela palavra (plural) acádica *parsu*, mas faz questão de ressaltar que o conceito dos “poderes divinos” era originalmente alheio ao pensamento acádico. (p.206-207, grifo nosso)

Em inúmeras passagens da mitologia sumeria e mesopotâmica, o Deus Enki é descrito como aquele que detem os ME, encarregado das leis fundamentais da civilização. Ele é o Deus

da sabedoria, da negociação; aquele que é chamado para dirimir querelas e promover entendimentos. O Deus em posse dos ME confere a sua cidade e região importância ímpar.

Obedecendo a parâmetros divinos denominados me – normas que asseguravam o funcionamento do mundo e da sociedade – o homem viveria sem grandes percalços não fosse a Grande Serpente que ameaçava a ordem, manifestando-se nas falhas e erros humanos. Esta ameaça permanente de caos impunha a regeneração periódica do mundo no mais importante festival sumério, a festa de Ano Novo (Cunha; Nogueira, 2015, p. 6)

Apesar de equivocados das análises contemporâneas dos mitos sumerianos e mesopotâmicos, como já dialogamos sobre a desqualificação desse conceito pela filosofia ocidental no capítulo 1, é evidente que a divindade assume maior importância quanto maior o número de ME ela detem.

O mito do roubo dos ME do deus Enki por Inanna, um dos mitos mais conhecidos da mitologia suméria, reflete bem o poder da divindade, e de todos e tudo que se relaciona com ela, quando de posse dos ME. Apesar das mais diversas versões do mito, e de análises contemporâneas que tem dificuldades em compreender divindades e religiosidade que não separam o sagrado da natureza, passando pela psicologia junguiana¹²³ e pelas questões de gênero¹²⁴, a questão central está colocada no poder advindo da posse dos ME.

A tradição relata que a Deusa Inanna queria transformar sua cidade, Uruk, no centro urbano mais importante da Suméria, exaltando seu nome, e consolidando sua importância no panteão de divindades. Ela queria também aumentar a prosperidade e o bem-estar da sua região. A deusa viaja até a cidade de Eridu, onde morava Enki – deus da sabedoria. Chegando ao Abzu, residência de Enki, ela é muito bem recebida e acolhida com farto jantar e muita bebida. A deusa, naturalmente sexual pela sua característica da fertilidade, tinha uma relação de prazer com o corpo¹²⁵ que chocou estudiosos ocidentais, que passaram a dizer que ela “tinha

¹²³ O artigo de Vrbata (2019) mostra bem a apropriação do Deus Enki e do seu local de moradia e domínio, Abzu, para inferências de conceitos junguianos como inconsciente coletivo, arquétipo e pensamento primitivo. Reconhecendo toda importância da teoria junguiana e dos pós-junguianos para análises importantes relacionadas a cultura ocidental e movimentos sociais, ainda é visível a dificuldade dos parâmetros ocidentais em dialogar com matrizes civilizatórias que reconhecem a existência humana como sagrada e intimamente ligada a natureza. VRBATA, Ales. Deus Enki e liminaridade da psique suméria. **Revista Sísifo**, Feira de Santana, BA, n. 10, v. 1, jul./dez. 2019

¹²⁴ A tese de Monika Ottermann (2007) é o melhor exemplo de como o conceito de gênero, criado pelo ocidente, pode estabelecer desigualdades onde havia equidade. Inanna é um exemplo por excelência para a perda de poder e status que divindades femininas sofreram no processo da patriarcalização da religião.

¹²⁵ “[...] regozijando-se com a sua magnífica vulva, começou a elogiar-se a si mesma” (Cunha; Nogueira, 2015, p.34).

seduzido”¹²⁶ o Deus Enki. Enki, embriagado, e não só pelas bebidas, e com a arrogância típica dos poderosos, com o intuito de se apoderar de Inanna, mostra mais de cem decretos divinos (ME) e os oferece como presente a ela. Ela os aceita e retorna com os ME para Uruk. Enki ao retomar a sobriedade, percebe o erro que cometeu e ordena ao seu mensageiro Isimud que a intercepte. Esse envia diversas criaturas atrás de Inanna para resgatar os ME, mas a deusa, com sua sabedoria e articulação, já havia chegado em segurança em seu lar. Enki, mantendo sua sabedoria e diplomacia, reconhece a cidade de Inanna como aliada, restaurando a primazia de Eridu como a fonte e origem da civilização no país.

Durante um banquete para entreter Inanna, Enki torna-se intoxicado e lhe dá os poderes cósmicos que controlam 100 atributos culturais sumérios, incluindo as artes dos escribas, prostituição, conflitos familiares, música, beijos, arquitetura, inteligência e acender e apagar fogo” (VRBATA, 2019 *apud* FOSTER, 2013, p. 23-24).

Uruk, a partir de então, encara um grande período de crescimento e prosperidade, e o “[...] roubo mítico dos me (e o seu deslocamento) de Eridu para Uruk seria um reflexo da ascensão desta última à hegemonia na segunda metade do quarto milênio a.C., altura em que teria substituído Eridu como principal centro urbano do aluvião meridional” (Cunha; Nogueira, 2015, p.39).

Esse conjunto de regras, orientações, ensinamentos, decretos que tem sua origem no sagrado, inquestionável, assumido e gestados pelos Deuses reuniram, assim como os Odus de Ifá, poemas, cânticos, rezas e Itãs que orientaram por milênios as civilizações da Mesopotâmia e difundiram sua forma de organizar a vida com equilíbrio e prosperidade para outros povos com quem se relacionaram.

Apesar da falta de estudos sistemáticos sobre a temática, não é possível deixar de relacionar os ME, e todo o seu significado para a construção cultural originária dos mesopotâmios, as bases dos diversos códigos cuneiformes escritos na Mesopotâmia. Os principais códigos como Ur-Nannu (rei de Ur, 2111-1094¹²⁷ a. C.), Lipit-Istar (rei sumério de Isin, 2112 – 2046 a. C.), e de Hammurabi (rei Hammurabi, 1792-1750 a.C.) são exaustivamente estudados pela área do direito¹²⁸, área essa que sabemos tem grandes dificuldades para lidar com uma visão de mundo diferenciada da ocidental, com o arcabouço jurídico enquanto

¹²⁶ A interpretação ocidental desqualifica tanto Inanna, tornando-a uma pretensa messalina, com Enki, como se ele fosse um fraco por não ter resistido a ela.

¹²⁷ Todas as datas variam por autor.

¹²⁸ Bottero (1987); Bouzon (1998, 2003, 2010); Kramer (1954); Melo (2019); Rede (2006); Sanmartín (1999); Speiser (1963); Westbrook (2003).

manifestação específica da cosmovisão mesopotâmica. Ainda assim, muitos estudos e artigos reconhecem a influência desses códigos no Egito, na Fenícia e na base jurídica greco-romana, ressaltando a influência da religião, sem que haja citação dos ME. Os códigos eram creditados aos monarcas, e esses mesmo quando intervinha em situações mais comuns da vida social, o faziam como uma ação concebida como garantia da ordem cósmica. Os Códigos tinham sua eficácia e legitimidade fundamentadas no entendimento de que as leis régias traduziam juridicamente a vontade dos deuses

[...]aspecto de ordem cósmica do universo e, por conta disso, em última análise, um presente das forças do universo. O direito era, portanto, eminentemente religioso: o homem não era fonte do direito, mas, somente seu servo. Essa relação pode ser facilmente ainda notada na atualidade na aplicação do direito islâmico, por exemplo, cuja principal fonte do direito é o Alcorão, código religioso e moral. Nesse sentido, vale destacar que os governantes dos povos de escrita cuneiforme, assim como muitos líderes ainda hoje o fazem, se relacionavam aos seres superiores e, portanto, sua autoridade, inclusive legislativa, era plenamente justificada. Hammurabi, nesse sentido, afirmava explicitamente que o deus do sol Shamash lhe concedera várias formas de *kittum* (SPEISER, 1963 *apud* VIANA, 2019, p. 84).

É sintomático a maneira como a academia ocidental estuda e da relevância as “Leis dos Códigos Babilônios” que foram “escritos na escrita cuneiforme”, e exclui a rica tradição oral suméria da organização da vida contida representado pelos ME. Mesmo reconhecendo a força do sagrado para legitimar a monarquia mesopotâmica e para ordenar e regular o mundo, os Códigos são tomados como documentos de autoria e inspiração dos reis.

Norman Cohn destaca que um Estado mesopotâmico “*era a suprema expressão na terra da ordem estabelecida pelos deuses e a tarefa do rei era garantir que, em seus domínios, essa ordem fosse mantida*” (1996, p. 60). Nesse sentido, tudo o que havia sido criado e ordenado pelos deuses, o céu e a terra, a natureza e a sociedade, continuava sob a supervisão deles. A concepção mesopotâmica associava-se, aqui, às cosmovisões típicas do antigo Oriente Próximo. De acordo com elas o cosmos, no sentido de uma ordem compreensiva e onipotente, era algo inquestionável. Tal como no Egito, ainda que se imaginasse o mundo ordenado como sendo, em essência, imutável, as concepções de mundo do Oriente Próximo revelavam também em seu âmago uma consciência da instabilidade dessa ordem. Sobre as suas mais diversas instâncias a atuação de forças caóticas tornava a vida bastante insegura. O funcionamento regular e efetivo desse grande protetor, o Estado, e sua personificação por excelência, o rei, pertencia “*à mesma ordem abrangente que incluía os movimentos do sol, da lua, das estrelas e a sucessão das estações*” (*Ibidem*, p. 16) (Denico; Bittencourt, 2019).

No período de vida de Semiramis, o Egito vivia entre suas XXII/XXIII dinastias fragilizado pela divisão de suas cidades-estados, mantendo a sua religião politeísta, e sob o domínio líbio. O Babalaô Dhu Maradon, um tuaregue libanês constituído pela influência

cultural de seus antepassados advindos da Mongólia e Fenícia, apoiado pelos dirigentes líbios, tinha ampliado seus negócios na região. A relação entre Semiramis e Dhu Maradon representava o amálgama das tradições e ancestralidades suméria, babilônica, mongólica, fenícia, libanesa, egípcia.

Durante a XXI dinastia, o poder foi dividido, em comum acordo, entre os príncipes de Tânis, no Delta, e a dinastia de Herihor, em Tebas. Com a morte deste último, Smendes, que governava o Delta, ao que parece, passou a controlar todo o país. Esse período viu surgir um novo poder, o de uma família de origem líbia vindo do Fayum. Originariamente, teriam sido soldados mercenários que se fixaram na região quando o Egito se retirou. Todavia um dos membros dessa família, Sheshonq, apossou-se do trono egípcio e fundou uma dinastia que durou aproximadamente duzentos anos. No final da XXII dinastia, o Egito encontrava-se irremediavelmente dividido em pequenos Estados rivais e ameaçado ao mesmo tempo pela Assíria e pelo poderoso Sudão independente. [...] Durante essas 2 dinastias (XXII e XXIII) o Egito manteve relações pacíficas com Salomão em Jerusalém que chegou a se casar com uma Princesa egípcia (Bakr, 2010, p. 66).

A longa história do Egito nos permite afirmar que a cultura gestada e tantas vezes reinventada e resignificada nesta região influenciou e foi influenciada por grande parte do continente africano, assim como pelo oriente e pelas civilizações mediterrâneas. O contato com a África Ocidental se fez visível desde a relação da utilização do estanho das minas nigerianas durante o Período da chamada “cultura NOK”, que também dominava o ferro. Apesar da dificuldade na travessia da área saariana a partir de sua desertificação, encontros aconteceram, mesmo que esporadicamente. Muitos autores africanistas e africanos ainda se “prendem” a hiatos deixados pelos trabalhos da arqueologia e da antropologia, e seguem colocando de maneira precavida a necessidade de se aguardar por provas da ciência ocidental para corroborar com as “coincidências”.

É lícito que se pergunte – e até hoje quase ninguém o fez – se os egípcios tinham condições de utilizar o estanho nigeriano. Nos tempos antigos, havia dois polos conhecidos de produção de estanho: a Cornualha e as Índias Orientais. Seria absurdo supor que Nok teve origem nas antigas minas de estanho em Bauchi, com um mercado no vale do Nilo?40 Por ora, trata-se meramente de uma hipótese acadêmica, mas que merece ser investigada: se os resultados fossem positivos, elucidariam muitos aspectos das relações entre o Egito antigo e a África mais ao sul, atualmente tão difíceis de compreender. Para tanto, seria fundamental um exame minucioso, em todos os níveis e com a ajuda de todas as disciplinas, de quaisquer vestígios remanescentes nas regiões de passagem, como Darfur e Bahr el-Ghazal, Nesse campo, como em tantos outros, quase tudo está por fazer. Através de pesquisas extensas e minuciosas, os etnólogos poderiam acrescentar novos dados a essa difícil questão (Zayed, 2010, p.116).

Em 6 a.C. o faraó Necau contratou navegadores fenícios para realizar o périplo da Costa africana (Périplo de Hannon) saindo pelo Mar Vermelho, contornando o cabo da Boa Esperança, passando pelo Estreito de Gibraltar e retornando ao Egito pelo Mediterrâneo. É de impressionar que tal façanha, realizada pelo menos 20 séculos antes da circunavegação portuguesa, não teve qualquer repercussão no Mundo Antigo; mas assim também foram tratadas diversas descobertas, tecnologias, viagens e escritos sobre a África produzidos por africanos na antiguidade.

A ocupação do Egito e dos territórios adjacentes pelos romanos se deu com a criação em 146 A.C. da província da África Vetus (atual Tunísia), e logo após as províncias da Mauritânia, a Numídia, a Tripolitânia, a Cirenaica. Em 30 a.C., o Egito passou a ser administrado diretamente pelo Império Romano através de um prefeito. Mesmo com a expansão no Egito e a submissão de Cartago, o termo África designava para os romanos apenas o conjunto das províncias do Império a sul do Mediterrâneo, tendo como Fronteira natural o deserto do Saara, ou seja, os romanos não se aventuraram além do deserto. E mesmo Políbio¹²⁹, incumbido depois da terceira guerra púnica de reconhecer as possessões cartaginesas do litoral Atlântico, não avançou além das Canárias.

Essa falta de conhecimento pragmático do continente africano além do Sahel, não impediu que gregos e romanos criassem teorias sobre a África, teorias essas que por séculos foram tomadas como verdadeiras e que influenciaram grandemente a mentalidade medieval e Moderna da Europa sobre a África. Pompônio Mela, geógrafo romano que durante o Renascimento foi um dos autores mais admirados da Antiguidade, fez estudos geográficos e descreveu as populações nos seus três volumes da obra “De Chorographia”. Os “equivocos” cometido pelo autor, principalmente quando descreve “alguns povos”, se multiplicaram em outras obras, as quais muitos de seus autores nunca estiveram no continente africano.

Para além dos desertos, encontram-se povos mudos que só conseguem fazer-se entender por sinais: uns têm língua e não conseguem falar; outros são inteiramente desprovidos deste órgão; há outros ainda com a boca naturalmente fechada, que apenas apresentam sob as narinas um buraco pelo qual bebem com o auxílio de uma cana e, quando precisam comer, aspiram um a um os grãos que ocasionalmente encontram no chão. (CAMPOS e SILVA, 2007, p. 17)¹³⁰

¹²⁹ Historiador Acadiano/grego (204 a. C. a 122 a. C.) tomou contacto com a cultura de Roma após a batalha de Pidna (-168) quando foi levado para Roma na qualidade de refém, juntamente com outros 999 nobres Aqueus, onde permaneceu durante 17 anos. Homem culto, logo foi admitido na casa de importantes comandantes romanos. Acompanhou Cipião à África em -146 quando presenciou a destruição definitiva de Cartago. Escreveu a obra História Universal, com 40 volumes, que relata acontecimentos ocorridos entre 264 e 144 a. C.

¹³⁰ Segundo os autores essa é uma citação de Pompônio Mela. Coquery-Vidrovitch, C. **A descoberta de África**. Lisboa: Ed. 70, 1981. p. 27.

As mentalidades construídas sob o jugo da ditadura da ciência ocidental fez com que a dita “civilização” fosse um fenômeno puramente edificado pelo ocidente e performou, por séculos, uma visão de mundo pretensamente universal que nos solapou as histórias, culturas e ancestralidades formadoras dos povos diaspóricos colonizados pelo ocidente.

Não é de hoje que o continente africano e seus habitantes sofrem com as teorias racialistas. Seja pela negação da autonomia dos africanos, seja pela desqualificação de sua história, seja pela inferiorização de sua identidade, os africanos e seus descendentes são sistematicamente negados em sua existência. A mestiçagem, na África em geral e especialmente no Brasil, tornou-se não apenas uma barreira epistemológica para a compreensão da dinâmica civilizatória dos afrodescendentes, mas também uma ideologia que embota as efetivas relações raciais neste país, que, sem dúvida, é marcado por um racismo exacerbado. O argumento binário do puro/impuro, original/mestiço, branco (puro)/ negro (impuro)/ mulato (mestiço) serviu como uma poderosa arma de dominação da elite – em sua maioria branca, masculina e católica (Oliveira, 2006, p.25).

Não somos integrais sem as nossas matrizes culturais, a Cosmovisão africana é vital para os povos de matriz africana da diáspora e ela é tão diversa quanto a África. A bestialização que os europeus promoveram sobre os habitantes da África negra, desprezando seus usos e costumes, fizeram com que a África fosse um continente dito sem história ou tornaram a história do continente negro um apêndice da história dos países colonizadores europeus. Por isso a necessidade de falarmos sobre os amplos diálogos que contribuíram com a conformação do Sistema Filosófico de Ifá, e estamos aqui re-afirmando a originalidade e profundidade da criação da região Yorubana, que produz água cristalina e alimentadora de toda uma cultura com a sapiência da escola filosófica de Orunmila que sempre abraçou a diversidade.

[...] a Cosmovisão Africana – construída com sabedoria e arte pela tradição e atualizada com sagacidade e coragem por seus herdeiros. A herança da cosmovisão africana altera a discussão sobre a identidade brasileira. Com efeito, os afrodescendentes foram alijados de sua terra de origem, por um lado, e menosprezados em suas terras de ocupação, por outro. Negados ontologicamente em qualquer parte do mundo, suas culturas foram rotuladas como atrasadas, animistas, folclóricas, bárbaras, primitivas, o que evidencia o racismo a que foram historicamente submetidas a população africana e seus descendentes. No Brasil, a teoria do branqueamento, a defesa ideológica da democracia racial, o ocultamento da realidade desfavorável aos afrodescendentes, denota a falácia da convivência harmoniosa entre as raças e a mentira da ausência do racismo em terras brasileiras (Oliveira, 2006, p.20)

Retomando nossos territórios de origem, é pertinente dizer que a ligação entre a Mesopotâmia, o Egito, a Fenícia e o Magrebe foi e é tema de diversos autores e livros,

principalmente na influência mútua com relação a organização das cidades-estados, das monarquias legitimadas por deuses, da importância da religião¹³¹ e das classes sacerdotais junto ao poder reinante.

Em grande parte, paralelo as costas do Mar Vermelho e do oceano Índico, aos quais tem acesso através de depressões perpendiculares ao curso do rio, o vale do Nilo, ao sul do 8º paralelo norte até o Mediterrâneo, abre-se amplamente também para oeste, graças aos vales que começam nas regiões do Chade, Tibesti e Ennedi e terminam no próprio Nilo. Finalmente, a larga extensão do Delta, os oásis da Líbia e o istmo de Suez dão-lhe amplo acesso ao Mediterrâneo. Dessa maneira, aberto para leste e oeste, para o sul e o norte, o corredor do Nilo é uma zona de contatos privilegiados não apenas entre as regiões africanas que o margeiam, mas também com os centros mais distantes das civilizações antigas da península Arábica, do oceano Índico e do mundo Mediterrâneo, tanto oriental como ocidental (Mokhtar, 2010, p. XXXV).

A ligação do Egito com as regiões africanas abaixo do Sahel¹³² sempre foram obscurecidas pela história ocidental, principalmente no período do ressecamento da região com a constituição do deserto do Saara a partir de 5000 a.C. Os estudos arqueológicos mostram que a domesticação do camelo, tido como o acontecimento que estabelece as rotas transaarianas aproximadamente no século III d.C., aconteceu muito antes por volta de 3.000 a.C.^v Desde 4000 a.C., os egípcios usavam uma rota que ligava o vale do Nilo ao porto de Elim, no Mar Vermelho, onde adquiriam produtos como incenso e lápis-lazúli vindos da Arábia e da Ásia. Outra rota, mais distante, ligava o Egito ao rio Níger, em um percurso de 3,5 mil quilômetros cortando o deserto de leste a oeste, de onde vinha a noz-de-cola¹³³ e goma-arábica¹³⁴, usada na mumificação.

[...] A partir do século IV antes da Era Cristã, os povos ao sul da Primeira Catarata estão em estreito contato com o baixo vale do Nilo. Nos períodos pré e protodinástico há intenso intercâmbio entre os dois grupos populacionais: encontram-se as mesmas técnicas de cerâmica e argila esmaltada (faiança egípcia), os mesmos ornatos, armas

¹³¹ Lembramos sempre que nosso conceito de religião vai além do “religare”, e que para nós o sagrado não se separa dos homens, construindo com esse sua visão integral de mundo.

¹³² Sahel, do árabe, ساحل sahil, que significa “costa” ou “fronteira”, é o nome da faixa territorial de 600 km de largura e 5.400 km de extensão situada entre o Saara e as savanas ao norte da floresta tropical africana.

¹³³ A noz-de-cola é um fruto muito consumido nas regiões do deserto Saara e da savana africana. Seu sumo amargo refresca a boca, sacia a fome e a sede, e reduz a fadiga graças ao seu alto teor de cafeína. Era um artigo de luxo, de alto valor por suas propriedades medicinais e por ser um dos raros estimulantes permitidos no mundo islâmico. Seu consumo rapidamente se difundiu entre as populações do Sahel e se estendeu à África do Norte. A noz-de-cola criou um costume entre as populações africanas do Sahel: oferece-se o fruto ao visitante logo à sua chegada. Ela é distribuída nos casamentos, nas grandes festas, nas reuniões políticas e no final dos jantares. Para selar um acordo ou em prova de amizade, parte-se uma noz de cola para que cada um coma um pedaço (Costa; Silva, 2006, p.470).

¹³⁴ A goma-arábica é uma resina de cor amarelada extraída de duas espécies de acácias, árvores nativas da África subsaariana. Seu uso remonta aos antigos egípcios, que a chamavam de “kami”, e a empregavam, desde 2650 a.C., nas bandagens que enrolavam as múmias. No comércio transaariano, a goma-arábica era comercializada como fixador de tintas e para engomar e lustrar tecidos.

similares, a mesma crença na vida após a morte e rito funerários afins. Durante esses contatos, os egípcios devem ter mantido relações - diretas ou através de intermediários - com os povos mais distantes da África, como se pode deduzir a partir do número de objetos de marfim e ébano que foram recolhidos nos túmulos egípcios mais antigos. Mesmo admitindo que a Fronteira ecológica do ébano situava-se mais ao norte do que atualmente, ainda assim, era muito distante da baixa Núbia; esse fato nos fornece um precioso indício de contatos entre a África ao sul do Saara e o Egito. Além do marfim e do ébano, o incenso, que aparece muito cedo, e a obsidiana, ambos produtos estranhos ao vale do Nilo, podem ter sido importadas pelos egípcios. Através desse comércio, técnicas e ideias devem ter circulado com facilidade de uma área para outra, dado que, como vimos, os egípcios tinham um considerável substrato africano (Mokhtar, 2010, p. LIX - LX).

Os povos que se estabeleceram no chamado Magrebe¹³⁵, vieram das regiões orientais e sua primeira pousada foi o Egito. “No curso do II milênio a.C., as fontes da história da Líbia – inscrições e representações - são essencialmente egípcias e dizem respeito às populações líbias em contato com o Egito, às quais, antes da unificação do vale do Nilo, povoavam a parte noroeste do Delta” (Desanges, 2010, p.459).

Um rápido histórico do caminhar do povo tuaregue, nos levaria fora da África, para chegar nos altos planaltos mongóis e na antiga Mesopotâmia, ou na antiga Fenícia, portanto, um conjunto de origens que nos colocam no centro da Ásia. [...] Estas migrações milenares conferiram nossas origens indo-européias. Mas voltemos à África, que se tornou definitivamente o molde de nossa identidade atual. O império egípcio foi o início de nossa odisseia africana. De fato, foram as dinastias destituídas do poder, que fundaram o Império Líbio, há 300 anos AC. O novo império estendia-se do atual vale de Siwa, no oeste egípcio, até o oceano Atlântico ao oeste. O limite sul foi, pouco a pouco, delimitado pela migração lenta e progressiva. O cenário desse movimento migratório foi o Sahara central, que foi e permanece o berço da civilização tuaregue, [...] unida em torno da mesma identidade e, cuja âncora é a língua tamajakht, escrita com o alfabeto que nos legaram nossos originários fenícios e que, se chama tifinagh. O primeiro imperador a reinar sobre o Império Líbio chamava-se Ifriquos, nome que veio da armadura de ferro com a qual o imperador esteve sempre vestido, formado de várias Ifáreghene (peças forjadas e trabalhadas em ferro que entram no conjunto de uma armadura) (Kato, 2004, p. 82-83)

A historiografia, de uma maneira geral, relata a dificuldade em ter escritos, documentos, estudos arqueológicos importantes sobre as culturas do Magrebe, em especial as líbias autóctones, devido a rivalidade greco-romana com os fenícios e cartagineses. Os historiadores

¹³⁵ “A palavra Maghreb, de origem árabe, atualmente usada para designar a região ocidental do Norte da África, significa literalmente “o tempo e o lugar do pôr-do-sol – o oeste”. Para os conquistadores árabes representava a região que era “a ilha do oeste”, isto é, a terra entre o “mar de areia” – o deserto do Saara – e o Mar do Mediterrâneo. Esta designação abrange as atuais Tripolitânia, Tunísia, Argélia e Marrocos” (Kormikiare,2001, p.10). A Tripolitânia foi uma estreita faixa de terra no norte da África, também denominada Trípolis (reunia três cidades Ea, Sabrata e Léptis Magna) pelos fenícios que a fundaram. Passou pelo domínio romano, entre muitos outros, e hoje o território está incorporado a Líbia.

gregos e latinos priorizaram descrever sobre as guerras travadas na região, invisibilizando as organizações sócio-políticas dos povos do Magrebe.

A entrada do Magrebe na história escrita começa com o desembarque em suas costas de marinheiros e colonos vindos da fenícia. É difícil reconstruir a história desse período, pois quase todas as informações nos vêm de gregos e romanos, povos que tiveram como seus piores inimigos os fenícios do oeste, particularmente aqueles que estavam sob o comando de Cartago. Isso explica por que é tão negativa a imagem que as fontes nos fornecem. Nada sobreviveu da literatura cartaginesa. E, embora nas duas últimas décadas tenha ocorrido alguns progressos, a contribuição da arqueologia também é limitada, pois na maior parte dos casos as colônias fenícias estão encobertas pelas cidades romanas, muito mais imponentes. [...] (Warmington,2010, p.473).

As interligações do norte da África com a península ibérica e o mediterrâneo, principalmente no período cartaginês, são bem conhecidas; assim como expansão de Cartago sobre seus vizinhos africanos, quando da expansão romana no mediterrâneo. Cartago tratava diferenciadamente seus súditos, mais a relação sempre se dava prioritariamente com a cobrança de tributos/impostos sobre importação e exportação e convocação para contingentes militares. Os cartagineses comercializaram pelo Atlântico atingido as costas espanholas e francesas por esse oceano. Não há indícios que tenham navegado muito além daí, e o contato com o interior da África se fez, precariamente, pelo Saara. Provavelmente tenham chegado a algumas regiões do Sahel e ao Sudão, mas a falta de animais de transporte e de carga dificultava essa comunicação. Alguns costumes políticos cartagineses dialogaram com outros povos, e a hereditariedade da realeza aliada ao seu poder sagrado e judiciário, é um dos mais fortes. Mesmo depois da destruição de Cartago, da constituição dos reinos da Numídia e da Mauritânia, do domínio de Roma e da chegada dos vândalos, essa região consolidou uma cultura de origem líbia e fenícia, que podemos confirmar com a utilização da escrita líbia. Mesmo depois da conquista de Roma, e da substituição do líbio na escrita de documentos pelo latim, a forma oral do púnico perdurou por tempos.

[...] O vigor desta cultura mista é ilustrada pelo fato de as inscrições do século II da era cristã ainda serem redigidas em neopúnico. [...] A sobrevivência da religião fenício-líbia sob a dominação romana também é um fato de múltiplas significações. A existência de uma unidade cultural superficial no Magrebe da época é confirmada pela misteriosa escrita líbia. Essa escrita parece ter se desenvolvido durante o século II antes da era cristã (ela é encontrada em duas inscrições em Dougga); foi depois empregada em estelas no tempo dos romanos (provavelmente imitando o costume púnico), das quais se encontram várias no Marrocos, na Fronteira entre Argélia, Tunísia e na Líbia. [...] a semelhança observada entre a escrita Líbia e o alfabeto tuaregue dos tempos modernos continua inexplicada (Warmington,2010, p. 499- 500)

Como buscamos em outras regiões, aqui nos interessa o diálogo produzido entre mulçumanos e iorubanos no encontro da geomancia¹³⁶ com o Sistema Ifá. Diversos escritos, feitos inclusive por Babalaôs, atestam esse diálogo semiótico da forma, dos signos, entre os oráculos divinatórios. A bibliografia sobre a geomancia é na sua maior parte estrangeira, caracterizada por uma extensa diversidade no seu trato. Como a Geomancia se caracteriza por ser “uma técnica de adivinhação baseada na observação de pedras ou terra atirados sobre uma superfície plana e dos desenhos formados com isso. Também se refere à observação de formações no solo dispostas em estado natural sem intervenção humana.” (Roberts, Steven V.; Times, Special To the New York (4 de maio de 1988)), a técnica se enquadra em diversas divinações feitas nas mais diversificadas regiões.

¹³⁶ A palavra "geomancia", do grego tardio *geōmantéia*, traduz literalmente como "previsão da terra"; é um calque tradução do árabe termo *'al-Raml ILM*, ou a "ciência da areia". As *versões* gregas anteriores desta palavra tomaram emprestada a palavra árabe *raml* ("areia") diretamente, traduzindo -a como *ramplion* ou *rabolion*. Outros nomes árabes para geomancia incluem *khatt al-raml* e *darb al-raml*. Os nomes originais das figuras na geomancia do Oriente Médio eram tradicionalmente dados em árabe, excluindo a origem persa. A referência em textos herméticos ao mítico Tumtum al-Hindi aponta potencialmente para uma origem indiana, embora Skinner ache isso improvável. Ter uma origem islâmica ou árabe é o mais provável, uma vez que as rotas comerciais expansivas dos mercadores árabes facilitaria o intercâmbio de cultura e conhecimento. SKINNER, Stephen. **Astrologia Terrestre: Adivinhação por Geomancia**. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd. Eglash, 1980; Ron. Bamana Sand Divination: Recursion in Ethnomathematics. **American Anthropologist, New Series**, v. 99, n. 1, p. 112-122, mar. 1997. Disponível em: <https://stringfixer.com/pt/Geomancy>. Acesso em 13 fev. 2020.

Figura 10: Instrumento geomântico, *Egito ou Síria*, 1241–42 CE (Muhammad ibn Khutlukh al Mawsuli)



Fonte: GEOMANTIC INSTRUMENT EGYPT OR SYRIA (2020)^{137,138}

Segundo Martins (2012), o conhecido Babalaô Ifákele criador da Ordem Brasileira de Ifá (OBI), baseado principalmente em Bascom (1991, p. 4-8) e Maupoil (1988), existem 5 ocorrências que provam a origem árabe do sistema oracular de Ifá.

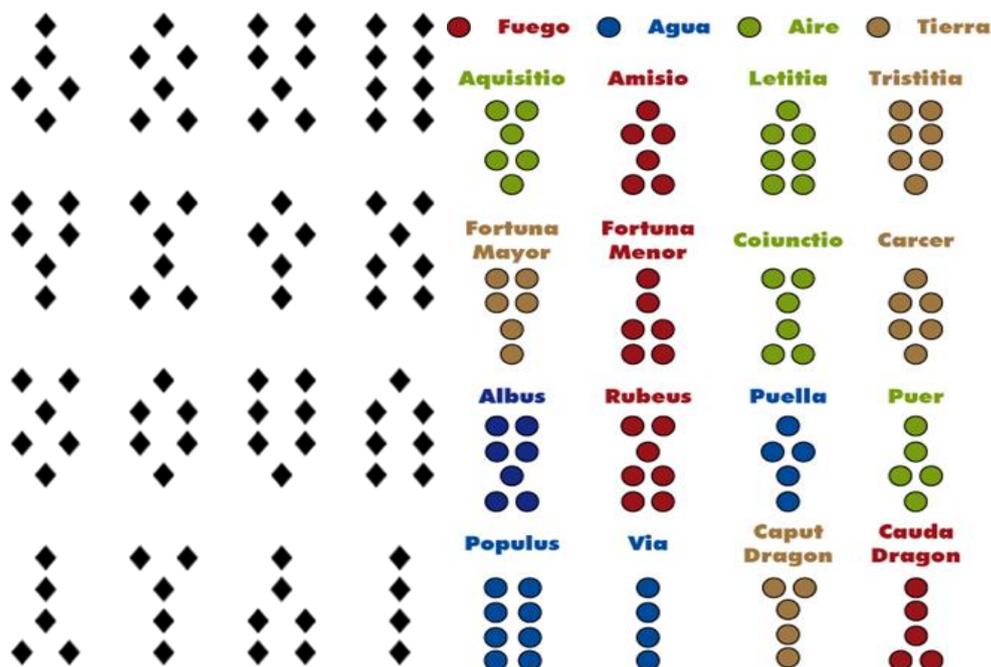
- 1- As figuras que compõem o sistema de Ifá são perfeitamente iguais às que compõem um sistema divinatório de origem oriental denominado Geomancia Árabe, muito usado também na Europa, onde, após as devidas adaptações culturais recebeu o nome de Geomancia Europeia. [...]
- 2- Em todos os procedimentos do oráculo de Ifá, tudo é feito, escrito, lido e interpretado da direita para a esquerda, maneira adotada pelos árabes na escrita, ao contrário da forma ocidental.
- 3- Em Madagascar existe um sistema de adivinhação denominado Sikidy, que não tem qualquer relação com Ifá, embora utilize signos de configurações idênticas aos Odus de Ifá. Diz-se que a introdução do Sikidy em Madagascar foi feita por imigrantes de origem semita que falavam e escreviam em árabe. Este fato nos leva a concluir que Ifá e o Sikidy possuem uma origem comum: a geomancia árabe.
- 4- A palavra *Fá*, usada pelos fon da mesma forma que *Ifá*, pelos nagôs e *Afã*, pelos Minas de Togo, pode ser encontrada no idioma árabe, no qual *Fá* ou *fa'lun* significa sorte, augúrio, e *mujarrib El Fal* é aquele que prevê o futuro, adivinho (MAUPOIL, 1988).

¹³⁷ GEOMANTIC INSTRUMENT EGYPT OR SYRIA 1241 1242 CE MUHAMMAD IBN KHUTLUKH AL MAWSULI. Wikimedia Commons. 2020. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Geomantic_instrument_Egypt_or_Syria_1241_1242_CE_Muhammad_ibn_Khutlukh_al_Mawsuli.jpg. Acesso em: 19 ago. 2021.

¹³⁸ Quando os mostradores eram girados, apareciam desenhos aleatórios de pontos, que eram então interpretados. Encontra-se no Museu Britânico.

- 5- Na Pérsia, nos séculos VIII e IX, ou seja, na florescência da cultura iraniana, a geomancia era a matéria ensinada em universidades célebres como a de Bagdá, e estudada pela elite intelectual da época. Foram os sábios formados nessas mesmas universidades que, junto com a filosofia e a ciência adquiridas, levaram a geomancia A Alexandria, ao Cairo, ao Sudão e à Europa, tendo na última como porta de entrada à Espanha, onde a influência da civilização árabe ainda hoje é notável. (p. 32-33)

Figura 11: Representações das 16 figuras geomânticas^{139,140}



Fonte: GEOMANTIC FIGURES (2020?).

A afirmação de Martins (2012) passa por literaturas clássicas que tem se perpetuado ao se pensar as bases de influência e trocas na formação do Sistema de Ifá. Apesar da diversidade de comparações do Sistema Ifá, com a geomancia, I Ching, o Sikidy, entre outras, a originalidade e alcance de todos os ensinamentos de Ifá o consolidaram como um dos mais importantes sistema filosófico do mundo.

Não nos será possível, aqui, detalhar as conexões históricas entre a cosmologia e a geomancia Yorubá. É bastante claro que o sistema divinatório, enquanto estrutura de permutações matemáticas, não é uma invenção Yorubá. Tampouco o é sua mecânica, idêntica àquela encontrada entre os povos árabes, na Grécia Antiga, na Europa Central e em outras partes da África. Mas a estrutura simbólica da adivinhação de Ifá é um

¹³⁹ As 16 figuras geomânticas são os principais símbolos usados na geomancia divinatória. Cada figura geomântica representa um certo estado formado do mundo ou da mente e pode ser interpretada de várias maneiras com base na pergunta apresentada e no método usado para gerar as figuras.

¹⁴⁰ GEOMANTIC FIGURES. [2020?]. Disponível em: https://stringfixer.com/pt/Geomantic_figures. Acesso em: 13 fev. 2020

produto original Yorubá. Assim, e pelo fato de a estrutura matemática ter sido “projetada” sobre o corpo místico de modo a formar um modelo ideológico, é-nos possível analisar as conexões estruturais entre um modelo mítico e a geomancia, e, buscar apreender o sentido desta última (Woortmann, 1978, p. 16)

O que faz sentido para nós, que aqui estamos pensando nas diversas influências culturais que chegaram à região conhecida como Iorubalandia, onde localizamos Ifá, é que a movimentação populacional secular acontecida na região norte da África amalgamou influências diversas que de maneiras diferenciadas, mais forte ou com sutilezas, atravessaram o Sahel e aportaram na Iorubalandia, assim como o inverso também ocorreu, pois sabemos que qualquer relação é uma via de mão dupla na fusão de conhecimentos.

[...] desde o Neolítico, trocas culturais e mesmo econômicas ocorreram principalmente com a Península Ibérica e as ilhas da região do Mediterrâneo central. Por outro lado, durante a chamada Antiguidade Clássica, o Oriente, representado pelos fenícios, e através destes, pelos egípcios, estabeleceu um vínculo cultural permanente com os povos autóctones desta região. A chegada dos invasores islâmicos no século VII de nossa era representou, de uma certa maneira, uma continuidade de contato com o Oriente e não uma novidade. [...] (Kormikiari, 2001, p. 11)

Sabemos que a África Ocidental, especialmente na área do Golfo do Benin, Costa dos Escravos, desenvolveu suas tecnologias de forma endógena, suas populações foram originais em diversos setores da vida, o que não os afastou de interagir com outros povos e cultura.

As modalidades de desenvolvimento do comércio e do artesanato (indústrias) na África ocidental determinaram e mantiveram rotas comerciais entre essa parte da África e o Saara. Esse comércio interior favoreceu igualmente a formação de povoados e cidades de maiores dimensões durante o Neolítico Recente e a Idade do Ferro. Informações arqueológicas cada vez mais numerosas, inclusive para as regiões florestais da África ocidental, continuam a indicar que o aparecimento posterior dos reinos Ashanti, Iorubá e do Benin, assim como a cultura de Igbo Ukwu, dependeram essencialmente de uma exploração muito bem-sucedida do meio ambiente por povos primitivos que conheciam – ou, em certos casos, ignoravam – o uso do ferro. (Wai-Andah, 2010, p. 690)

As rotas transaarianas estabelecidas pelas caravanas berberes¹⁴¹, intensificadas com a expansão da utilização do camelo, a partir do séc. III d.C., atingiram grande dinamismo entre

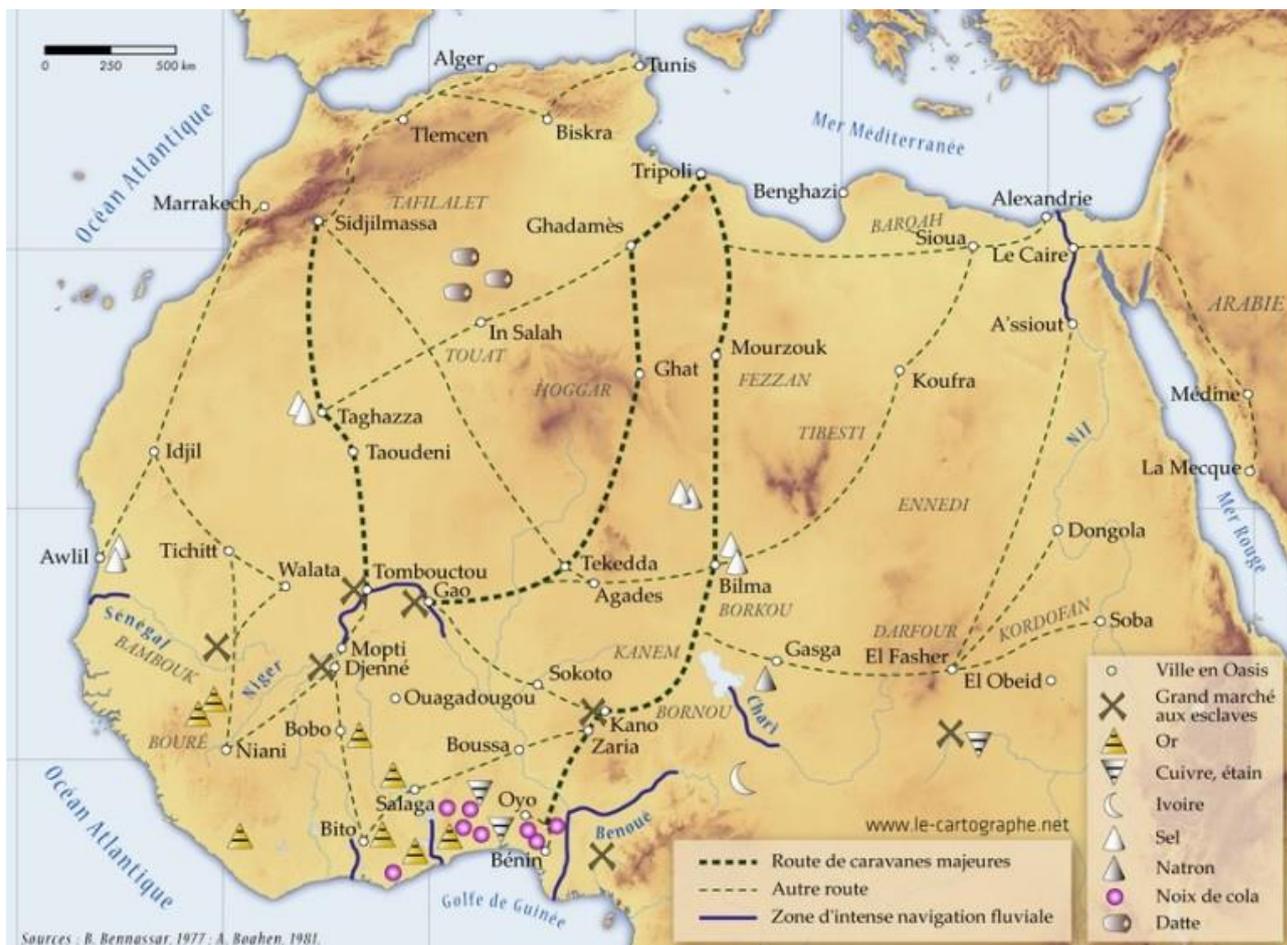
¹⁴¹ “O uso da palavra berbere, para descrever os habitantes indígenas da África norte-ocidental, surge no século VIII d.C. com a chegada dos árabes na região. É possível que a palavra tenha se originado de uma corruptela dos barbari dos romanos. Há quem acredite que o termo, num primeiro momento, designasse um único grupo organizado de forma tribal (Raven 1993: xxvii). Durante o período de ocupação colonial européia sedimentou-se como denominação dos habitantes locais originais. Apesar de poder ser considerada anacrônica foi adotada pela historiografia moderna para designar os habitantes autóctones, visto que foi este o sentido dado a ela pelos árabes e, ainda hoje em dia, é essa a designação dada aos últimos norte-africanos que mantêm tradições milenares do período protohistórico. De maneira análoga, a historiografia denomina de Berberia o Maghreb, isto é, o Norte da

os séculos VII e XI, durante o domínio islâmico na região. Os tuaregues domesticaram e passaram a criar camelos para vendê-los como animais de carga, além de usá-los no comércio transaariano. Liderando caravanas compostas com 1.000 a 1.200 camelo ou mais, os tuaregues logo controlavam as rotas e os oásis em toda extensão do deserto Saara, desde a costa mediterrânea, no norte, até o Sahel, no limite do Saara. Com as caravanas berberes o Islã avançou além do Saara.

A segunda grande contribuição dos berberes – ao Islã mas, igualmente, à África – foi introduzir a religião muçulmana ao Sul do Saara. As caravanas de comerciantes berberes que atravessavam o grande deserto em direção às regiões mais férteis do Sahel e do Sudão não transportavam somente mercadorias: elas propagavam novas concepções religiosas e culturais que encontraram eco no seio da classe dos mercadores antes de seduzir as cortes dos soberanos africanos. Uma segunda onda de islamização do cinturão sudanês reproduzir-se-ia no século XI com a ascensão dos almorávidas, movimento religioso autenticamente berbere. A influência do islã berbere e das suas aspirações reformistas jamais desapareceu no Sudão: ela ressurgiria com particular vigor no momento das jihad do século XIX. Esta abertura para o Saara e para a zona sudanesa conferia à África do Norte uma particular importância para a economia do mundo muçulmano (Hrbek, 2010, p.9).

África centro-ocidental, identificando três áreas distintas: Berberia ocidental (Marrocos e Argélia ocidental); Berberia central (Argélia) e Berberia oriental (leste da Argélia e Tunísia)” (Kormikiari, 2001, p.11).

Figura 12: Mapa 3: Rotas transaarianas e local de origem de seus principais produtos



Fonte: ROTAS TRANSAARIANAS (2019?)¹⁴²

O comércio de escravos¹⁴³ era muito antigo em África e aumentou enormemente durante a “era islâmica”. Maomé (570 – 632 d.C.), que unificou o Islã política e religiosamente, era senhor de escravos, e segundo seus ensinamentos, a escravidão era um meio de incorporação do infiel. As rotas de deslocamento de africanos escravizados passavam pelo Egito, o Iêmen, a Arábia, o Iraque, o golfo Pérsico, a Índia e até mesmo, a China. Em menor escala, também foram vendidos a mercadores venezianos e genoveses, e para as cidades muçulmanas da península Ibérica. Os africanos escravizados pelos muçulmanos, e mais tarde pelos europeus, passaram a ser vistos como mercadoria, o que ensejou toda criação de teorias para coisificá-los e torná-los desprovidos de inteligência, civilidade, sentimentos e espiritualidade.

¹⁴² Disponível em: <https://studhistoria.com.br/qq-isso/rotas-transaarianas/>. Acesso em: 23 jul. 2019.

¹⁴³ Não dialogaremos aqui com os diversos tipos de escravismos existentes em África durante os séculos, pois a ampla bibliografia dá conta de tal diálogo. Estaremos focadas em tecer algumas considerações quando se tratar da escravização promovida pelo Islã (séculos VII ao XI) e pela Europa (a partir do século XIV) que dá início ao que conceituamos como Diáspora Negra.

[...] os numerosos historiadores que não hesitaram em qualificar como “era islâmica” este período contido entre os séculos VII e XI, quiçá mais além. Certamente, os povos muçulmanos não dominaram o conjunto do planeta e tampouco exerceram uma influência política, religiosa ou cultural decisiva sobre o restante do mundo; a expressão deve ser tomada num sentido totalmente relativo: dentre as diferentes áreas culturais da época, o mundo Islâmico foi a mais dinâmica e progressiva em certo número de domínios da atividade humana. Evidentemente, seria inexato passar em silêncio pelas transformações ocorridas em outras regiões ou subestimar as realizações de outros povos na África, Ásia e Europa durante o mesmo período, haja vista que nessas regiões já se desenhavam algumas tendências anunciadoras da evolução ulterior, as quais certamente influenciariam os destinos do mundo. [...] O Estado árabe constituíra-se em um verdadeiro império com uma rapidez raramente igualada na história. Um século após o seu surgimento no cenário mundial, os árabes eram os senhores de um território estendido dos Pirineus, na Fronteira com a França, ao Pamir, na Ásia central. A Espanha, a África do norte, o Egito, o antigo Império Bizantino, ao sul das Montanhas de Touros, e o Império Persa, ao Leste, estavam desde então ligados ao mesmo Reino imperial, tão vasto quanto fora o Império Romano em seu apogeu (Hrbek, 2010, p.2-3)

Mesmo com as rotas estabelecidas pelos berberes, existe a tendência a se superestimar a influência muçulmana branca junto as ações e tecnologias desenvolvidas pelos africanos. A miscigenação é utilizada, tanto em África quanto no Brasil, para desqualificar a capacidade de ação e empreendedorismo dos povos africanos e seus descendentes.

[...] É o caráter da *miscigenação*, que diz que a obra dos grandes impérios negros e seus grandes feitos culturais e políticos foram realizados por sujeitos não negros, ou, pelo menos, por sujeitos miscigenados. Ou seja, mesmo reconhecendo que a África possui e construiu uma história, tal história, na visão dos defensores da tese da miscigenação, só foi possível porque não foram os negros – ou pelo menos não foram eles sozinhos – que a construíram. Este preconceito contra os africanos foi também formulado da seguinte maneira: os africanos do norte, miscigenados com os árabes, povo de tez branca, possui história – uma história islamizada, arabizada (Oliveira, 2006, p.25).

A bibliografia mais tradicional ocidental que colocava a prosperidade do grande Império de Gana como se a islamização fosse responsável por isso, já é contestada.

Durante muito tempo acreditou-se que a islamização de Gana ocorrera devido à conquista almorávida, em 469/1076. Os recentes trabalhos de autores tais como D. C. Conrad, H. J. Fisher, L. O. Sanneh e M. Hiskett, colocaram seriamente em dúvida esta hipótese e temos cada vez mais tendência a estimar que esta conquista jamais ocorrera e que as duas potências tenham sempre mantido relações amigáveis. Uma fonte autorizada pôde escrever recentemente: “Aparenta ser mais verossímil que os soninquês de Gana tenham mantido boas relações com os almorávidas do deserto, que eles se tenham tornado seus aliados e não seus inimigos e que tenha sido por meios pacíficos que estes últimos os persuadiram a adotarem o islã sunita como religião do império de Gana.” Segundo diversas fontes árabes, notadamente al-Bakrī, a capital contava, durante o período pré-almorávida, com uma importante comunidade muçulmana, compreendendo não somente mercadores, mas, igualmente, cortesãos e ministros. Os dirigentes de Gana estavam, portanto, há muito tempo expostos à influência islâmica; é igualmente provável que o islã tenha antes surgido em Gana sob

a forma kharidjita. É possível por conseguinte que a “conversão” da população de Gana ao islã pelos lamtūna, em 469/1075 (durante a conquista almorávida evocada por al-Zuhrī), tenha simplesmente consistido em impor o islã malikita ortodoxo a uma comunidade ibadita, como fora o caso para os habitantes de Awdāghust. O maior sucesso da intervenção almorávida foi sem dúvida ter obtido a conversão do soberano e da sua corte (Hrbek, 2010, p. 92-93).

As análises mais contemporâneas, que se preocupam com uma leitura semiótica dos significados dos textos escritos por brancos sobre a dominação do Sahel e do sul da África, resgatam as origens negras seculares na formação das instituições de organização das populações nessas regiões.

A frequência com a qual tradições orais nascidas no seio das próprias sociedades sudanesas atribuem a sua fundação a ancestrais brancos poderia causar surpresa. Este estado de coisas coloca a questão da origem das estruturas estatais no Sudão. Entretanto, a datação tardia destes relatos, bem como a situação das sociedades negras que os produziram, oferece elementos de resposta: estes relatos não fazem senão projetar, no passado, fatos que lhes são contemporâneos. As tradições orais relativas a ancestrais brancos surgem, na realidade, em um contexto no qual os grupos berberes do Norte desempenham um papel dominante. O comportamento dos autores árabes sobre esta questão precisa fornecer preciosos elementos de apreciação: de modo geral, a tendência encontra-se fortemente difundida no mundo muçulmano, consistente em ligar as classes dirigentes, de um grupo ou dinastia, ao Profeta ou aos seus próximos, o que permite legitimar o seu poder. No entanto, os autores árabes anteriores a meados do século VI/ XII não fazem nenhuma menção a uma origem branca para as dinastias que governam os Estados sudaneses, quer se trate de Gana, do Takrūr ou do Songhai. Al-Bakrī, quem fornece mais informações sobre o Gana do século V/XI, não deixa dúvida alguma sobre este ponto: Gana é governado por um rei negro que é adepto da religião tradicional africana. [...] Uma leitura crítica, a um só tempo dos relatos oriundos da tradição oral e dos textos de escritores árabes mais recentes que al-Bakrī, permite compreender as razões pelas quais o tema das origens brancas adquiriu esta amplitude; entrevê-se assim a importância da tese inversa que se pretendeu suprimir. Os Estados do Sudão são criações específicas dos povos negros (Medeiros, 2010, p. 157-159).

No caminho da civilização Nupe e Dogon, grandes Impérios se estabeleceram na região do Sahel ou logo abaixo dele. Assim vimos o surgimento de Gana, do Mali, do Songai e da região Ioruba. Essa região possui sítios populacionais antigos que evoluíram para a agricultura (1200 a.C.), e produziam ferro, ouro, estanho e cobre, certificadamente desde o século IV a.C.

[...]a maioria dos akan, ewe e gã-adangme, os iorubas, os edo, os igbo e outros povos aparentados, tais como os conhecemos nos nossos dias, ocupavam, já nos séculos XI-XII (a.C.), por pouco que não as mesmas regiões da baixa Guiné que aquelas dos dias atuais, sem dúvida há muito tempo. Os iorubas, especialmente, já eram cidadãos, como testemunham os resultados das escavações realizadas em cidades como Ife, Old Oyo e Ilesha. Os edo eram-no igualmente, como mostram as escavações de Benin. Outros, como os igbo-ukwu, na Nigéria, e os Bono manso, em Gana, instauraram complexos sistemas políticos (Andah, 2010, p.612).

Corroboramos com Oliveira (2006) quando ele diz que a Cosmovisão Africana construída nessa grande região, e conseqüentemente trazida para as áreas da diáspora negra, é de originalidade negra africana, ou seja, apesar de todas as influências trazidas nos caminhos que vieram do oriente e passaram pelo norte da África, as “matrizes civilizatórias”, que para nós se conformam na nossa ancestralidade e resistência, foram edificadas em bases negras tradicionais africanas. Esses arranjos institucionais civilizatórios, sejam impérios, reinos ou cidades, possuíam características culturais e tecnologias sociais e científicas próprias, possibilitando a formulação de culturas originais marcadas pela inovação, ampla visão de mundo acolhedora da diversidade e cultuadora de sua tradicional ancestralidade, vívida nas populações que mantiveram o culto tradicional africano, familiar, singular, sofisticadíssimo na sua simplicidade de açambarcar o conhecimento trazida por toda a diversidade populacional que ali se manifestou fisicamente ou espiritualmente. Assim é Ifá como Sistema Filosófico que transformou o conhecimento em sabedoria ancestral.

A população dessa região migrou massivamente em direção ao sul, fugindo ao processo de homogeneização do islão, que no afã de sua cruzada econômico-religiosa, dizimou muitas etnias. Era uma fuga da escravização. Tanto em Gana, como no Mali e no Songai ocorreu a islamização. Acontece que essa conversão ao islão fora superficial, pois apenas as elites governantes se converteram. A maior parte da população, sobretudo a rural, permaneceu fiel às religiões tradicionais africanas. [...] na África ao Sul do Saara ocorreu outro processo - inédito -, onde as etnias de territórios circunvizinhos especializavam-se em funções produtivas (agricultura, caça, pesca, pastoreio, metalurgia), enquanto a etnia autóctone era apenas dona da terra, dividindo o governo político e militar com as etnias que chegavam. Isso gerava uma política de cooperação. Os Impérios Africanos ergueram-se como construções político-sociais fundamentadas pela cosmovisão africana. [...] (p.27-28)

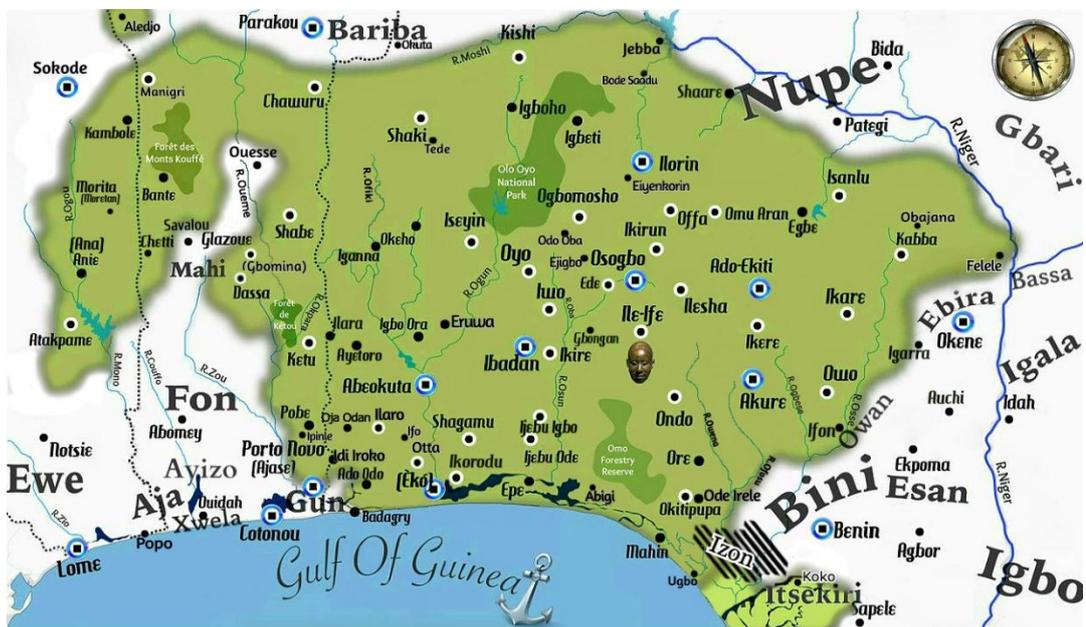
Não me deterei aqui em explorar os diversos impérios e reinos dessa grande região do Sahel e do Sudão¹⁴⁴. Meu “objeto de estudo” me localiza na Iorubalândia, região culturalmente construída na sabedoria de Ifá. Nosso interesse é localizar historicamente, no tempo e espaço, a região, mas principalmente falar da cosmovisão, filosofia e cultura aí construída, e como essa formação cultural se constrói em Ifá.

A região que chamamos de Iorubalândia, também designada pelos europeus de Iorubo, está localizada na África Ocidental, no Golfo da Guiné, onde hoje estão os países banhados pela Bahia do Benin: Nigéria, Benin¹⁴⁵, Gana e Togo.

¹⁴⁴ Temos hoje ampla bibliografia sobre esses temas e a fantástica coleção da História Geral da África em 8 volumes com download gratuito no site da UNESCO e do MEC.

¹⁴⁵ A origem do nome “Benin”, como a cidade e o reino são chamados por todos os não Edo, é cercada de mistério. A etimologia popular não dá uma explicação satisfatória. É possível que os primeiros portugueses que

Figura 13: Região da Iorubalandia

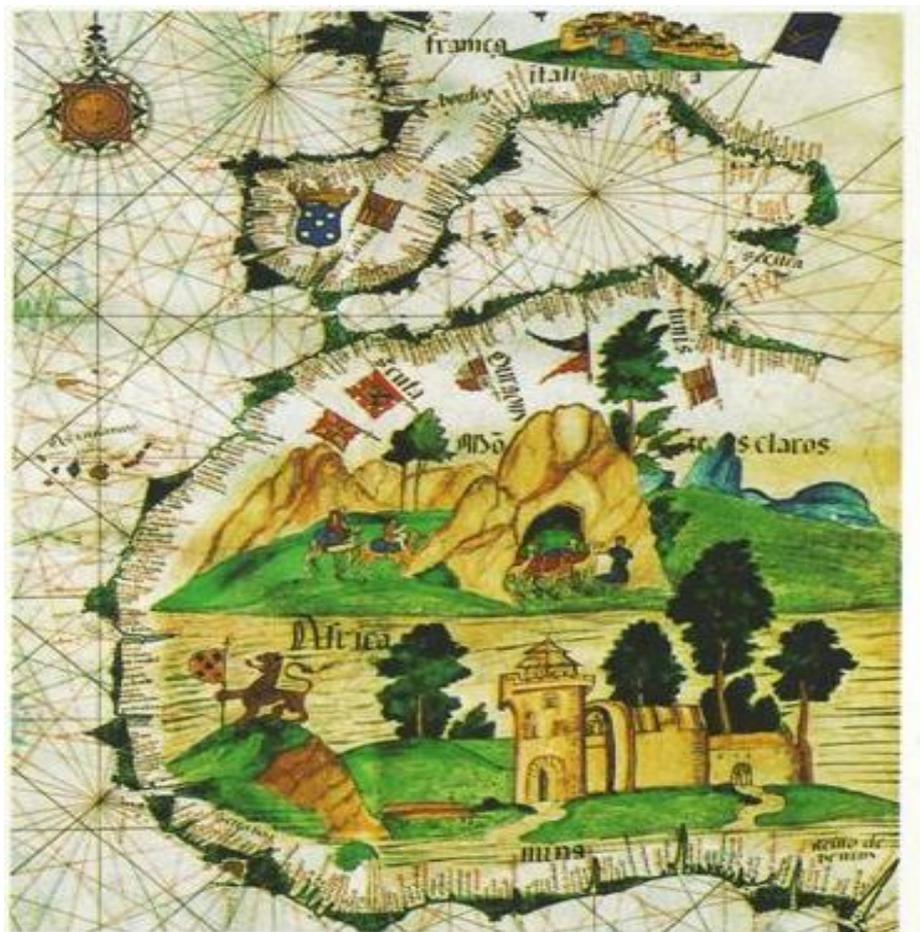


Fonte: YORUBALAND CULTURAL AREA OF WEST AFRICA (2021)¹⁴⁶

desembarcaram na costa tenham ouvido dos Ijaw o termo beni, que significa “habitantes das águas”, e aplicaram-no erroneamente aos Edo.

¹⁴⁶ Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=55481599>. Acesso em: 20 mar. 2022.

Figura 14: Mapa Português da Costa Ocidental da África no Século XVI



Fonte: COSTA OCIDENTAL DE ÁFRICA (201?)¹⁴⁷

Há um longo caminho ainda para o trabalho da arqueologia e antropologia científica na consolidação de informações que sinalizem o início da formação do território da Iorubalândia, mas é fato que a África Ocidental tem ampla organização de seu território desde a Idade do Ferro (+- 1200 a. C.)

[...]um sistema interno de comércio de longa distância existiu na África ocidental muito tempo antes do comércio transaariano e favoreceu o desenvolvimento deste último. Segundo o autor, as provas recolhidas testemunham a existência, a partir do início da Idade do Ferro, de uma complexa e ampla rede de comércio de longa distância, alimentada pelos produtos de indústrias locais (principalmente peixe e sal), entre as populações do litoral e os agricultores do interior de um lado e entre essas populações meridionais e as sociedades do norte, mais voltadas para a criação, do outro. Esse comércio assentava em importantes produtos locais, como o ferro e a pedra (para utensílios e armas), couro, sal, cereais, peixe seco, tecidos, cerâmica, madeira trabalhada, nozes de kola e ornamentos pessoais de pedra e de ferro. [...] As modalidades de desenvolvimento do comércio e do artesanato (indústrias) na África ocidental determinaram e mantiveram rotas comerciais entre essa parte da África e o

¹⁴⁷ Disponível em: <https://slideplayer.com.br/slide/10717575/37/images/3/Costa+ocidental+de+%C3%81frica+Mapa+portugu%C3%AAs+do+s%C3%A9c.+XVI.jpg>. Acesso em: 24 ago. 2019.

Saara. Esse comércio interior favoreceu igualmente a formação de povoados e cidades de maiores dimensões durante o Neolítico Recente e a Idade do Ferro. Informações arqueológicas cada vez mais numerosas, inclusive para as regiões florestais da África ocidental, continuam a indicar que o aparecimento posterior dos reinos Ashanti, Iorubá e do Benin, assim como a cultura de Igbo Ukwu, dependeram essencialmente de uma exploração muito bem-sucedida do meio ambiente por povos primitivos que conheciam – ou, em certos casos, ignoravam – o uso do ferro (Wai-Andah, 2010, p. 689-690)

A confluência dessa região com o Brasil, o grande transatlântico que é o encontro da civilização africana com a brasileira, a transmigração de uma cultura, de uma atitude no mundo como nos diz Beatriz Nascimento no filme ORI¹⁴⁸, também é reconhecida por clássicos historiadores brasileiros.

Nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial. Sempre se pensou o Brasil fora do Brasil, mas de maneira incompleta: o país aparece no prolongamento da Europa. Ora, a ideia exposta neste livro é diferente e relativamente simples: a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço ateritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII. Não se trata, ao longo dos capítulos, de estudar de forma comparativa as colônias portuguesas no Atlântico. O que se quer, ao contrário, é mostrar como essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo (Alencastro, 2000, p. 9).

A histórica tradição oral da região, as informações dadas pelos nativos (que falavam a partir de sua ancestralidade, de sua visão de mundo) aos invasores europeus, fez com que os primeiros relatos sobre a terra ioruba fossem eivados de preconceitos, equívocos e erros. A imprecisão da data de fundação da cidade de Ilê Ifé, por exemplo, serviu para criação de “dúvidas bizantinas” que mais desqualificaram, que ajudaram na qualificação da cosmogonia iorubana. Africanos, islamizados ou cristianizados, que escreveram sobre a história da região como o Reverendo Samuel Johnson^{vi} (1846-1901) no seu clássico livro “The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate” (1921), obra essencial de contribuição ímpar para a história identitária dos povos iorubanos, assim afirmava

¹⁴⁸ O filme Ôrí documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, traçando um panorama social, político e cultural do país, em busca de uma identidade que contemple também as populações negras, e mostrando a importância dos quilombos na formação da nacionalidade. Busca a relação entre Brasil e África, tendo como narradora e inspiradora do filme a história pessoal de Beatriz Nascimento, historiadora e militante, falecida trágica e prematuramente no Rio de Janeiro, em 1995. Foi lançado em 1989 pela cineasta e socióloga Raquel Gerber. Beatriz Nascimento é uma das maiores historiadoras negras brasileira e trabalha com o conceito de quilombo de maneira inovadora, atribuindo-lhe vieses sociológicos.

A origem da nação iorubá está envolvida na obscuridade, assim como o início da história da maioria das nações. As versões comumente aceitas são, na maior parte, puramente lendas. Pessoas não letradas, e tradição oral, é tudo o que é conhecido através das tradições cuidadosamente transmitidas. Os historiadores nacionais pertencem a algumas famílias mantidas pelo rei, em Oyo, cujo ofício é hereditário. Eles também atuam como poetas, percussionistas e músicos do rei. É deles que nós dependemos, tanto quanto possível, para qualquer informação confiável que possuímos agora. Mas, como se pode esperar, suas informações geralmente variam em vários detalhes importantes. Nós não podemos fazer nada mais do que relatar as tradições que foram universalmente aceitas (p. 2).

E para nós importam “as tradições universalmente aceitas”, principalmente aquelas que dizem de nossa ancestralidade. Os registros diversos da História da região da Iorubalandia, da trajetória de suas cidades e povos, foram desconsiderados pela historiografia tradicional ocidental, calcada na escrita e no documento escrito. Há pouquíssimo tempo (somente a partir da segunda metade do século XX) os historiadores se ocuparam em diversificar suas fontes de pesquisa, principalmente considerando as fontes orais. Há uma grande dificuldade, e já falamos isso em outros lugares dessa tese, em considerar nossos registros orais como Itãs, Orikis, versos, músicas, contos, como fontes historiográficas, o que levou por séculos aos “tradicionalistas” ignorar a História da África, principalmente quando a escrita ocidental é considerada a única forma de linguagem válida. Dizer que a África não tinha história porque não possuía a escrita é ignorar as demais de formas gráficas e imagéticas que realizam e se complementam com a tradição oral africana.

Portanto, as sociedades africanas em geral, e particularmente a sociedade *yorubana* possuem várias maneiras de documentar suas histórias, de forma a distinguí-las dos mitos e lendas. Até porque, a existência de topônimos, etnônimos, *oríkìs* e outras formas de provas arqueológicas, materiais e orais espalhadas pelo território *yorubano* podem ser, e de fato, já foram apresentadas como substitutos de documentos históricos escritos, para distinguir entre o que é fato e o que é ficção, no esforço da reconstrução do passado coletivo histórico da nação *yorubana*.

Além do mais, como já foi dito, a existência obrigatória de historiadores oficiais, cuja função hereditária era, exclusivamente, a de documentar os acontecimentos durante cada reinado dos monarcas *yorubanos*, por meio de composições codificadas em lendas, poesia cantada, oriqui (loas) e vários outros meios técnicos de preservação da memória coletiva, garante que a história do povo *yorubano* seja cuidadosamente empacotada para ser transmitida de geração a geração por esses historiadores reais que eram grande conhecedores, também, da linguagem codificada dos tambores. Isso além do uso das artes plásticas, mediante a fabricação de peças artísticas como réplicas de coroas e cabeças reais em terracota, bronze, cobre e outros metais preciosos, feita por artistas paladinos para perpetuar a memória de cada reinado, da mesma forma que era feita pelas grandes dinastias do Antigo Egito.

Por razão de conveniência, a isso tudo podemos dar o nome de história oral e visual¹⁵. Portanto, em vez de duvidar da validade ou não dos vários tipos de relatos históricos, melhor seria investir em uma leitura historicamente adequada de tais relatos [...] (Ayoh’Omidire, 2005, p. 35).

Johnson (1921) afirmava que as cidades dessa região (consideradas por muitos autores como cidades-estados), possuíam diferenças sensíveis nos seus crescimentos progressivos devido as suas caminhadas histórica e ecológica, o que caracterizava o avanço de suas construções; como o caso da muralha externa construída em Ile-Ife quando do seu apogeu, que inicialmente possuía um “igbo-ile”, cinturão verde de densa floresta, virgem de qualquer construção. De maneira geral e importante para as nossas configurações transatlânticas, as organizações urbanas iorubanas, cidades-estados ou mini-estados como queria Ade Obayemi¹⁴⁹ citado por Silva (1996), foram potencializadas pelas realzas divinas, e marcadas por um processo de formação endógeno, orgânico na sua estratificação social interna, referenciadas sempre na sua origem por uma ancestralidade comum e com ampla autonomia em seus territórios. Como diz Oliveira (2003, p. 38), “[...] Será, portanto, no sul do Sahel, que encontraremos a maior parte dos elementos estruturais com os quais deveremos montar nossa identidade étnica”.

No primeiro milênio de nossa era, esses povos, que cultivavam o sorgo e o milhete, nas savanas do norte, e os inhames. O dendê, os feijões, o quiabo e o akee, nas florestas do sul, devem ter desenvolvido instituições políticas baseadas nos laços de família. Cada vilarejo dividia-se possivelmente em várias linhagens, cujos chefes eram escolhidos pela idade ou pela proximidade genealógica com o grande ancestral. e um pequeno grupo de aldeotas, pouco distante uma das outras, formaria aquilo que Ade Obayemi chamou de mini-estados: sem capital urbana ou o governo centralizado, com poucos territórios e pouca gente. Talvez não fosse o mini-estado de então muito diferente daqueles que se retrata em nossos tempos. [...], o que vinculava os diversos povoados numa unidade que se reconhecia como tal era, em muitos casos, a crença no antepassado comum. Noutros, o mini-estado resultaria do conagraçamento voluntário de diferentes linhagens, podendo haver distinção entre os primitivos habitantes da Terra e os imigrantes (Silva, 1996, p. 449).

Importante também entender a expansão da Filosofia e metodologia divinatória de Ifá por outras regiões além da área do Sahel. Willian Bascon correlaciona inúmeras atividades divinatórias que dialogam com a memória ancestral e coletiva de Ifá.

A divinação Ifá é praticada pelo Iorubá e Benin Edo, da Nigéria (Dennett, 1910: 148; Melzian, 1937: 159; Bradbury, 1957: 54—60; Parrinder, 1961: 148); pelos Fõn, do Daomé (hoje Rep. do Benim), que a denominam Fa (Herskovits, 1938: 201— 230; Maupoil, 1943); e pelos Ewe, do Togo, que a conhecem por Afa (Spieth, 1911: 189— 225). ela é praticada também, sob a denominação Ifá, pelos descendentes dos escravos Iorubá em Cuba (Bascom, 1952: 170—176) e no Brasil (Bastide, 1958: 104— 109). Os Fon e os Ewe reconhecem como local de sua origem a cidade iorubá de Ife, de onde os próprios iorubá assevera haver-se ela expandido. Foi em Ife que os versos de Ifá foram registrados e que a sistemática da divinação foi estudada com o maior detalhamento. [...] A divinação Ifá pode estar sendo praticada mais amplamente do

¹⁴⁹ OBAYEMI, A. The Yoruba and Edo-speaking peoples and their Neighbours before 1600. In: AJAYI, J.F.A.; CROWDER, M. (org.). **History of West Africa**. 2. ed. Londres: Longman, 1976. p. 201. v. I.

que o indicado acima. Thomas (1913-1814: I, 47) relata enigmaticamente que os Ibo, da Nigéria oriental, “têm também a conhecida divinação com castanhas de palmeira”. Os Kamuku e os Gbari ou Gwari são povos vizinhos na província de Níger, ao norte da Nigéria. Entre os Kamuku, “para predizer o futuro, ervilhas são agitadas dentro duma carapaça de tartaruga e depois apanhadas dentro da mão direita ou esquerda. elas são então contadas e, conforme fiquem na mão em número par ou ímpar, um sinal é feito no chão. Este procedimento é repetido oito vezes e se chega a uma significação de acordo com a combinação” (Temple and Temple, 1919: 210; Meek, 1925: II,70). [...] O que pode constituir o primeiro relato a respeito da divinação Ifá da costa daquele território que hoje é Gana, em uma descrição fornecida por Bosman, que lá serviu na qualidade de feitor para os holandeses em Elmina e Axim, durante 14 anos, ao fim do século XVII. Depois de primeiro discutir um método de divinação no qual “cerca de vinte pedacinhos de couro” são usados, Bosman (1705: 152) diz que “a segunda maneira de consultar os ídolos deles é por meio de uma espécie de castanhas selvagens que eles fingem levantar por acaso e as deixam cair novamente, após o que eles as contam e preparam suas previsões dependendo se seu número for par ou ímpar”. Outro antigo relato vem de Assinie, no canto sudeste da Costa do Marfim, ainda mais afastado a oeste. Loyer (1714: 248-249) descreve um método de consulta aos deuses que envolvem a movimentação de caroços de palmeiras (noyeaux de palmistes) que são retirados de uma tigela de madeira ou cobre, fazendo com o dedo marcas em pó de madeira sobre uma tábua, com um pé de comprimento por meio de largura (30 cm X 15 cm) e escolhendo dentre alguns objetos que um assistente mantém em mãos e que representam o bom e o mau resultado da consulta. [...] Segundo Frobenius (1924b: 61-62), adivinhos entre os Nupe, que vivem precisamente ao norte do território iorubá, do outro lado do rio Níger, usam um cordão (ebba), de oito pedaços de cabaças ou, por vezes, duras cascas de frutas, amarradas juntas, correspondendo à corrente divinatória iorubá. Entretanto, Nadel (1954: 39) descreve “eba” como uma série de oito cordões de quatro metades de shea nut ou do dompalm kernel. Os Jukun, do leste da Nigéria, empregam um par de cordões ou correntes (noḳo) 5, cada um dos quais é composto de quatro pedaços de cabaças, metal ou nozes de esterco de elefante. São equivalentes às duas metades do cordão divinatório Ifá. O instrumento divinatório (agbandi) dos vizinhos Tiv são feitos com pedaços da casca dos caroços da nativa manga (ive) e são Oidênticos aos usados pelos Jukun e todas as tribos das redondezas, até possivelmente mais abaixo dos rios Cross”. (Downes, 1933:59). Parrinder (1961: 140) menciona o uso desse instrumento entre os Ibo assim como o uso de quatro cordões análogos. De acordo com Mansfeld (1908: 176), os Ekoi, da região do rio Cross, também empregam duas correntes (ewu), cada um montado com 4 meias sementes de manga; segundo Talbot (1912: 174-175), eles usam 4 desses cordões, conhecidos como ebu ou efa. Os dados são excessivamente escassos para permitirem quaisquer conclusões confiáveis mas existe evidência suplementar de que há uma distribuição ainda mais ampla das 16 figuras básicas. (1991, p. 4-6)

A construção coletiva da memória ioruba, passada de geração em geração oralmente, está contida em Ifá. O Itã abaixo, um dos muitos do Odu Odi Meji, conta a relação das cidades-estados da Iorubalandia, sua trajetória histórica e como os costumes se colocam a favor do consenso, de soluções pacíficas para a preservação do equilíbrio e da vida.

Diz Ifá – ODI MEJI (Poopola, 2008): “Ile-Ife era a origem da civilização humana”. Foi onde os humanos primeiro viveram na terra. Todos os seres humanos migraram dessa cidade. Os cidadãos de Oyo também migraram de Ile-Ife para sua localidade. É correto, portanto, dizer que a cidade de Ile-Ife é a mãe de todas as comunidades na terra. Todos os Oba eram considerados como filhos de Olofin, o Oba de Ile-Ife.

Entretanto, num certo estágio da história da cidade de Oyo, ela alcançou uma superioridade militar e política em relação às comunidades a sua volta. Ela subjugou a todas e formou um Império em Oyo que influenciava tudo ao seu redor. Ela também subjugou Ile-Ife, forçando-a a pagar anualmente Isakole (um imposto anual pago por uma comunidade conquistada à comunidade conquistadora em reconhecimento de seu poder e em troca de proteção). Durante o reinado de Ajaka como Oba (Alaafin) do Império de Oyo, o poderio e influência do Império de Oyo estava em seu pico. Ajaka garantia que todas as comunidades prestassem homenagens a Oyo anualmente e que também trouxessem seu Isakole sem falta. Sempre que estava para haver alguma expedição militar, Ajaka tornava obrigatório que todos os homens capazes e bem treinados de todas as comunidades se alistassem como soldados. Caso não o fizessem, eram severamente punidos.

Quando chegava a época da homenagem anual, Olofin e seus altos chefes achavam que era anormal, mesmo uma abominação, Olofin ter que render homenagens a um de seus filhos. Eles então se decidiram a nunca mais prestar homenagens ou pagar impostos a Ajaka. Havia um problema nessa decisão, porém, que era o fato deles terem que lidar com o poderio político e militar de Ajaka e do Império de Oyo. Para tentar uma solução, eles convocaram Odi-Meji, o Awo residente de Olofin para consultar Ifá. Como seria possível que eles readquirissem sua independência do Império de Oyo sem ter que entrar num confronto militar? Seria possível a Ile-Ife readquirir sua antiga glória sobre a presente situação de submissão? O Awo deixou claro a Olofin que Ile-Ife certamente iria reconquistar sua antiga glória e independência sem entrar num confronto militar com ninguém. Ele também disse a Olofin que o respeito como pai de todos os outros reis na terra seria restituído e ninguém ousaria declarar guerra contra seu reino ou subjugar seu reino novamente. Ele orientou Olofin a oferecer ebó com um bode e dinheiro. Olofin obedeceu. Parte do bode foi usada como Ipele para as bruxas. Um galo foi usado para alimentar Exu Odara.

Quando tudo havia sido feito, ÒdíMèjì os orientou a ir buscar 16 coquinhos de palma, 16 cocos e um feixe de lenha. Isso foi então enviado a Ajaka com uma mensagem de que ele deveria usar os cocos em lugar de Ikin para jogar seu Ifá naquele ano. Ele também deveria dar o feixe de lenha para sua filha que havia acabado de se deitar (ter um filho – N.T.) para fazer uma fogueira para se aquecer. Tudo foi entregue a Ajaka em seu palácio.

Quando Ajaka recebeu os materiais, ele ficou confuso. Ele teve dificuldade para compreender o que aquilo significava. Ele convocou os Oyomesi, seus altos chefes, para deliberação. Eles também não conseguiam entender nada. No final, eles convocaram o Awo, Osa, residente de Ajaka para consultar Ifá.

Osa informou a Ajaka e seus altos chefes que eles estavam num estado de confusão sobre um acontecimento recente. Ele explicou que eles haviam subjogado um grupo mais antigo e mais honorável que eles e posto sob seu comando. O grupo, porém, enviou um grande aviso de que era uma abominação que os filhos dessem ordens aos pais. Ele os acautelou que seria de seu interesse parar o que quer que estivessem fazendo, já que não receberiam nada em troca por continuar.

Quando Ajaka e seus altos chefes explicaram que haviam acabado de receber um presente de 16 cocos para serem usados para jogar Ifá naquele ano e um feixe de lenha para dar à filha de Ajaka que havia acabado de se deitar, Osa disse a eles que não importava o tamanho das mãos do Babalawo que fosse jogar Ifá, ele jamais conseguiria segurar 16 cocos ao mesmo tempo. O que aquilo significava, essencialmente, era que eles estavam usando suas mãos para segurar algo acima de sua capacidade. Ele também lhes disse que não era dever de um pai enviar lenha para uma filha que acabava de dar à luz uma criança, mas sim do marido. Eles então compreenderam que não era obrigação de Ile-Ife enviar Isakolo para Oyo, que era um dos filhos de Ile-Ife. Ele os orientou novamente a pararem de exigir Isakolo de Ile-Ife dali por diante. Eles obedeceram. Desde então, Ile-Ife deixou de prestar homenagens a Oyo.

Os cidadãos de Ile-Ife estavam radiantes de alegria por serem verdadeiramente independentes, finalmente. Eles cantavam, dançavam e louvavam Odi, seu Babalawo.

Ifá diz que tudo que estava agitando a mente da pessoa para quem esse Odu é revelado logo irá se tornar passado. Ela está fadada a superar seus problemas. Asé!

Nesse Itã, tradição oral de Ifá, temos sempre muitos ensinamentos: a hereditariedade deve ser respeitada pelo conhecimento intrínseco a ela; a antiguidade deve ser reconhecida e apreciada pelos mais novos; cada um tem obrigações a cumprir que não devem ser remetidas a outros; cobrança de impostos e taxas devem ser justas e considerar os feitos das populações taxadas; a sabedoria da interpretação divinizada do Babalaô deve ser compensada com oferendas (ebós), pois assim se mantém o equilíbrio das trocas; os recados e orientações dados pelos Odus não são literais, por isso a necessidade da interpretação dos Babalaôs. O desenvolvimento, sucesso, riqueza, poder (de Oyo) não foi construído sozinho; as ações coletivas é que garantem o equilíbrio (preocupação em evitar conflitos e guerras) e prosperidade dos iorubas. A busca do consenso é uma meta a ser atingida sempre para a preservação do equilíbrio da comunidade. Esses são ensinamentos que concorrem para a construção de uma visão de mundo onde os costumes ancestrais nos permitem criar novas vivências no enfrentamento a violência cotidiana contra os afrodescendentes no Brasil.

É importante observar, que apesar das diferentes formas de organização dessas cidades, de acordo com sua situação evolutiva e cultural, a vida coletiva se gestava a partir de processos de solidariedade complexos, onde laços especiais uniam indivíduos que partilhavam dos mesmos ritos de iniciação e acesso aos conhecimentos iniciáticos. Os awos (babalaôs) ocupam posição de conselheiros oficiais dos Oni e Obás (Reis) e assim são ouvidos e considerados, com respeito e acolhimento. As funções sociais se mostram também diferenciadas nesses reinos iorubanos, mas construções culturais dessas sociedades, e os diversos Orikis de Ifá nos mostram isso, as convergem para comportamentos comuns.

O “chefe”, que entre os iorubas pode se chamar Oni, Obá, Olu, ou Alojá, está sempre colocado como símbolo da união e consenso do grupo do que um titular ou déspota do poder, sendo sempre seu objetivo o bem comum da comunidade. Com o avanço da agricultura e das rotas de comércio, ouve a necessidade de organização para alocação e uso da terra, assim como para a distribuição da produção e mercados que se desenvolviam. Esses “chefes” eram escolhidos respeitando linhagens familiares, caminhada pessoal nos ritos iniciáticos, capacidade de liderança, cronologia e sabedoria. Geralmente eram os mais ricos da localidade, possuíam propriedades e rotas comerciais.

O tamanho e a complexidade do sistema social, econômico e político de algumas cidades rapidamente provocaram diversas clivagens em sua população. O perfil próprio aos vilarejos era mais homogêneo, formando uma comunidade agrária em torno de um chefe único, assistido por um conselho. O fato desses povos terem alcançado um limiar crítico de conhecimentos técnicos, capaz de permitir a subsistência de uma densa população, e de terem atingido, em matéria de organização econômica, os níveis de especialização funcional acima descritos, muito provavelmente favoreceu a instauração de diversos fluxos de trocas comerciais de longa distância (Andah, 2010, p. 613).

Ife, também conhecida como Ile Ife, é considerada a cidade marco inicial da expansão geográfica, política e social da Iorubalandia, e descobertas arqueológicas com “6 datações com carbono 14 de objetos, referentes a dois sítios de Ife, atestam a presença de uma população entre os séculos VI e X da Era Cristã” (Shaw, 2010, p.561). De uma maneira geral as descobertas arqueológicas e antropológicas feitas na área iorubana e principalmente em Ile Ifé, com destaque para a visita do etnólogo alemão Leo Frobenius em 1910, convergem em suas informações com os relatos orais que contam as origens do povo iorubano.

As lendas de origem e os resultados das escavações arqueológicas convergem e levam a acreditar que teria sido na região de Ife que os povos iorubas começaram a se manifestar, sem dúvida possível, como etnia distinta. Outras fontes históricas confirmam que Ife ainda constitui o mais antigo centro ioruba conhecido, dirigido

pelos oni que por muito tempo exerceram um poder espiritual sobre um vasto território. Finalmente, foi a partir de Ife que se disseminaram os fundadores de Oyo e cinco outras grandes cidades iorubas, assim como os sucessores da dinastia reinante no Benin, por volta dos séculos XIV/XIV-XV. A tradição oral registra que a fundação de Ife resulta da vitória sobre um grupo autóctone de invasores denominado “igbo”, possuidor da vantagem de ter armas de ferro. Independentemente da explicação sobre as origens de Ife, é indubitável que, entre os séculos VII e XI, Ife dominava cultural e politicamente os iorubas e os vizinhos bini. [...] (Andah, 2010, p. 594).

Ife tinha uma posição geográfica privilegiada e tornou-se um centro religioso, político e econômico muito importante na região. Os iorubas, entre os séculos VII e XII, pelos seus traços culturais, constituíram, para os historiadores e antropólogos, o ponto de partida para o estudo dos povos litorâneos do Golfo do Benin e do interior da baixa Guiné. Possuíam uma estrutura urbana muito elaborada, uma língua comum com diversos dialetos, uma origem comum contada pela tradição oral, um Deus único Olodumare, e um panteão de divindades cultuados separadamente nas localidades e uma tradição artística muito refinada. Os iorubas tiveram destacado papel na fundação e organização de reinos vizinhos como o caso do Benin ou de Nupe.

[...] Todavia, um dos Ifá Oriki, ou cantos divinatórios iorubas, oferece-nos uma indicação: trata-se de Oduduwa, herói fundador e primeiro Oni de Ife, mercador enriquecido pela exportação da noz-de-cola produzida in loco e importador dos cavalos provenientes do Norte. Ife estava situada na saliência setentrional da floresta e encontrava-se no coração de uma região ecologicamente muito variada. Estabelecida em terras férteis da floresta, Ife estava nas proximidades das savanas, em direção ao Norte, do litoral, ao sul, assim como do vale do grande rio (o Níger) e de vários cursos d'água de menor importância que corriam rumo ao sul, para o Atlântico. Podemos portanto notar como Ife pôde transformar-se em centro religioso, sendo o Oni considerado um personagem sagrado, recebendo tributos e direitos de pedágio sobre o comércio local e investido de um poder de comando, em virtude da sua proeminência no sistema religioso. Tamanha centralização da autoridade ritualística e sobrenatural abria caminho para o exercício de uma supremacia econômica e de um verdadeiro poder político. Igualmente Ife estava em boa posição para tirar partido das pressões comerciais do Norte, quando essas últimas começaram a se manifestar (Shaw, 2010, p.565).

O Oriki referido na citação acima trata dos versos escritos no Itã iorubano da Criação do Mundo, e é nessa tradição que consideramos a fundação de Ile-Ife, apesar de alguns autores descreverem a vinda dos iorubanos de outras regiões, assim como a origem de Odudua como um príncipe/nobre islâmico.

A lenda de Quisra é semelhante a certa narrativa sobre a introdução da monarquia entre os iorubás. Odudua, filho e príncipe herdeiro de um dos reis de Meca, Lamurudu (ou Nimrod?), apostatara do islamismo e tentou impor o culto dos ídolos como religião do estado. [...] Odudua perseguido pelos inimigos, veio dar, com dois de seus ídolos e sua gente, em Ilê Ifé, nas florestas do Iorubo, onde fundou um Reino.

Outra tradição recolhida pelo erudito fula Mohammed Bello, sultão de Sokoto, conta que os iorubás descendem dos banis canaãs, da tribo de Nimrod, e que, expelidos do Iraque, atravessaram o Egito e a Etiópia, até chegarem ao sudoeste da Nigéria. Em outras versões, os iorubas vieram de Medina, ou de mais perto - da terra dos Nupês ou da Hauçalandia. [...] (Silva, 1996, p. 453).

Esse Itã é um dos mais contados e conhecidos, o que lhe rendeu diversas versões diferentes, atualizações e pesquisas aprofundadas. Alguns consideram que ele está inscrito em Eji Ogbé, por ser o Odu da criação, o primeiro; outros o localizam em Oturupon-Owonrín, no Itã ìgba-ndá Àiyé (Jagun, 2015, p. 97), quando Olorun criou o ar, a água, a terra (Àiyé), os Orixás primordiais, e Odudua fundou Ile-Ife¹⁵⁰.

Desde um tempo imemoriável, o Orun é o espaço de habitação de Olodumare, o Deus supremo, o onipotente, o senhor de todas as coisas, “eu sou aquele que é”. Ele aí vive com Exu, a energia poderosa do universo, o senhor da comunicação, aquele que transforma a encruzilhada num vórtice de vivências individualizadas. Junto a eles o Orixá da sabedoria, aquele que revela os desígnios dados por Olodumare, Orunmilá, o senhor do Oráculo de Ifá. Esses são chamados de Primordiais. Olodumare também se fazia acompanhar dos Orixás Funfun, os Orixás do Branco, sendo Oxalá, o primeiro deles, considerado o filho primogênito de Olodumare. Na expansão de seus desejos, Olodumare procurou iluminar a escuridão que era vizinha do Orun, criando um mundo (Ayé) onde seres mortais, com sentimentos semelhantes a Ele e aos Orixás, aí habitariam. A tarefa de criar o mundo foi dada a Oxalá por Olodumare, que lhe entregou o saco da existência (apo-iwa) contendo o que se considerava necessário para a criação: quatro¹⁵¹ cabacinhas contendo o Efun (pó branco que originou o ar); Osùn (pó vermelho que originou o fogo); o pó azul (que originou a água); e o Wáji (O pó preto que em contato com a água criou o Erè- a lama, que se tornou a matéria prima da criação do homem). Olodumare recomendou ao seu filho que cumprisse a tradição e se aconselha-se com Orunmilá, para ser orientado a ter sucesso em sua missão. Orunmilá, o grande Olúwo, recebeu Oxalá e para ele jogou o Opelê Ifa (rosário de Ifá). O Odu sacado foi Ejiogbe, o primeiro dos 16 Omo Odu, que está ligado a vida, a luz, a existência, a criação. Orunmila recomendou que Oxalá fizesse um ebó (oferenda) para Exu, com uma corrente com dois mil elos, cinco galinhas de cinco dedos em cada pé, cinco pombos e um camaleão, Agemo, servo fiel de Olodumare, ser que possuía diversas qualidades para cura de doenças. Deveria também depositar aos pés de Olodumare 200 caracóis (Igbín-caurís). Além disso, disse-lhe que não consumisse bebida alcoólica durante sua missão. Oxalá desdenhou das tradições quando colocou a palavra de Orunmila em cheque, foi soberbo quando se achou mais importante que Exu, foi imprudente e negligente quando se recusou a oferecer Ebó como Disse Ifá. Oxalá reuniu os Orixás Funfun, Oduduwa, Oluorogbo, Olufan, Oguiyan, Eteko, entre outros e seguiu para cumprir sua função, sem cumprir as recomendações do oráculo de Ifá. Havia um longo caminho até a região designada por Olodumare, um caminho inóspito com áreas desertas. Exú cuidou para que houvesse calor por todo caminho. A água levada pelo grupo de Oxalá logo acabou, alguns Orixás retornaram ao Orun com enorme sede, mas Oxalá seguiu em frente. Quando a sede era assoladora Oxalá encontrou uma palmeira de dendê (igui opé- dizem que plantada por Exu), e fincou seu cajado (opaxorô) no tronco da árvore para beber sua seiva conhecida como vinho de palma, de alto teor alcoólico. Oxalá embebedado adormeceu aos pés da palmeira e nenhum dos seus companheiros conseguiu acordá-

¹⁵⁰ Com base nas diversas versões desse Itã, usaremos aqui a que temos usado para nossas práticas pedagógicas baseadas na pedagogia negra iniciática.

¹⁵¹ Os quatro elementos também representam os pontos cardiais: norte, sul, leste e oeste; e os quatro primeiros Odus: Ejiogbe, Oyeku Meji, Iwori Meji e Odi Meji.

lo e voltaram para o Orun certos de que a missão fracassara. Exú recolheu o saco da existência e levou para Olodumare como prova do fracasso de Oxalá em criar o Aiyê, afinal era sua responsabilidade, dada por Olodumare, castigar aqueles que não cumprissem as orientações dadas por Ifá, principalmente os Ebós prescritos em sua homenagem. Exú contou ao Supremo tudo que havia acontecido, sem esquecer de enaltecer a grande perseverança de Oxalá, apesar de tudo. Olodumare comprometido com seu plano de criar o Aiyê chama Oduduwa e a incumbem de assumir a tarefa da criação da Terra. Olorun mostra a Oduduwa o lugar determinado para a criação do mundo (òrun àkàsò), lhe dando as mesmas orientações dadas a Oxalá. Oduduwa procura Orunmilá para a leitura do Oráculo de Ifá e, aprendendo com os equívocos de Oxalá, cumpre toda a prescrição dada. Um novo Odu é tirado para Oduduwa, Oyeku Meji, o segundo Odu de Ifá, a complementação de Ejiogbe, o caminho do perecimento (morte), a escuridão; é o ciclo perfeito da vida, o dia e a noite, a vida e a morte. Oduduwa cumpre com sua obrigação e entrega a Exu o ebó. Exu em retribuição ao reconhecimento de sua posição, lhe dá uma galinha, um pombo, o camaleão e a corrente, de onde retira apenas um elo que coloca no braço (o símbolo eterno de sua participação na criação do Aiyê), dizendo a ela que tudo será útil na tarefa da criação da terra. Oduduwa volta para entregar a Olodumare sua parte da oferenda recomendada por Ifá, os 200 caurís, e recebe um deles de volta com uma cabaça contendo terra e a recomendação que usasse na criação do Aiyê. Oduduwa acolhe todos aqueles que quisessem ir em sua missão, e é acompanhada por Ogun, Oxóssi e Ossaim que vão a frente, acompanhados dos Eboras (espíritos das florestas e campos). Quando chega ao abismo que revelava o local a ser criado o mundo, Oduduwa pede a Ossaim que lhe arranje uma grande cabaça, limpe-a e corte ao meio para que ali deposite os elementos do saco da existência. E assim Oduduwa, soprando os pós contidos nas pequenas sementes do apo-iwa, cria o ar, onde voa a pomba branca dada por Exu espalhando ventos e ventanias, iluminando o espaço antes dominado pela escuridão; cria as águas, onde o Igbìn dado por seu Pai Olodumare jorra cachoeiras, mares e rios; cria a lama, quando o pó preto soprado é espalhado pela galinha d'angola, lhe dada por Exu, entra em contato com a água; cria o fogo, quando sopra o pó vermelho em direção ao caos estabelecido por todos os elementos. Descendo por sua corrente Oduduwa lança a terra contida na cabaça que é espalhada pela galinha e pisada pelo camaleão, que com sua prudência e agilidade garantiu a firmeza do solo para a chegada de Oduduwa. A sua primeira pegada ficou impressa no solo (Esé Ntayé Oduduwa) e aí foi fundada Ilê Ifé (Ah ç wo ilê tó fê – terra vasta, ampla), o berço da civilização ioruba. Os Orixás foram responsáveis pela organização dos elementos. E Olorun, na sua imensa sabedoria e acolhimento, designou que seu primogênito Oxalá criasse os seres humanos, a sua imagem e semelhança. Usamos a Igbadu (Igbá-Ìwà)¹⁵², a cabaça da existência, para representar o processo da criação, o útero primordial, onde ficam contidas as sementes com os quatro elementos e suas duas partes unidas, Oduduwa e Oxalá, o equilíbrio do mundo; onde as partes não podem ser separadas jamais.

São tantos conhecimentos e sabedorias contidos nesse Itã, que mais que a fundação da cidade de Ilê Ifé¹⁵³, ele representa a magnitude do amor de Olodumare expresso em múltipla

¹⁵² Elemento ritual usado na coroação dos reis iorubanos.

¹⁵³ Segundo Félix Ayoh'omidire (2005, p. 36) Ilê Ifé também era chamada de "*Ifê oòdáyé – nibi ojùmö ti í mò-òn wá*", Cidade da criação do mundo, de onde sai o alvorecer. Este último apelido de Ile-Ifê aponta para o fato de que os yorubanos consideram Ile-Ifê, não somente como a origem da sua nação, mas também, como a origem de toda a humanidade. No entanto, havia historiadores que não hesitavam em interpretar esse apelido como uma referência que apóia a vertente histórica que atribui aos yorubanos uma origem localizada no oriente. Ou seja, que seus ancestrais teriam migrado desde o leste, desde a região da "nascença do sol". Veremos isto mais adiante. Em contrapartida, é preciso mencionar ainda aqui, que um outro apelido de Ile- Ifê, referido em outra versão do mito como Ifê oðyè lagbò (cidade dos sobreviventes), costuma ser apresentado, não somente como prova da antiguidade de Ile-Ifê, mas também como prova de sua qualidade de cidade pós-diluviano. Por sinal, o que não falta na rica

potência na criação da humanidade; a sofisticada simplicidade contida em todos os sentimentos e diversidades comportamentais que se unem na criação do mundo. A gênese da criação é um exemplo de ações que primam pelo diálogo e pela aceitação dos comportamentos diferenciados dos diversos atores divinos desse momento, como também o respeito pela hierarquia organizativa e ancestral advinda de Olodumare. A memória coletiva de Olodumare, de Orunmilá, de Exu, dos Orixás Funfun, Eboras, Irunmolês, animais, vegetais e elementos impregnaram a criação; impregnaram e sacralizaram todas as formas vivas. Se penso em minha mãe Oyá sinto o ar, bailo com os ventos e os raios; festejo sua força animal de um búfalo (animais que vivem em comunidade com hierarquia e forte presença das fêmeas), sua integridade feminina e fidelidade infinita, seu companheirismo e amor por Xangô, assim como também venero sua intempestividade, suas reações fogosas e viris. E assim é o Aiyê, hoje, sempre, reificando e revivendo nossa memória genética ancestral.

A visão irrestrita e incomensurável que Olodumare tem dos acontecimentos, aconselha a todes na divinação feita pelos Babalaôs quando consultam o Oráculo. Não há dúvida para os iorubanos, que o que está aconselhado pelos Babalaôs vem da sabedoria de Olodumare. Por isso a importância desses sacerdotes na vida das cidades da Iorubalandia.

Seguramente, a função sacerdotal poderia ser garantida ao nível dos vilarejos (ela ainda continua a sê-lo), entretanto, na justa medida que sistemas de troca se desenvolvem, ela tende a ser levada a cabo nos centros. Igualmente, a necessária redistribuição poderia ser assegurada unicamente pelos intercâmbios comerciais, porém, quando um sacerdote intermedeia os favores das potências divinas para garantir a fertilidade da terra e o bem-estar do povo, é pertinente esperar que os seus serviços sejam remunerados, diretamente, ou na forma de oferendas as essas potências e, muito amiúde, simultaneamente sob essas duas formas. Desse modo, desenvolveu-se o centro religioso, no centro do qual o templo e o palácio, os santuários e o Alafin ou o oba, começaram a desempenhar uma função de redistribuição. Sabe-se menos acerca das atividades comerciais do Oni de Ife, comparativamente ao conhecido no tocante à Oba do Benin, situação passível de explicação pelo fim da hegemonia comercial de Ife, nos séculos XV e XVI, pelos danos devidos às guerras iorubas do século XIX, bem como pela ausência de continuidade das tradições. O poder das oba do Benin exercia-se sobre a totalidade do comércio praticado pelos autônomos além dos limites da cidade: eles eram os únicos a possuir os mais preciosos artigos, escravos, peles de leopardo, pimenta, palmito, corais e a maior parte do marfim [...] (Shaw, 2010, p. 564-565).

A cidade de Ilê Ifé tem seu período mais expressivo entre os séculos X e XV, e sua arte escultural é mundialmente re-conhecida na beleza extraordinária e sagrada das cabeças de latão

mitologia yorubana são referências que testemunham a coincidência da origem da nação yorubana com os acontecimentos contados no livro bíblico do Gênesis. Cita-se até a existência de um local, chamado *èdènà*, na cidade de Ile-Ifê, nome que evoca o jardim de Éden, paraíso terrestre citado na Bíblia e associado à criação do mundo”.

de Ife. Os célebres objetos em latão e bronze de Ife e do Benin são o resultado da evolução artística, iniciada na Idade do Ferro, numa área cultural muito vasta. Essas esculturas feitas em tamanho natural, representam e refletem o encontro divino do Axé (energia vital) com o Iwa (persona) em cabeças (Ori) com marcas e símbolos rituais e religiosos.

A tradição afirma ter o Oba do Benin requisitado e recebido do oni um hábil escultor, que iniciou os artesãos do Benin na técnica da moldagem de bronzes; assim, Ife é verdadeiramente a cidade-mãe de onde vieram a religião e a arte com a qual se presta homenagem aos ancestrais. Como o culto dos antepassados era o fundamento da religião tradicional, Ife criou uma arte para perpetuar a lembrança “daqueles que velam pelos vivos” [...] (2010, p.401).

Outras esculturas e formas de arte, como as estelas, vasos e ladrilhos, são testemunhas contemporâneas da beleza e desenvolvimento humano em Ife. Como diz Ayoh’Omidire (2005, p. 35) “uso das artes plásticas, mediante a fabricação de peças artísticas como réplicas de coroas e cabeças reais em terracota, bronze, cobre e outros metais preciosos, feita por artistas paladinos para perpetuar a memória de cada reinado, da mesma forma que era feita pelas grandes dinastias do Antigo Egito”.

Figura 15: Escultura Ife



Fonte: The British Museum (2019)¹⁵⁴

Nosso esforço nessa contextualização histórica e cultural tem como objetivo que nossa travessia transatlântica (a diáspora africana), seja feita em um contínuo cosmológico e cosmogônico, considerando as ressignificações e retificações feitas a partir da matriz africana, das influências culturais trazidas de África na construção do nosso viver no Brasil pautado na ancestralidade, na produção de conhecimentos com o Sistema Filosófico de Ifá, que nos proporcione o bem viver, a alacridade, a capacidade de acolhimento da diversidade, e novas formas de resistirmos frente ao Racismo, ao genocídio do povo preto nas Américas.

¹⁵⁴ THE BRITISH MUSEUM. Ife Head Sculpture. World History Encyclopedia. 2019. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/image/10300/ife-head-sculpture/>. Acesso em: 04 set. 2020.

É praticamente uma unanimidade o reconhecimento de cientistas, arqueólogos, antropólogos e historiadores que a ocupação da região da Iorubalandia foi feita por migrações vindo da área oriental. O desafio é reconhecer de que área oriental se fala, ou seja, são as áreas exteriores a África, como Meca, China e Mesopotâmia? As próprias áreas africanas do Egito, costa oriental do continente, ou deslocamentos feitos dentro da própria área do Sahel?

Considero que as inúmeras imigrações e migrações feitas no continente, de norte a sul, de leste a oeste e vice-versa, constituíram encruzilhadas epistemológicas, cosmogônicas, cosmológicas, filosóficas, que propiciaram diversos diálogos ancestrais que confluíram para as especificidades das culturas regionais. A desertificação do Saara fez com que os povos abaixo dele desenvolvessem suas culturas originais, inspiradas por memórias coletivas ancestrais, assim como as áreas orientais também sofreram influências desses encontros. O que nos orienta aqui é o florescimento da originalidade do Sistema de Ifá iorubano, fruto do amalgama de milhares de culturas, que o torna universal na produção e comunicação da sabedoria sagrada de Olodumare. O que é relevante no nosso com-texto epistemológico e filosófico é que a memória coletiva dos iorubanos se construiu, e se re-constrói até hoje, na fusão de Itãs, orikis, oralidades seculares, o Corpus de Ifá, com “histórias autênticas”, que ultrapassam a forma como foi construído o pensamento ocidental, ou seja, o conceito de história e historiografia ocidental não possui a sabedoria adequada para re-conhecer e interpretar a função social da construção cultural do povo iorubano.

O fato é que, dentro da tradição *yorubana*, a mitologia e aquilo que a ortodoxia ocidental classificaria como “autêntica história” parecem ser muito intimamente ligadas. Como afirma um ditado *yorubano*: “*Bí òmódé kò mô itàn, á bá àròbá, àròbá baba itàn*”, ou seja, mesmo quando se desconhece a história (itàn), a mitologia (àròbá) estará sempre ao alcance. Na ótica da historiografia tradicional, essa àròbá representa, na realidade, o verdadeiro “pai” (baba), isto é, o fundamento, da própria história. O que isso que dizer é que a tradição *yorubana* leva muito a sério aquilo que a ortodoxia eurocêntrica costuma desqualificar como mera invenção mitológica. Até porque ainda é possível encontrar em Ilé-Ifè pessoas dispostas a mostrar o ponto onde *Odùduwà* teria descido, mediante a cadeia de ferro, e indicando, inclusive, o suposto paradeiro daquela corrente de ferro, que teria servido de ponte aérea para o poderoso fundador da nação, carinhosamente lembrado em Ilé-Ifè como *Oòduà Afèwònrò*²⁶¹⁵⁵. (Ayoh’Omidire, 2005, p. 45)

Se ainda não se consegue, pela ciência arqueológica e histórica “tradicional”, a determinação da data de fundação de Ilê Ifé; a expansão territorial e a influência do poder da monarquia fundada por Odudua, na criação de outras cidades iorubanas, está fartamente

¹⁵⁵ “Até hoje, um obelisco erigido dentro do palácio do rei de Ilé-Ifè mostra todos os detalhes desse episódio histórico protagonizado por Odùduwà.” (Ayoh’Omidire, 2005, p. 45)

documentada. Cidades como Oyo, Ibadan, Benim, Ekiti, Lagos, Ilesa, Osogbo, Osun, Abeokutá, Ketu, Ilorin, entre outras pertenciam ao espaço territorial intitulado Iorubo pelos europeus, que buscavam nas pasteurizações étnicas, facilitar seu acesso para desenvolver seus interesses comerciais, políticos, suas ações missionárias de conversão e os sequestros organizados de africanos para traficá-los para outros locais da África e outros continentes.

Assim foi graças aos netos de *Odùduwà* que o reino Yorùbá se expandiu ocupando a extensa região que abrange hoje vários países da África Ocidental, indo de Ilé-Ifè, na atual República da Nigéria, a Grand Popo, na atual República de Togo, de Òyò-Alààfin, no centro-oeste da Nigéria a Ketu na atual República do Benin (antigo Daomé) (Ayoh’Omidire, 2005, p. 48).

Há uma preocupação, mostrada por todes que estudam os Iorubas, em determinar se essa forçada “pasteurização territorial Iorubo” corresponderia a uma “identidade étnica” iorubana, uma matriz civilizatória dos iorubas. Como as cidades-estados iorubanas reconstroem suas histórias de fundação através de nomes de linhagens, oriquís e tradições que os ligam à cidade ancestral de Ile Ifé, ao fundador histórico e mítico Odudua, seria “natural” que tivessem tradições e aspectos comuns. A essa origem comum dos *Omo-Odùdùwá* (os decedentes de Odudua), junta-se o uso da língua yoruba¹⁵⁶, a religião tradicional africa dos Orixás e os costumes e tradições reunidos nos versos sagrados de Ifá, pois para mim não há dúvidas que em Ifá está reunida a matriz cultural iorubana. A comunidade cultural é o cimento que une esses estados, que lhes mantém pertencentes a uma ancestralidade divinizada e originada por Olodumare.

A extensão territorial onde se pratica a divinação de Ifá e oráculos correlatos (BASCON, 1991, entre outros) mostrava a importância da consulta oracular cotidiana para o conjunto da população iorubana. O ditado -“Ifá é para todos”- disseminou através de seu *Corpus Sagrado* as tradições e significações da sabedoria emanada por Ifá para amplas áreas em África e na Diáspora. Ou seja, o que quero aqui compartilhar com vocês é a crença profunda que Ifá, representando a sabedoria infinita de Olodumare, é o amalgama que nos reúne enquanto família ancestral, enquanto pertencentes a mesma origem que nos foi trazida por Odudua, e criados a

¹⁵⁶ Três grupos principais de dialetos yoruba foram identificados. Dois parecem apresentar características de maior antiguidade e, portanto, de estabelecimento anterior: o central (que compreende as áreas de Ife, Ijesha e Ekiti) e o do sudeste (que compreende as áreas de Ondo, Owo, Ikare, Ilage e Ijebu). No século XII, todos esses territórios se localizavam dentro da zona florestal. O terceiro grupo cujos dialetos eram falados pelos habitantes de Oyo, Osun, Ibadã e parte setentrional da área de Egba, formava o grupo do noroeste, associado historicamente ao Império de Oyo, e parece ser menos antigo que os outros. Essa análise é confirmada pelo mito de Ife, que situa a criação da Terra em Ile-Ife, enquanto o mito de Oyo, recolhido por Samuel Johnson, no final do século XIX, postula as origens dos Yoruba em migração vinda do leste (Ryder, 2010, p.380).

sua imagem e semelhança pela divinação de Oxalá, e que se por manter vivido e cotidianamente atualizado não se pretende a universalidade homogeneizante, e sim ancestralmente amplo e contemplador das alteridades, colocando generosamente sua sabedoria para promover o equilíbrio entre as mais diversas formas de construções coletivas com bases nas matrizes africanas.

[...] E mesmo sabendo que dentro da África, podemos não reivindicar com segurança um "prato" continental uniforme de homogeneidade cultural como o resto do mundo, a maioria dos pesquisadores concorda, no entanto, que há um fio de linha "ininterrupto" de relativa homogeneidade cultural dentro da África pátria e seus estoques na Diáspora em todo o mundo (Louis Gates, Jr. 1988). Assim, podemos falar de um 'Universo Africano do Conhecimento', e a partir disso podemos destilar uma poética de uma epistemologia africana que poderia estar engajada a serviço de pesquisas, leituras, análises e interpretações do mundo africano – arqueologia, história, literatura, cultura, sociologia, filosofia, gênero, etc. Talvez, um dos maiores códigos culturais universais africanos e fonte de epistemologia deriva do corpus literário e divinatório de Ifa, o que soaria contraditório para atribuir como propriedade exclusiva de qualquer monocultura dentro da África. Embora existam evidências históricas e contemporâneas de que o Ifa se origina das grandes tradições do iorubá da África Ocidental, o processo ritual de divinação, método e aplicação, são encontrados de formas compostas em diferentes medidas em toda a África e na Diáspora (Fashina, 2009, p. 8).

Assim, quando os portugueses chegam a Costa “dos escravos”, ao Golfo da Guiné, no final do século XV, as cidades de Benin e Oyó eram as mais importantes, mas todas reconheciam Ilê Ifé como sua origem.

O Oyo não só se tornou o mais importante dos reinos ioruba, como também apresentou características particulares. Algumas dentre elas estão ligadas à proximidade geográfica do Nupe e do Borgu. Por exemplo, para a organização militar e social, o Estado apoiava-se mais nos funcionários de origem servil, o que não era comum nos outros Estados ioruba. No campo das forças armadas, a supremacia do Oyo devia-se, provavelmente, ao emprego de cavaleiros e arqueiros, inspirados pelos contatos muito precoces com o comércio trans-saariano e com os Estados do Norte, mais ou menos contemporâneos ao avanço de Songhai, no século XIV. O Oyo pôde, sem dúvida, conseguir cavalos, potassa (kanun), sal em pedra (obuotoyo), dentre outros produtos do Norte, exportando nozes-de-cola, manteiga de karité e outros produtos extraídos das palmeiras. Tais contatos exteriores, da mesma forma que o fato de estar situado na savana, lhes permitiram modificar os conceitos partilhados com os outros reinos iorubas. Por exemplo, a instauração do Xangô (ou culto ao trovão), no seio do sistema religioso, é uma inovação que lhes é própria (Alagoa, 2010, p. 528).

Os estrangeiros (europeus e mulçumanos na sua maioria) que escrevem sobre esse território sempre se referem a Ifá, Fá, aos seus sacerdotes (Babalaôs) que além de ocuparem altos cargos como conselheiros dos Oni e Obá, eram também dos conselhos de anciãos e bibliotecas vivas que armazenavam as tradições culturais iorubas.

Um exame minucioso dos temas dos poemas de adivinhação de Ifa revela que eles representam a visão tradicional do mundo yorubá. O corpus literário ifa é, portanto, a loja-casa da cultura yorubá dentro da qual a compreensão de suas experiências históricas e compreensão de seu ambiente pode ser sempre encontrada. Mesmo até hoje, Ifa é reconhecido pelos iorubás como um repositório para seu corpo tradicional de conhecimento abraçando a história, a filosofia, a medicina e o folclore (Abimbola, 1975, p. 32)

O cotidiano dos povos iorubas, como falamos anteriormente, do indivíduo mais modesto financeiramente aos Obá e Oni, se configurava a partir dos conselhos dos Babalaôs, os Pais da palavra divinizada de Olodumare feita “verbo” por Orunmila e Exu; assim, do nascimento a morte, em todos os momentos importantes e significativos da existência, os iorubanos vivem sob os signos de Ifá. Essa tradição viva, que não se inscreve no tradicionalismo de repetição de conteúdos ditos “autênticos”, foi transladada para as Américas na travessia transatlântica de milhares de africanos, que comumente chamamos de diáspora africana.

[...] a tradição inscrita na ancestralidade representa um momento de autonomia grupal enquanto memória continuada e vigilante de um conjunto de regras e de personagens historicamente afinados com uma maneira particular de ordenamento do real esse conjunto perfaz uma constelação de valores coletivos (fins compartilhados, bem holísticos, comunalismo etc.) historicamente apresentada como um pensamento sócio ético que reflete as estruturas comunitárias das sociedades africanas tradicionais (Sodré, 2017, P. 112)

Os mais de dez séculos de estabelecimento e expansão das populações que tem sua origem na cidade de Ilê Ifé, chamados iorubas, resultaram num complexo cultural monoteísta, com um panteão de deidades (orixás e vodunces), culto aos ancestrais, sistema filosófico que reúne em capítulos sua cultura e sabedoria (Ifá, Fá) e a utilização coletiva da língua yorubá. Esse território hoje coberto por pelo menos quatro países africanos (Nigéria, Benin, Togo, Gana) exprimia sua diversidade em estados com autonomia política e complexa hierarquia governamental, com sistemas tributários diversificados de acordo com suas distintas atividades econômicas.

Apesar dos vários subgrupos iorubás compartilharem uma mesma língua e padrões culturais em comum, eles nunca, pelo menos até um período recente, formaram uma unidade política, quase sempre se dividindo em numerosos reinos independentes. É certo também que o uso do nome ‘Iorubá’, para se referir ao conjunto do grupo, desenvolveu-se recentemente, em um período que não antecede em muito ao século XIX. Originalmente, o nome servia apenas como referência a um reino iorubá, o de Oyo. Em tempos mais remotos os próprios povos que falavam o iorubá não utilizavam esse nome para se chamar uns aos outros. Eles, contudo, acreditavam em uma origem em comum, vindo da cidade iorubá de Ile Ife. (LAW, 1973, p. 208)

As relações comerciais estabelecidas com os portugueses, a partir do século XV, e as disputas internas na acomodação de suas expansões, fez com que essa região movimentasse o

tráfico de africanos escravizados para as Américas, principalmente na segunda metade do século XVIII e no século XIX.

Evidentemente, o tráfico negreiro constituiu o centro da atividade europeia do século XVI ao XVIII. A região aqui estudada constituiu, então, um dos principais mercados de escravos da costa da África Ocidental. Certos Estados, como o reino do Daomé, deveram grande parte de sua formação e de seu crescimento a este comércio. O desenvolvimento dos outros Estados, do delta do Níger aos Camarões, foi influenciado pelos benefícios daí retirados. Outras comunidades, notadamente as que estavam organizadas sob formas que não aquelas do Estado, foram as primeiras vítimas e constituíram reservas de escravos. De uma forma ou de outra, cada comunidade era marcada pelos tumultos, pelo despovoamento e pelas mudanças resultantes do tráfico negreiro (Alagoa, 2010, p.521)

O tráfico e a apreensão dos africanos para serem escravizados se desenvolveu de acordo com a consolidação da colonização europeia nas Américas. Quanto mais cresciam as *Plantations*, o latifúndio agrícola, mais as rotas em busca de africanos interiorizavam-se na África. Das áreas litorâneas e dos arquipélagos da Madeira, do Açores e do Cabo Verde, os portugueses avançaram sobre a África Ocidental, principalmente Costa do ouro, Benim, e Iorubo, assim como as áreas do Congo e Angola.

Ao longo do século XVIII, o fornecimento de mão de obra negra às Antilhas britânicas e francesas crescera consideravelmente, assim como em Cuba. Estes números testemunham uma mudança radical de atitude, ainda que progressiva, dos Europeus para com a África. Aos olhos deles, este continente deixou de ser uma rica fonte de ouro para tornar-se, antes de tudo, um reservatório de mão de obra, sem o qual seria pura e simplesmente impossível a criação e a exploração de numerosos e grandes domínios europeus na América. Sensível desde a metade do século XVII, esta evolução tornou-se totalmente evidente por volta de 1700. O rápido desenvolvimento das plantações de cana-de-açúcar foi a causa principal deste enorme aumento da demanda por mão de obra negra. O processo, iniciado desde o século XV na Ilha de Madeira, nas Canárias, nas ilhas de Cabo-Verde e, mais particularmente, em São Tomé, ao longo da segunda metade do século XVI, atingiu o Brasil, adquirindo grandes proporções na região do Nordeste (Malowist, 2010, p.17).

A introdução dos armamentos de fogo como moeda de troca dos europeus com os africanos desequilibrava as disputas internas do continente que passava pelo avanço islâmico em direção as áreas da savana via Sahel, a expansão das cidades iorubanas, assim como do Daomé.

[...] Por outro lado, o padrão de consumo nativo era especialmente importante, já que a venda de escravos permitia aos africanos o acesso à manufaturados europeus e americanos, em particular a pólvora e armas de fogo, além de cavalos, meios de guerra por excelência. (Pereira, 1952:89ss; Martin, 1948:3). [...] De qualquer modo o fornecimento de armas era a condição *sine qua non* para que as elites nativas permitissem o estabelecimento de comerciantes europeus e americanos em muitos dos

portos e cidades africanas. (Davidson, 1961:5; Richards, 1980 e Smith, 1976) [...] (Florentino, 1997, p. 86)

A triangulação transatlântica entre África, Europa e Américas transportou mais que mercadorias, transportou seres humanos que nas suas relações pessoais, colonialistas e violentas, interagiram em seus territórios de origem, assim como nos territórios que passaram a ocupar, sendo “senhores” ou “escravos” (entre aspas porque esse conceito tem variações múltiplas de onde se olha). Ninguém fica incólume após o encontro, sempre se leva e se deixa algo ao outro. A Diáspora Negra afetou profundamente esses três continentes que hoje são resultado desse encontro. A resistência negra nas Américas e na Europa a escravização dos corpos africanos se fez na perpetuação das suas memórias ancestrais que hoje reverberam nas nossas matrizes africanas.

Nas tradições religiosas de todo o mundo, as estradas são uma metáfora do progresso e do reencontro. A abertura e fechamento de estradas é de fato uma das metáforas centrais na linguagem e nos rituais do vodu haitiano e das religiões iorubás-atlânticas, que incluem não apenas a religião iorubá da África Ocidental, mas também o candomblé brasileiro e a santeria/regla de ocha cubana. Ainda mais central nessas tradições afro-atlânticas é a imagem da encruzilhada. Mas rios, oceanos e relâmpagos, que também preenchem a lacuna entre mundos, sugerem uma concepção abrangente de personalidade e sociedade: pessoas e políticas são normalmente a encruzilhada e o local de negociação entre forças heterogêneas, muitas delas originadas em lugares distantes (Matory, 2017).

Todo o processo de avanço da escravização de africanos por portugueses, espanhóis e os outros europeus ocidentais imprimiu novas contingências ao ato milenar da opressão do escravismo em África^{vii}. O que aconteceu a partir do século XV na África foi a desterritorialização; desumanização (retirada da cidadania e transformação do ser humano em mercadoria); militarização dos reinos africanos pelos europeus com o aumento da violência e das mortes pela ampliação vertiginosa, até o século XIX, no sequestro e comercialização dos africanos, principalmente para as Américas.

[...] a costa da África Ocidental e da África Oriental permaneceria por muito tempo sob dominação econômica e política de Portugal, que exercia também uma certa influência cultural sobre seus parceiros comerciais africanos. Durante todo o século XV e no início do século XVI, os portugueses conseguiram estabelecer numerosas feitorias na costa ocidental, e fazer com que a população do litoral e seus chefes participassem do comércio com os europeus. A partir de 1481-1482, a fortaleza de Elmina tornou-se a feitoria mais importante da Costa do Ouro. Outras feitorias ampliaram-se, igualmente, pela região, como em Axim, Shema e Acra. Ao estabelecerem novas feitorias, os portugueses esforçavam-se para obter a autorização dos chefes autóctones e para comprar, de diversas formas, a benevolência deles. (Malowist, 2010, p. 3)

E ainda

Os portugueses, que penetravam cada vez mais profundamente nas regiões do sudeste da África Ocidental, aplicaram, com sucesso, as práticas comerciais utilizadas na Senegâmbia. Compreendendo o caráter indispensável da cooperação dos chefes e dos mercadores locais, dedicaram-se a interessá-los ao trato de escravos. Os portugueses não ignoravam que isto pudesse resultar em uma intensificação dos conflitos entre os diversos povos e Estados africanos, os prisioneiros de guerra tornando-se o principal objeto deste comércio, mas eles deixaram muito cedo de se opor às objeções morais, pois, como muitos outros na Europa, eles acreditavam que o tráfico abria aos negros o caminho para a salvação: não sendo cristãos, os negros haveriam de ser condenados por toda a eternidade se eles ficassem em seus países (Malowist, 2010, p. 8).

A região da Iorubalandia, nosso interesse pela pertença a Ifá, foi alvo do comércio escravagista português, assim como as regiões do Congo/Angola, pasteurizadamente¹⁵⁷ chamadas de Bantu. Os Bantu foram trazidos primeiro e em maior número que os iorubas, e esse encontro também proporcionou trocas e novas incorporações culturais nas suas existências com essas sabedorias ancestrais construindo pertencimentos múltiplos no Brasil. Além desses, inúmeros outros povos, que também conviveram e se amalgamaram, foram trazidos pelo tráfico negreiro. Autores clássicos como Luiz Vianna Filho, Roger Bastide, Arthur Ramos, Pierre Verger, Alberto da Costa e Silva, Nina Rodrigues, Juana Elbein dos Santos, entre muitos outros, escreveram sobre as regiões e povos trazidos ao Brasil.

1. As civilizações sudanesas representadas especialmente pelos ioruba (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc) pelos daomeanos do grupo gêge (ewe, fon) e pelo grupo fanti-ashanti chamado na época colonial mina, enfim pelos grupos menores dos krumans, agni, zema, timini;
2. As civilizações islamizadas representadas sobretudo pelos peuhis, pelos mandingas, pelos haussa e em menor número pelos tapa, bornu, gurunsi;
3. As civilizações bantos do grupo angola-congolês representadas pelos abundas de Angola (cassangues, bangalas, imbangalas dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaira, os benguela dos quais Martius cita numerosas tribos escravizadas no Brasil;
4. Por fim as civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos) (Bastide, 1989, p. 67).

O termo ioruba foi utilizado de diversas formas por diversos autores. Segundo Ayoh'Omidire (2005, p. 56) o termo inicialmente designava os grupos que falavam o dialeto iorubano de Òyó e depois o conjunto de povos que reivindicou a ancestralidade comum de

¹⁵⁷ Como já falamos anteriormente, os europeus nomeavam territórios imensos com uma só designação, para facilitar sua dominação simbólica inclusive, sendo que aí habitavam povos das mais diferentes etnias.

Odudua, “[...] historicamente, ao fato de terem sido oriundos desse grupo os primeiros missionários que fizeram a transição da língua *yorubana* para a escrita, usando seu próprio dialeto para catequizar no idioma (A. B. Ellis, 1894; Samuel Johnson, 1921).”

Os iorubas, também chamados Nagô¹⁵⁸ ou Ketu¹⁵⁹, foram o último grupo a se estabelecer no Brasil (final do século XVIII e primeira metade do XIX) e o fizeram, na sua maior parte, na Bahia e no Rio de Janeiro, nos núcleos urbanos principalmente.

Todos esses diversos grupos provenientes do sul e do centro do Daomé e do sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yorubaland*, são conhecidos no Brasil sobre o nome genérico de *Nagô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originam. Os *Kétu*, *Sabe*, *Òyó*, *Ègbá*, *Ègbado*, *Ijesa*, *Ijebu* importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E sobretudo trouxeram para o Brasil sua religião (Santos, 2012, p. 28).

As disputas entre os governantes iorubas, assim como a expansão do Daomé sobre o território iorubano, proveram o tráfico negreiro do século XIX de milhares de “prisioneiros de guerra” que foram trazidos para o Brasil escravizados.

Guerra não faltava na terra dos iorubás, de norte a sul, no tempo em que Domingos foi feito cativo na África. Entre o final dos anos 1810 e 1850, embarcaram em Lagos milhares de vítimas de sucessivos conflitos no interior, ligados ao declínio e colapso do império de Oió e às disputas entre as diversas cidades-estado pela hegemonia política em território iorubá. Os irmãos Richard e John Lander, que visitaram a região no início da década de 1830, testemunharam, sob o ângulo da elite política, a mortandade provocada pelos conflitos: “é deveras estranho que os principais governantes de quase todas as cidades pelas quais passamos desde que deixamos Badagri, e que estavam vivos e bem no meu retorno para o litoral três anos atrás, foram mortos na guerra, ou morreram de causas naturais”. David Eltis calcula que, entre 1801 e 1825, cerca de 114.200 cativos, quase 100% dos quais prisioneiros de guerra iorubás, passaram por Lagos, de um total de 236.600 embarcados nos portos do golfo do Benim para diversos pontos das Américas. Nesse mesmo período, o número de falantes de iorubá exportados especificamente para a Bahia dos diversos portos da região ficou em torno de 175.200. Domingos e seus pais faziam parte desses números impressionantes. Com eles e outros milhares de patrícios, também veio a religião dos orixás, as divindades típicas dos iorubás, cujo culto se tornaria hegemônico na Bahia com o avançar do século XIX (Reis, 2006, p. 248-249).

¹⁵⁸ Os Yorubá do Daomé, de onde provém a maior parte dos Nagô brasileiros, estão constituídos de populações que se consideram descendentes de Ifê, irmanados por um mesmo mito genético. São conhecidos com o nome genérico de *Nagô*, *Nagónu* ou *Anagónu*, pessoa ou povo *ànàgô*, nome constituído de *Ànàgô* + *nu*, sufixo que, em Fon, significa ‘pessoa’. Por extensão, chamam-se *Ànàgónu*, no Daomé, todos os iniciados e os sacerdotes praticantes da religião que cultua as entidades sobrenaturais de origem Nagô (Santos, 2012, p. 29).

¹⁵⁹ Os Ketu, pertencentes a grande designação ioruba e habitantes da cidade-estado Ketu, foram os principais atingidos pela expansão do Daomé, os daomeanos de Abomey, sobre os territórios iorubanos. Embarcados nos portos de Huida (Ajuda) e Cotonu, esse contingente marcou a herança afro-baiana com grande fidelidade a sua cultura de origem. Foram tão proeminentes que muitas vezes a designação Ketu é utilizada como sinônimo de iorubas/nagô.

Ifá é vivo na Iorubalândia, relatam diversos autores estrangeiros que escreveram sobre a Costa dos Escravos e a Costa da Mina, como William W. Clarke, Thomas Bowen e E. Bolaji Idowu, citados por Reis (2006).

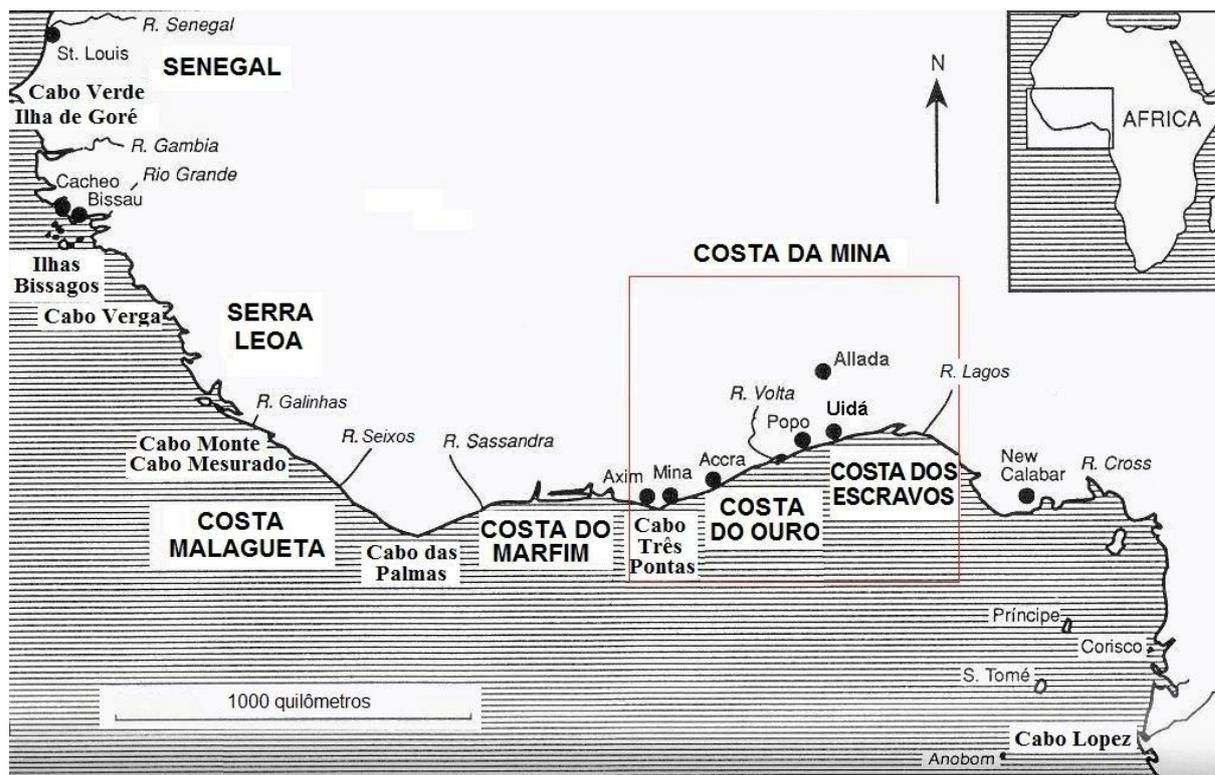
Não havia limites para o que Ifá vê e patrocina, conforme observou E. Bolaji Idowu, um estudioso da religião iorubá: É absolutamente impossível para um iorubá cuja alma continue presa a sua crença tradicional fazer absolutamente qualquer coisa sem consultar o oráculo de Ifá. Tem sido sempre, através da história dos iorubás, uma atitude sine qua non diante da vida. Antes do noivado, antes do casamento, antes do nascimento do filho, no nascimento do filho, nos sucessivos estágios da vida de um homem, antes da indicação de um rei, antes da feitura de um chefe, antes da indicação de qualquer pessoa para um cargo, antes que uma viagem seja feita, em tempos de crise, em tempos de doença, em todo e qualquer tempo, Ifá é consultado como guia e garantia (p. 259).

A tradição citadina dos iorubanos tende a explicar sua concentração nas Vilas e capitais brasileiras, como Salvador e Rio de Janeiro, como destacam alguns autores. Isso não quer dizer que não estiveram presentes nas *plantations* açucareiras e cafeeiras.

Já o caráter urbano dos iorubás chamou a atenção de diversos observadores e cronistas dos séculos XVI ao XIII, assim como dos pesquisadores do século XX. Como sabemos, essa é uma das características mais marcantes de quase toda região da África Ocidental. Mesmo existindo uma forte vida rural, os centros urbanos, tanto nos Estados sudaneses, como na região litorânea do Golfo da Guiné ou da confluência dos rios Níger e Benue, são presenças marcantes. Talvez a construção dessas cidades iorubás, concentrando-se mais nas regiões florestais e menos nas savanas tenha sido um dos motivos de grande admiração encontrada nos citados relatos. De acordo com Basil Davidson (1981:126), “ainda hoje não existe nada mais surpreendente na terra dos iorubás do que o tamanho e vigor destas cidades na floresta” (Oliva, 2005, p. 154).

A Costa da Mina designava o litoral da África Ocidental que se estendia a leste do Castelo de São Jorge da Mina, na atual Gana, incluindo as antigas Costa do Ouro e Costa dos Escravos. A Costa do Ouro se estendia do Cabo Três Pontas até o Rio Volta, e a Costa dos Escravos, do Rio Volta até o Rio Lagos, ou seja, o território iorubano.

Figura 16: Mapa da Costa da Guiné no século XVII



Fonte: Hair (1992)¹⁶⁰

Achei importante destacar tal fato porque em muitos lugares do Brasil a utilização da designação “*negro mina*” foi muito utilizada, e algumas vezes sem fazer uma relação mais consistente com a tradição ioruba. No caso da região sudeste, tomando como referência o Rio de Janeiro e o Espírito Santo, a designação *mina* predominou sobre as designações *nagô/ketu*.

[...]ao longo do tempo, houve uma variação de predominâncias linguísticas, étnicas, e que o que todos tinham em comum era a procedência da Costa da Mina. Assim sendo, cada um desses indivíduos pertenceu no passado a um grupo étnico, alguns deles podiam estar novamente reunidos na cidade do Rio de Janeiro, mas o que tinham como perspectiva era a organização de grupos identitários baseados num passado étnico; num multilinguismo a que já estavam habituados em seus territórios ancestrais; e, por fim, na possibilidade de constituir uma nova identidade calcada na procedência comum (Costa da Mina) que lhes foi atribuída pela situação de escravização. Mas, em meio a essa designação genérica, muitas particularidades foram preservadas e são fundamentais para uma adequada compreensão do modo como esses africanos se organizaram na cidade do Rio de Janeiro, tirando proveito de uma identidade comum alargada que veio a ser conhecida como “*mina*”. Ao longo do século XVIII, a documentação indica uma predominância de escravos egressos das áreas de línguas pertencentes ao tronco gbe (fon, ewe, mahi, entre outras). Já no século XIX, cresce progressivamente a presença de escravos vindos das áreas de predominância da língua ioruba. O que acontece nesse processo de substituição é que, quando esses novos escravos de língua iorubá começaram a chegar em maior número à cidade, especialmente a partir da década de 1830, adotaram a terminologia *mina* já existente para os demais africanos da costa ocidental, não reivindicando, pelo menos de modo exclusivo, a identidade *nagô*, como aconteceu na cidade de Salvador, onde os africanos da Costa da Mina até então igualmente do tronco gbe

¹⁶⁰ HAIR, Paul. **Barbot on Guinea: the writings of Jean Barbot on West Africa: 1678-1712**. Abingdon: Routledge, 1992. v. II. Disponível em: <http://costadamina.ufba.br/index.php?/conteudo/exibir/11>. Acesso em: 10 fev. 2022.

eram majoritários. De todo modo, as primeiras investigações sobre os escravos mina no Rio de Janeiro seguiram na contramão dos estudos sobre a escravidão e o comércio de escravos na cidade do Rio de Janeiro onde, ao longo de toda a vigência do sistema escravista, predominaram os escravos vindos da costa centro ocidental (angolas, benguelas, cabindas e congos). Nos últimos anos, até mesmo de modo desproporcional do ponto de vista demográfico, cresceu o interesse pelos minas e a historiografia da cidade hoje carece de trabalhos sobre os escravos africanos que compuseram a grande maioria da população cativa urbana vindas de outras partes da África, especialmente da costa centro ocidental (Farias; Soares, 2017, p.49).

As reflexões sobre os estudos da presença dos iorubanos em Salvador e no Rio de Janeiro são caras para mim, pois essas cidades reúnem, desde o século XIX, importantes territórios de matriz africana onde se vive a cultura ioruba, a filosofia de Ifá. A pesquisa foi por mim delimitada nesses dois estados brasileiros, por questões de acesso a informação oral de sacerdotes, locomoção e viabilidade financeira da mesma.

Vejam que estou tentando “delimitar” minha fala a partir do Candomblé ketu, nagô, jeje-nagô e do culto de Ifá, por considerar que essas vivências estão ligadas intestivamente aos ensinamentos de Ifá. Esta pretensão metodológica não me exime de saber que a grande amálgama entre os africanos trazidos para o Brasil fez com que tivéssemos e ainda temos, cada vez mais, o diálogo transcultural das diversas matrizes africanas. A sabedoria de Ifá hoje transita entre as diversas matrizes africanas e as diversas ramas do culto de Ifá.

Os diversos e pioneiros estudos sobre o Candomblé no Brasil localizam seu desenvolvimento inicial na cidade de Salvador/BA, com escritores e acadêmicos, como Pierre Verger, Mestre Didi (Descoredes M. Dos Santos), Martiniano Eliseu do Bonfim, Artur Ramos, Juana Elbein dos Santos, Vivaldo da Costa, Júlio Braga, Edison Carneiro, entre tantos outros, que produziram farto material sobre a Nação Ketu e suas tradições existenciais. Muitas vezes esses estudos foram tomados como “universalistas”, ou seja como se contemplasse toda a rica gama das matrizes africanas no Brasil, o que originou o termo “ Superioridade Nagô”, “Pureza Nagô”, como se os iorubanos fossem “régua e compasso” (bem ocidental) para todas as outras vivências reificadas e ressignificadas a partir de nossa ancestralidade africana. A priorização da matriz iorubana, a invocação da “Pureza Nagô” nesses estudos recebeu amplas, diversas e muitas vezes contrapostas explicações e contestações. Autores, com obras referenciais como J. Lorand Matory, Beatriz Góis Dantas, Luiz Nicolau Parés, Stefania Capone, Paul Gilroy, Alejandro Frigerio, entre muitos outros, podem ser consultados para leituras sobre essa questão que continua atualíssima e desperta muitas paixões.

Um dos nossos objetivos é que nosso estudo não seja tomado como verdade absoluta, como “universo da sabedoria africana”, isso seria exterminar Ifá naquilo que lhe é mais próprio, o acolhimento, o convívio, o diálogo e a interação com a diversidade humana. O Sistema

Filosófico de Ifá deve ser compreendido como mais uma vertente da sabedoria africana que pode nos auxiliar na resistência cotidiana a exclusão e genocídio simbólico e físico do povo negro no Brasil.

A presença da Filosofia de Ifá sempre esteve presente no Candomblé brasileiro desde sua chegada aqui. Milhares dos Itãs e Eṣe de Ifá fazem parte da narrativa cotidiana dos terreiros brasileiros, assim como da nossa tradição oracular com os búzios. É sobre isso que falaremos no próximo capítulo, marcando em alto-relevo a presença indelével de Ifá, Orunmilá, Exú, e os ensinamentos e sabedoria yorubana nas nossas matrizes africanas no Brasil.

6 IFÁ, CULTO DE IFÁ, BABALAÔS E AS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL

Ifa também diz que um viajante irá e retornará em segurança. Pode haver atrasos, mas certamente o retorno será seguro.

Odu IKÁ MEJI.

As visões de Semíramis com uma grande massa de água salgada que banhava uma terra onde Ifá, depois de toda sua caminhada e enriquecimento trazido pelas diversas civilizações por onde passou, se constituiria como base cultural e filosófica de todo um povo, se personificou nas (re) construções da vida africana na Diáspora Negra. Diversos séculos de caminhadas realizadas por homens e mulheres que tinham a divinação oracular como seu modo de vida, encruzilhou existências pelos desertos e pelas savanas africanas desaguando nas costas atlânticas africanas, especialmente na costa da Mina, no golfo do Benin.

Vê-se, então, que diversos povos oeste-africanos podem eventualmente ter trazido para as Américas práticas dessa modalidade de geomancia, e as interpretado, nas terras de seu exílio forçado, sobretudo em Cuba e Brasil. Mas os traços que aqui permaneceram mais nítidos são, sem dúvida, os que ainda hoje se identificam entre os iorubas da Nigéria, conjunto de povos que, de um modo geral e muitas vezes independente da filiação religiosa, não tomam nenhuma decisão importante nem celebram nenhum evento marcante sem consultar Ifá (Lopes, 2020, p.100)

Não há contato, relação, diálogo que não provoque mudanças, assimilações, entrecruzamentos de conhecimento e saberes. A violência do sequestro e escravização dos africanos não aniquilou seus saberes ancestrais, não os quebrantou a ponto de esquecerem suas matrizes civilizatórias. O Brasil é um exemplo de como as (sobre) vivências africanas permitiram que os povos aqui trazidos criassem territórios de resistência, de reificação de suas ancestralidades; que novas milenares formas de existir se entrelaçassem para proporcionar a força necessária para a (re) existência do povo negro.

É com essa epistemologia Ifá que foi tema de meu Pós-doutorado que quero encerrar provisoriamente este artigo, pois se a escravização negra se constituiu como um dos maiores crimes da humanidade amplificado pelo tráfico negreiro e pela destruição de famílias inteiras, as diversas Áfricas também ao revés, como o corpo dissimulado da capoeira, mesmo ante essa tentativa extrema de subalternização, colonizou no sentido de cultivar todos os territórios onde xs africanxs pisaram, produzindo saberes tão sofisticados que nossos olhos ainda hoje não exploraram, não perceberam. Neste sentido, toda a pulsão de morte dos tumbeiros e senzalas não obliterou a produção gnosiológica e atestam o que diz um dos Ese-Ifá de Òdí Méjì que inicia e que fecha este texto: “a morte e a sorte passam pela mesma Porta” (Santos, 2018, p. 170).

É bom também sempre lembrar, que o Atlântico foi caminho de ir e vir de africanas e brasileiras que mantiveram a ligação transatlântica com o ventre de Yemonja, fecunda.

Se a supressão do tráfico negreiro impedia a renovação de africanos, entretanto não fez cessar inteiramente as relações entre o Brasil e a África. O candomblé de Engenho Velho foi fundado, segundo É. Carneiro, por Iyá Nassô, mas o que ele não diz, e que para nós é importante, é que Iyá Nassô, se possuía alguma relação com a Bahia, já que sua mãe aí fora escrava antes de retornar para a África e aí exercer o sacerdócio, nasceu na Nigéria e veio para Bahia, livre, acompanhada por um wassa¹⁶¹ (que é um título sacerdotal), a fim de fundar um candomblé, justamente o de Engenho Velho. Sua filha espiritual, vinda também da África livremente, Marcelina, partiu mais tarde para seu país, sem dúvida para aperfeiçoar seus conhecimentos, iniciar-se mais profundamente nos segredos do culto, e regressou depois de sete anos (que é o número sagrado dos iorubas) para substituir Iyá Nassô no instante de sua morte, como Suprema sacerdotisa de Engenho Velho. O desaparecimento do regime de escravidão não ocasionou o fim desse vaivém entre os dois continentes. Um comércio bastante próspero de nozes de cola, de Conchas, de sabão preto para o ritual e outros objetos de culto continuam até hoje¹⁶², se bem que haja diminuído de intensidade depois do término da primeira guerra mundial. Martiniano de Bomfim foi a Lagos para e aprender a arte da adivinhação antes de se tornar o babalaô mais famoso da Bahia, e empregou toda a sua autoridade, que era grande, para impedir a degeneração dos cultos africanos e mesmo para reformar o candomblé de Opo Afonjá para dar-lhe certas instituições que não existiam no Brasil mas que vira ou acreditava haver visto na África. [...] (Bastide, 1989, p. 232- 233)

Os Candomblés brasileiros são territórios dessas (re) existências, assim como o Culto de Ifá, e diversos estudos mostram as peculiaridades das Matrizes africanas em território nacional. Para nossos estudos algumas questões se tornaram constantes assim como os ventos de Oyá e são elas que nos conduzem aqui a essa “porta” por onde entra a morte, a sorte, a sabedoria de Ifá.

Abrindo as reflexões, buscando a benção no Padê de Exu, existe uma crença geral que os Babalaôs, originariamente os Guardiões do Segredo em terras africanas, e praticantes da divinação no Brasil, praticamente desapareceram em terras brasileiras por décadas (início do século XX). Por que dessa afirmação? Podemos afirmar isso, ou ainda estamos iniciando os estudos sobre a atuação dos Babalaôs no Brasil? Verger (2012), Bastides (1989) que se tornaram fonte primária para os estudos das Religiões de Matrizes Africanas no Brasil, corroboraram com a ideia do “desaparecimento” dos Babalaôs, assim como Prandi (2005, p.

¹⁶¹ Vários textos retomam essa passagem e suas peculiaridades e incongruências (ver CAPONE, 2009, P. 269 E 270); para nós o importante é que esse Wassa é identificado como Rodolfo Martins de Andrade (Bamboxê), um dos Babalaôs mais importantes do século XIX.

¹⁶² Lembrar que essa obra foi redigida nos anos 1950 e publicada em 1960. (N. da E.)

41) “não há mais babalaôs no Brasil, mas os pais e mães-de-santo operam as antigas técnicas oraculares”¹⁶³.

No Brasil quase já não existem *babalawo* que saibam servir-se do Opelê Ifá. Um dos únicos que atuam na Bahia¹⁶⁴, de temperamento extremamente reservado, não soube, entretanto, manter a autoridade e o prestígio que cercavam os *babalawo* da geração anterior, sendo que o último deles morreu a uns 10 anos. Ele foi realizar seu aprendizado na Nigéria, mas não formou discípulos (Verger, 2012, p. 582).

[...] Na hierarquia sacerdotal, os verdadeiros babalaôs que estavam encarregados da adivinhação com o colar de ifá e que eram ajudados em seus encargos por uma ou por várias de suas mulheres, chamadas *apetebis*, desapareceram do Recife e são hoje em dia substituído nesta função por sacerdotes ou sacerdotisas comuns; o movimento neste sentido começou também na Bahia mas ainda existem babalaôs ao lados de *babalorixás*. [...] (Bastide, 1989, p. 267).

Lopes (2020) também falando sobre a presença de Babalaôs no Brasil considera que

No século 19, a dominação britânica na Nigéria, a alemã no Togo, e a francesa no antigo Daomé, depois do verdadeiro genocídio motivado pelo tráfico negreiro, certamente confundiram e enfraqueceram a percepção e o domínio dos africanos sobre os fundamentos da Religião Tradicional. Assim, nas Américas, apesar dos esforços de alguns grupos de libertos em se manterem coesos e até mesmo enviar filhos a África em busca de aprimoramento religioso, muito se perdeu, ao ponto de, na primeira metade do século 20, a tradição de Ifá ter quase desaparecido no Brasil, mantendo-se apenas como uma espécie de linha auxiliar e subterrânea do culto aos orixás [...] (p. 101).

Sabemos que muitos desses Babalaôs vieram para o Brasil como escravizados, muitos se libertaram e eram presentes nas fundações, escolhas de novos dirigentes e aconselhamentos dos Candomblés e de suas autoridades. *Ialorixás* e *Babalorixás* comumente recorriam, e recorrem até hoje, aos Babalaôs quando tinham decisões importantes a tomar, devido ao alcance e profundidade das leituras divinatórias feitas com o Oráculo de Ifá. Lima (2010) em um trabalho sobre os *Afoxés* baianos apresentado em 1959, no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros na UFBA, reforça as falas de seus antecessores, apesar de reconhecer o papel excepcional dos Babalaôs junto aos *afoxés/candomblés*.

Esse elemento importantíssimo na hierarquia religiosa dos *candomblés* está figurando no *Afoxé* - um babalaô. A função de pai de Santo, *babalorixá*, é diversa da função de babalaô, o pai do segredo, que é propriamente um sacerdote de ifá - Deus da adivinhação. A rigor, só o babalaô pode investigar, com suas práticas mágicas, o destino das pessoas. Antigamente, as casas de *candomblé* consultavam os renomados babalaôs nos casos complexos. Diz Edson Carneiro: “os babalaôs eram, assim, um elemento de importância excepcional, eram guias espirituais, uma última instância, a

¹⁶³ Falamos no capítulo 3 sobre a diferença dos oráculos de Ifá, utilizados pelos Babalaôs, e o Jogo de Búzios, utilizados por *Babalorixás* e *Ialorixás*. Os oráculos se completam, concorrem para uma leitura ampla e de muita sabedoria.

¹⁶⁴ Verger (2012) se referia a Martiniano Eliseu do Bomfim o qual falaremos mais a frente.

derradeira palavra em qualquer assunto difícil, que exige, se não só conhecimentos especiais, como um contato mais íntimo com as potências ocultas da natureza.” (Carneiro, op. cit., pg. 163). Ainda existem na Bahia seguramente duas pessoas que conhecem o uso do Opelê Ifá, o instrumento de adivinhação do babalaô, que consta de uma corrente a que são presas 16 sementes de certa palmeira ou de mangueiras. Faz-se adivinhação lançando a corrente numa bandeja de madeira e interpretando a posição das sementes tivemos oportunidade de ter em mãos esses objetos por intermédio de Pierre Verger, que vem ultimamente se dedicando ao estudo do culto de ifá na África. Os candomblés da Bahia, desaparecidos os últimos babalaôs, servem-se hoje dos *oluôs* ou *eluôs*, que são uma classe imediatamente inferior aos babalaôs na hierarquia de Ifá, e que usam, em vez de Opelê ifá, cauris ou búzios da costa para suas adivinhações. Esse processo de adivinhação chama-se *dilogum*, do nagô *meredilogum*, que é o número de cauris usados no jogo. É sob essa forma de búzios, que a prática mágica é imitada pelos “pais de santo” dos Afoxés. (p. 22)

Essas repetidas falas e escritos alimentaram nossa ideia, de que entre os anos 1960 e 1980, os Babalaôs, assim como o culto de Ifá, desapareceram da cena do Candomblé no Brasil. A falta de registros de casas de Culto de Ifá na Bahia, que compromete a iniciação de novos Babalaôs e do quadro sacerdotal, também corrobora isso. Mas se, como afirma Lima (2010), “Os candomblés da Bahia, desaparecidos os últimos babalaôs, servem-se hoje dos *oluôs* ou *eluôs*, que são uma classe imediatamente inferior aos babalaôs na hierarquia de Ifá[...]”, e esses são formados no Culto de Ifá, continuidade e permanência dos iniciados para Orunmilá houve na Bahia.

Reis (2008) num excelente estudo sobre Domingos Sodré, Babalaô baiano, africano escravizado que se tornou liberto na Bahia, senhor de escravos, chefe de junta de alforria, Sacerdote de candomblé, homem católico, e membro de irmandade negra, nos mostra a presença pujante e influente na sociedade baiana dos Babalaôs. Apesar de seus títulos e importância, Domingos Sodré não escapou da repressão policial da Bahia oitocentista, responsável por reprimir as práticas culturais dos africanos, libertos ou não, em especial os batuques e principalmente o candomblé, atividades vistas pelas elites brancas racistas como um obstáculo à civilização da província.

Às 4h30min da tarde de 25 de julho de 1862, uma sexta-feira, foi preso em sua casa o africano liberto Domingos Sodré, então com estimados 70 anos de idade. Domingos fora denunciado pessoalmente ao chefe de polícia por um funcionário da Alfândega, que o acusava de receber por suas adivinhações e “feitiçarias” objetos roubados por escravos a seus senhores. “Candomblé” foi como o chefe de polícia denominou o que existia na casa do africano, termo já em voga nessa época para definir práticas religiosas tidas como africanas. A autoridade policial levou muito a sério a denúncia e ordenou uma operação repressiva, capitaneada pelo subdelegado interino da freguesia de São Pedro Velho, onde Domingos residia. Acompanharam-no dois inspetores de quarteirão, um deles vizinho do chefe do candomblé. Além destes, estava presente o tenente-coronel comandante do corpo policial, também mobilizado para a diligência pelo chefe de polícia. (p. 22)

Esse estudo de Reis (2008) é fascinante em nos mostrar como um liberto na Bahia oitocentista, criou estratégias de sobrevivência diversas na convivência com brancos, pretos, alforriados e escravizados. A longevidade da vida de Domingos Sodré, 90 anos aproximadamente (\pm 1797 a 1882), é o testemunho das idiossincrasias que compuseram a riqueza da (sobre) vivência dos negros no Brasil, a capacidade de usar sua sabedoria milenar na preservação da ancestralidade que lhes mantiveram plenos na sacralidade do cotidiano.

A situação de reconhecimento da dupla atuação como Babalaô¹⁶⁵ e Babalorixá, reforça a nossa crença da comunhão da sabedoria de Ifá em ambas as situações. Acreditamos também que muitos Babalaôs receberam o título de Babalorixá (designação mais corrente nos estudos sobre as Matrizes Africanas) de maneira equivocada, pelo desconhecimento do Culto de Ifá, que até pouco tempo não tinha a projeção pública como o Candomblé.

No Brasil, muitos Babalorixás se tornaram Babalaôs e vice-versa, sem prejuízo as suas atuações em ambos os cultos, mas não esqueçamos que, apesar da filosofia de Ifá ser a matriz da sabedoria e cultura Iorubá, os cultos têm metodologias e rituais próprios.

Babalaôs como Rodolfo Martins de Andrade (Bamboxê Obitikô); Felisberto Sowzer (Ogunnosi) neto de Rodolfo e conhecido como “Benzinho”; Martiniano Eliseu do Bomfim; Joaquim Vieira da Silva (Obá Sanya), Agenor Miranda, entre outros, são recorrentes nos escritos e estudos sobre Ifá, e reconhecidos pelo povo de Orixá na Bahia, no Rio de Janeiro e em outras localidades.

Bamboxê Obitikô, um dos Babalaôs mais conhecidos da história do Candomblé Brasileiro, nasceu na África, em território ioruba, e foi trazido escravizado, mas logo obteve sua alforria.

Rodolfo Manoel Martins de Andrade é um dos personagens mais destacados da história do candomblé. Babalaô e sacerdote de Xangô, ele é mais lembrado por seu nome iorubá, Bamboxê Obitikô, e é considerado um ancestral de um dos terreiros mais antigos da Bahia, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, hoje popularmente conhecido como Casa Branca. Também aparece nas tradições orais de terreiros no Recife e no Rio de Janeiro. Nascido no reino iorubá de Oyó, provavelmente por volta de 1820, foi escravizado já em idade adulta e enviado para a Bahia, mas em poucos anos obteve sua liberdade. Posteriormente, viajou para diversas províncias do então Império do Brasil, ainda retornando à África. Radicou-se em Lagos, mas voltava sempre ao Brasil. Hoje, tem descendentes nos dois lados do Atlântico (Castillo, 2016, p. 127).

O trabalho fecundo de Bamboxê Obitikô nos revela que Ifá se fez presente na criação das principais casas de Candomblé do Brasil.

¹⁶⁵ Nascido em Onin (Ekó) em Lagos, Nigéria atual, Domingos Sodré deveria pertencer a família importante em sua cidade já que a monarquia lá estabelecida tinha os Babalaôs em seu círculo de poder como conselheiros.

Ao lado do amigo e babalaô Obá Sanyá¹⁶⁶, Bámgbósé vai a Pernambuco, em 1872. É o início das viagens de Bámgbósé entre províncias brasileiras e à África, criando a rede de apoio sociorreligioso que ajudará a estruturar importantes terreiros do Brasil. Dentre outros exemplos, Bámgbósé e Obá Sanyá realizam rituais necessários à fundação do Ilê Obagunté (Sítio de Pai Adão), primeiro terreiro nagô de Pernambuco. E participam, em 1886, da fundação do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. (Terreiro Pilão de Prata, 2020)

Os Babalaôs eram “braço direito” das Ialorixás na fundação de suas casas, lembrando que o Candomblé no Brasil, do seu início e até a metade do século XX, era conduzido por um grande matriarcado. Bamboxê era amigo próximo e atuava na casa de duas grandes Ialorixás baianas, Oba Tossi¹⁶⁷ e Mãe Aninha¹⁶⁸, de quem era Pai de Santo.

Com o axé de Xangô, o patriarca Bámgbósé, que aqui adota o nome de Rodolpho Martins de Andrade, ajuda a estabelecer as bases litúrgicas para a organização do culto a Orixá, realizando rituais propiciadores do axé do primeiro terreiro ketu brasileiro, o Iyá Omin Àse Aiya Intilé, depois chamado de Ilê Àse Iyá Nassô, a atual Casa Branca do Engenho velho, onde Bámgbósé é até hoje reverenciado como "Essá Obítíkó", juntamente com Iyá Nassô, Iyá Detá, Iyá Kalá e Obá Sanyá (Terreiro Pilão de Prata, 2020).

A descendência de Bamboxê honrou sua proffícua vida de Babalaô. Sua filha mais velha Maria Júlia Martins de Andrade (Xangô Biyi), seguindo os passos do pai, realizou sua primeira viagem a Lagos (Nigéria) aos 17 anos. Foi em Lagos que a Ialorixá casou com o babalaô Eduardo Américo de Souza (Ifaxesin) e criou seu primogênito, Felisberto Américo Sowzer (Oguntosi), o Benzinho de Ogun, também reconhecido como um dos maiores Babalaôs do Brasil. Mestre de obras, maçom, também tirava seu sustento do tabuleiro de Ifá. Benzinho, juntamente com seu avô, são reconhecidos como os grandes divulgadores do jogo de búzios no Brasil, o assim denominado “Sistema Divinatório Bamboxê”.

O nome “Sistema Bamboxê”, consagrado por José Beniste e Júlio Braga, vem de um manuscrito que ficou famoso entre o povo-de-santo na década de 1920, a partir do Ilê Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Esse manuscrito, além de inspirar outros, foi objeto de estudo de diversos autores, tanto nacionais como estrangeiros, como Pierre Verger, Mestre Didi, Júlio Braga, Jose Beniste, Professor Agenor Miranda, Willfried F. Feuser, José Carneiro da Cunha, Lisa E. Castillo, entre outros.

¹⁶⁶ “Joaquim Vieira da Silva é outro Babalaô importante nas tradições orais. Como Bamboxê, era devoto de Xangô e também considerado ancestral do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. De acordo com a memória oral, Bamboxê Obítikô e Obá Sanyá eram amigos próximos” (Castillo, 2016).

¹⁶⁷ Marcelina da Silva, segunda ialorixá do Candomblé Queto da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iá Nassô Oca).

¹⁶⁸ Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, Obá Biyi, Ialorixá, fundadora do terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador e no Rio de Janeiro.

A importância do Manuscrito é que ele traz para o Candomblé, e para seu oráculo, o Jogo de Búzios (meridilogun), aportes da Filosofia de Ifá, dos Odus.

O manuscrito consiste em aproximadamente 70 contos, versões afro-brasileiras de *itan* (versos) de Ifá, seguindo a divisão tradicional de *odu* (capítulos), cada um associado com determinado orixá. 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. Ponto. É, portanto, um documento extremamente valioso, tanto para iniciados quanto para estudiosos. Trata-se de lendas sobre os orixás, relatos de acontecimentos históricos na África e fábula sobre pessoas e animais, todos com significados alegóricos que correspondem a determinadas configurações do jogo de Búzios. Pronto. Alguns dos contos são brevíssimos, de apenas um ou 2 parágrafos, enquanto outros homens 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 chaves, as versões afro-brasileiras se transformarão em narrativas de prosa (Castillo, 2010, p. 95).

Muitos se disseram autores do manuscrito, e como muitos “cadernos de anotações” feitos nos terreiros, não há autoria dele¹⁶⁹. BRAGA advoga pela autoria de Benzinho de Ogun, da família Bamboxê.

Esse tratado revela o sistema de jogo de búzios¹⁷⁰ elaborado de forma prática com as histórias de todos os caminhos, sem os complexos 256 odú de Ifá e fontes mitológicas africanas, estranhas à nossa cultura. Esta obra ora apresentada baseia-se nesse sistema cujas casas tradicionais do eixo Rio-Salvador adotam, e que nós denominamos de Sistema Bamgbósé, por ser deste Àse a origem do tratado (BENISTE, 2008, p. 13). É evidente, como tivemos oportunidade de explicar em outra parte deste trabalho, que a intenção do escriba foi claramente a de formatar um documento que servisse de “vade mecum” para a prática do jogo de búzios, a partir da inclusão de elementos formais do jogo de Ifá. Ademais, a citação de Beniste remete para a possibilidade de se encontrar o autor desse tratado dentro da bem conhecida família Bamboxê, no que estamos inclinados a admitir como bem provável. Até porque se sabe que um dos netos de Rodolfo Martins Andrade, tio Bamboxê Obiticô, Felisberto Sowzer, conhecido por Benzinho de Ogun, Ogumtoxi, sempre foi considerado exímio babalaô pela comunidade religiosa afro-brasileira, [...] (Terreiro Pilão de Prata, 2020)

A primeira publicação da versão integral do manuscrito foi feita na cidade de Lagos, na Nigéria, por Willfried Feuser e José Carneiro da Cunha com o título “*Dilógún: Brazilian tales of Yoruba divination*”, em 1982. Os autores receberam o manuscrito das mãos de Pierre Verger, por isso em português o título ficou “Contos Brasileiros de adivinhação iorubá descobertos na Bahia por Pierre Verger”. Na introdução os autores identificam “[...] Agripina de Souza,

¹⁶⁹ Sobre os textos escritos e oralidade nos terreiros ver Castillo (2010) *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*.

¹⁷⁰ “Dezesseis *cawris* (*èrindínlógún, owó mèrindínlógún*) é uma forma de divinação empregada pelos Yorùbá da Nigéria e por seus descendentes no Novo Mundo. É mais simples que a divinação Ifá e menos apreciada na Nigéria, mas, nas Américas, mais importante que Ifá porque mais conhecida e mais freqüentemente empregada. Tal fato pode decorrer de sua relativa simplicidade; da popularidade de Şàngó, Iemonjá, Oşun e outros deuses Yorùbá com os quais os dezesseis *cawris* são associados; e do fato de que podem ser praticadas tanto por homens quanto mulheres, as quais em número, excedem os homens nesses cultos, enquanto apenas homens podem praticar Ifá” (Bascon, 1993).

primeira filha de Santo iniciada no Opô Afonjá, como autora, no sentido de ter transposto este corpo de conhecimento oral para a escrita” (Castillo, 2010, p. 97).

A segunda publicação completa, de 1998, foi feita no livro “Caminhos de Odu”, de autoria de Professor Agenor Miranda Rocha¹⁷¹, com organização e apresentação de Reginaldo Prandi, onde o professor afirma que é o autor do manuscrito.

Setenta anos transcorreram desde que, em 1928, o jovem filho-de-santo Agenor Miranda Rocha escreveu em um caderno, ao qual, mais tarde, deu o nome de Caminhos de Odu, os ensinamentos agora publicados em livro, os Odus do jogo de búzios. Escreveu tais ensinamentos para que eles não fossem esquecidos, para preservar um tesouro que recebera de sua mãe-de-santo. Como eram muitos os irmãos e irmãs-de-santo e outras pessoas queridas que precisavam desse saber difícil de memorizar, Agenor, durante várias gerações, copiou e deixou copiar seu caderno do jogo de búzios. [...] Assim, iniciou-se a carreira de oluô de Caminhos de Agenor Miranda Rocha. Foi naquela oportunidade que ele deu Agripina uma cópia do caderno dos Odus, pois "ela não sabia Jogar búzios e passava a ter grandes responsabilidades à frente do Axé. Mas Agripina nunca aprendeu a jogar, pois dizia que não tinha paciência com aqueles Odus todos, de modo que eu jogava para ela" — explicou-me o Professor. [...]O texto de Agenor, com o nome de Caminhos de Odu, contendo local e data da redação, mas sem o nome do autor, manuscrito, datilografado, xerocopiado etc., circulou apócrifo por muito tempo entre sacerdotes e estudiosos do candomblé, [...] (Rocha, 2007, p. 7-12).

Independente da autoria, o manuscrito mostra a íntima ligação do Sistema Ifá com o Candomblé, na (re) construção dos poderes divinatórios do oráculo, como também no que compreendemos da sabedoria e do que os oráculos representam na vida do povo de Orixá, da tranquilidade e força dos resultados para o consulente que aí procura orientação.

Braga (1980) se mostra atento ao “tempo” da divinação. Assim como afirmamos que a leitura divinatória de Ifá é da ordem da vida cotidiana, presente; a observação que ele faz sobre o jogo dos búzios, é perfeita também para o Oráculo de Ifá.

Pelo que nos foi dado investigar, a adivinhação tal como ela é praticada nos candomblés da Bahia e, especialmente, no que se refere aos resultados dela extraídos, não parece ser uma simples tentativa de conhecer o futuro, nem muito menos uma busca constante do que se realizou no passado. Ela é, essencialmente, uma tentativa de conhecer diacronicamente aquilo que não é ainda do conhecimento daquele que solicita uma consulta. Esse "desconhecido" pode ser definido como aquilo que escapa à compreensão e/ou à apreensão imediata, cuja existência se atualiza no momento mesmo em que é revelado. Essa concepção do fenômeno divinatório nos leva a admitir que os búzios, enquanto instrumentos utilizados para a adivinhação, constituem uma força, por assim dizer, de presentificação de eventos passados ou futuros sem evidenciação do seu conteúdo temporal. São esses eventos que, analisados, poderão conduzir o pai-de-santo ou auxiliá-lo na busca das soluções que hão de ser tomadas no aqui e agora (p. 67-68).

¹⁷¹ Iremos falar sobre ele um pouco mais adiante pela sua relação com o Rio de Janeiro. Ele afirma no livro “Caminhos de Odu” ser o autor do manuscrito.

Castillo (2010, p. 96) relata que esse manuscrito foi utilizado nas décadas de 1960 e 1970 por Mestre Didi^{viii}, que na publicação dos Contos Negros da Bahia (1961), Contos de Nagô (1963) e Contos Crioulos (1973), utilizou alguns dos contos, apesar de não mencionar a relação desses com o jogo de Búzios, tirar as nomenclaturas ligadas ao Culto de Ifá, assim como as receitas de Ebó e mesclar seus textos com outras fontes, o que impede ao leigo no conhecimento de Ifá reconhecer os itans que os inspiraram. Assim também o fez Braga (1980) com Contos afro-brasileiros, “[...]seguimos os passos de Didi, separando os textos para publicação sem suas interações com os itans e a prática divinatória [...]”.

Para quem tem acesso aos textos dos manuscritos, aos “Contos” acima referidos e ao “Corpus de Ifá”, pode se maravilhar com a ressignificação de Ifá para o rico cotidiano dos terreiros e seus costumes no Brasil. Vejamos um dos Eṣe (11) do Odu Oyeku Meji (Poopola, 2008); e a sua escrita no caderno de Professor Agenor Miranda (2007, p. 59) “Caminhos De Odu”, mas com o título do Odu Irossum (Ìrosùn em iorubá); e o conto 10 de Braga (1989, p. 24) intitulado “A Onça escapa de uma cilada”.

Odu Oyeku Meji

Ifa diz que a pessoa para quem esse Odu for revelado tem muitos inimigos. Entre esses inimigos estão aqueles que a odeiam com razão, aqueles que a invejam pelo sucesso e aqueles em cujos pés ela pisou deliberadamente ou inadvertidamente. Ifa avisa que essa pessoa tem que vigiar o que diz e como se comporta para evitar acumular muitos inimigos pela vida afora.

Ifa diz que é necessário oferecer ebó com 20 lâminas, três galos adultos e alimentar Exu Odara com um galo. Se isso for feito, a pessoa certamente superará seus inimigos. Ifa diz:

Pakeere Pake (nome de um Awo)

A pele do leopardo deve ser esticada longe

Essa foi a declaração de Ifa para Aja, o cão

Quando ele e Ogidan, o leopardo, perseguiram um ao outro em animosidade

Ele foi orientado a oferecer ebó

Aja, o Cão, era inimigo de Ogidan por muito tempo. O Cão tinha muitos companheiros com quem planejou matar o Leopardo. Um dia, o Cão foi até o Awo mencionado acima para saber qual seria a melhor maneira de vencer o Leopardo. O Awo lhe disse para oferecer ebó com três galos, 20 lâminas e dinheiro. Ele também foi aconselhado a alimentar Exu com um galo. O Cão achou que tendo mais de 400 companheiros preparados para lutar contra o Leopardo junto com ele, não seria muito difícil vencer o inimigo. Consequentemente, o Cão considerou que oferecer o ebó solicitado seria jogar dinheiro fora e, portanto, seria desnecessário. Ele achou que o Awo era um mentiroso e trapaceiro. Ele simplesmente ignorou o conselho de oferecer o ebó.

Pakeere Pake (nome de um Awo)

A pele do leopardo deve ser esticada longe

Essa foi a declaração de Ifa para Ogidan, o leopardo

Quando ele e Aja, o Cão perseguiram um ao outro em animosidade

Ele foi orientado a oferecer ebó

Ogidan, o Leopardo, sabia que Ajá tinha juntado todos os seus companheiros e estava planejando eliminá-lo. Ogidan sentiu-se desamparado e sem forças. Consequentemente, ele abordou o Awo mencionado acima para consultar Ifa e obter uma solução para seu problema. O Awo disse a ele que ele iria superar. Ele foi orientado a oferecer ebó conforme prescrito para Aja. Ele foi, ainda, avisado a alimentar Exu. Ele obedeceu.

No momento em que o Leopardo ofereceu o ebó e alimentou Exu conforme orientado, Exu, por sua vez, removeu as 20 unhas das mãos e pés do Leopardo e as substituiu pelas 20 lâminas oferecidas como parte do ebó. Ele voltou para casa com o Leopardo. Ele avisou ao Leopardo que nunca tivesse medo de nenhum animal na floresta, independente de tamanho ou quantidade. Enquanto isso, o Cão não sabia de nada. Um dia o Cão reuniu seus companheiros para um encontro com o Leopardo. À medida em que se aproximavam da toca do Leopardo, eles a tomaram de assalto. O Leopardo estava em sono profundo. O barulho o despertou. Exu Odara simplesmente sussurrou em seus ouvidos que não temesse nenhum animal. Ele se levantou. Cerca de cinco cães o confrontaram. Ele usou suas novas unhas dadas por Exu para parti-los em várias partes. Vendo aquilo, os outros cães se dispersaram em grande confusão. Daquele dia em diante, toda vez que os Cães confrontavam o Leopardo, eles o faziam por sua conta e risco. Quando suas perdas se tornaram insuportáveis, eles aprenderam a manter uma boa distância do Leopardo. Até mesmo a carcaça de um Leopardo causava medo nas mentes dos Cães.

Pakeere Pake (nome de um Awo)

A pele do leopardo deve ser esticada longe

Essa foi a declaração de Ifa para Aja, o cão

Quando ele e Ogidan, o leopardo, perseguiram um ao outro em animosidade

Ele foi orientado a oferecer ebó

Pakeere Pake (nome de um Awo)

A pele do leopardo deve ser esticada longe

Essa foi a declaração de Ifa para Ogidan, o leopardo

Quando ele e Aja, o Cão perseguiram um ao outro em animosidade

Ele foi orientado a oferecer ebó

Somente Ogidan seguiu o conselho do Awo

É tudo mentira, tudo um lance para causar intriga irreal

Quatrocentos Cães não podem vencer um Leopardo

É tudo mentira

Ifa diz que a pessoa para quem esse Odu for revelado irá vencer todos os seus inimigos, não importa quantos sejam. (Poopola, 2008)

1º Irossum

Ebó: galos, preás, fardo de algodão etc.

É o dizer das histórias que a onça era um animal odiado, porém muito respeitado por todos os seus semelhantes. Um dia, projetaram todos os bichos uma cilada, a fim de eliminarem da existência essa fera Intolerável. Porém, a onça já tinha feito o ebó determinado a ela.

Quando chegou o dia, todos foram ao parque. Em dado momento, a onça veio toda sutil e, inesperadamente, caiu no buraco preparado para aquele fim. Porém, a onça, que tinha as patas dianteiras e traseiras almofadadas, nada sentiu, podendo sair ilesa da traição malévola.

Este jogo promete uma alta falsidade. Com muita precaução, é possível evitar essas coisas más que há na vida — que ninguém duvide. Faz-se o ebó para se poder tornar o senhor da situação (Rocha, 2007).

Conto – *A ONÇA ESCAPA DE UMA CILADA*.

A **ONÇA** era o animal mais odiado, porém muito respeitado por todos seus semelhantes. Um dia, todos os bichos projetaram uma cilada a fim de eliminar a existência dessa fera intolerável. Porém, a onça já tinha feito o **ebó** determinado. Quando chegou o dia, todos foram para o parque. Em um dado momento, vinha a onça, toda sutil, quando, de repente, caiu em um buraco preparado para aquela finalidade. Porém a onça, que tinha as patas bem almofadas nada sentiu, saindo ilesa da traição malévola (Braga, 1989, grifo nosso).

A diferença na estrutura da escrita já pula aos nossos olhos. Enquanto no **Corpus Sagrado de Ifá** são utilizados Itãs, poemas/versos, com repetições que realçam o conselho do Babalaô; na versão afro-brasileira a narrativa em prosa se coloca como estrutura linguística.

Há também uma adaptação de personagens (o leopardo é substituído pela onça), de locais (da floresta para o parque), e outras mais que aparecem nos contos afro-brasileiros, com o intuito de facilitar a identificação do leitor com o texto.

Nas duas versões existem orientações para aqueles que ouvem os contos, ou consultam Ifá. O ódio é o sentimento que move os atores, um ódio que pode ser justo ou não, mas que é tomado como uma naturalidade na vida dos seres. Ter cuidado com a fala e o comportamento evita acumular inimigos.

A solução para se salvar do ódio é fazer ebó, a solução para se salvar da inveja é realizar o ebó recomendado pelo oráculo. Nos dois textos fica explícito que aquele que cumpre a designação do oráculo, e a prescrição final de uma consulta é quase sempre um ebó, consegue resolver as questões presentes pendentes e ter uma boa vida.

A diferença dos nomes dos Odus nas citações acima, apesar de acreditarmos que é *Oyeku Meji* a raiz do Itan, acreditamos que se deve a nomenclatura diferenciada utilizada por Professor Agenor, mais próxima dos Odus do jogo de búzios; e a descrição feita por ele de 14 Odus, mesmo nominando no final da obra os 16.

Evidente que a adaptação de um oráculo a outro, a transdução do oral ao escrito, trouxe novidades e especificidades ao jogo de búzios. Mesmo com todas as adaptações no correr das décadas, o Corpus Sagrado de Ifá se reifica, se (re) energiza, se locupleta da energia nativa viva em Exu, o **Senhor** do jogo de Búzios, assim como a diplomacia das mulheres negras, e a beleza emanada de nossos ancestrais encantados e caboclos honram a Senhora do jogo de búzios, Iya Oxum. Eṣe, Itans, versos, prosas, orikis, ebós, compartilham o universo ioruba com a sua matriz civilizatória imemorial advinda de Olodumare, na presença primal de Ifá, Orunmilá e Exu.

Na Bahia, nomes como o de Martiniano Eliseu do Bomfim, perpetuaram Ifá. Martiniano é descrito, em muitas obras, como o último Babalaô brasileiro, dos existentes no início do XX, com estudos que revelam outros babalaôs atuantes nas décadas de 40 e 50.

Lendário, sua longevidade, faleceu em 1943 com 84 anos, o tornou a principal fonte oral dos pesquisadores do Candomblé até a década de 1940. Trabalhou primeiramente com Nina Rodrigues, Manoel Quirino, e com a “nova geração da década de 30” que incluía Edison Carneiro, Jorge Amado, Couto Ferraz. Também foi consultor de muitos estrangeiros que vieram ao Brasil para escrever sobre as religiões de Matrizes Africanas como Ruth Landes, Donald Pierson, Lorenzo Turner, Melville Herskovits entre muitos.

[...] Martiniano nasceu livre na Bahia em 1859, filho de iorubás libertos que lhe deram o nome de Ojeladê. (LIMA, 1987) Sua mãe, Manjebassá, cujo nome católico foi Felicidade, era mãe de Santo da etnia ijexá; seu pai, Eliseu do Bonfim, da etnia egbá, era comerciante e importava produtos africanos. Em 1875, adolescente ainda, Martiniano foi levado pelo pai a Lagos, onde passou 11 anos. Estudou numa escola de missionários presbiterianos, passando assim a dominar o inglês e o iorubá, falado e escrito. Martiniano voltou a morar no Brasil em 1886, na véspera da abolição, mas viajou mais 2 vezes para a Costa. (TURNER, 1942; BRAGA, 1995; CASTILLO, 2012). (Castillo, 2013, p. 106).

Martiniano do Bomfim reconhecido pela sua sabedoria e conhecimento dos rituais africanos influenciou parte importante dos intelectuais que construíram um discurso sobre o Candomblé. Sua proximidade com Mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, influenciou pesquisadores a usar esse terreiro como referência para as pesquisas sobre a Nação Ketu.

[...] Para os intelectuais dos anos 1930, entretanto, o babalaô chegou a ocupar uma posição única, como remanescente celebrado da idade de ouro dos estudos antigos, quando ainda havia a presença de negros nascidos na própria África. Seu prestígio pelo vínculo com o passado foi complementado por um conjunto de outros fatores: sua importância singular como um dos últimos babalaôs no Brasil; sua vivência na África; sua idade avançada, numa religião em que a importância dos mais velhos é fundamental; e o fato de ser letrado em ioruba, além de português e inglês. Estas qualidades excepcionais levaram Martiniano a ser idealizado, nos anos 1930, como porta-voz da autenticidade africana, o que o tornou uma espécie de celebridade entre os pesquisadores, levando-o a ser o informante mais citado do primeiro meio século de etnografia sobre o candomblé (Castillo, 2013, p. 114).

Edson Carneiro, um dos grandes pesquisadores do Candomblé, passou muito de seu tempo com Martiniano, com quem estudou ioruba, além de beber de sua sabedoria. Edson acreditava que a produção escrita, pesquisa ou jornalismo, deveria trabalhar para que a opinião pública repensasse afirmativamente sobre os Candomblés, e que os terreiros se envolvessem diretamente nessa (re) produção. Nessa tentativa de afirmação da necessidade da participação dos negros nas elaborações escritas e acadêmicas sobre suas religiões, acompanhou Martiniano Bomfim para o I Congresso Afro-Brasileiro realizado em 1935 no Recife, sob a organização de Gilberto Freyre.

A postura de Martiniano Bomfim durante o Congresso mostra o seu aprendizado nas tradições de Ifá, onde, em diversos Odus, há a recomendação de que o silêncio é sábio, bom conselheiro, não lhe traz confusões, e lhe encaminha o sucesso. Diz Ifá (Odu Iwori Yekun): “Tome medidas com o que fala. Não se descuide e faça Ebó para que não o façam de bobo”¹⁷².

¹⁷² Tradução livre da escritora baseada no Odu Iwori Yekun.

Acompanhei, quando houve no Recife, o 1º Congresso Afro-Brasileiro, a atitude do meu amigo Pai Adão, há pouco falecido. Francamente, não atinei logo com a seriedade do Congresso. Prefiri ficar na sombra, aguardando os acontecimentos. O negro tem sofrido muito e o povo diz: “pobre quando vê muita esmola desconfia”. Eu desconfiei. Depois uns moços falaram e explicaram o que queriam e senti que eram sinceros. Já é tempo de se olhar a Raça Negra com *sympatia* e de nos fazer justiça. (O Estado da Bahia, 14/05/1936)¹⁷³ (Castillo, 2013, p. 115).

O silêncio africano não é o silencio ocidental. Ele está ligado a sabedoria, a sabedoria do corpo em se colocar pleno na escuta qualificada do outro; não é ausência e sim presença que tudo percebe com o corpo atento as condições do ambiente.

Para o homem africano, entretanto, o silêncio é entendido no sentido simbólico, como o distanciamento do corpo em relação ao conceito e ao discurso. [...] Na atitude africana o silêncio não é um simples ato deliberado, a decisão voluntária de uma consciência, mas uma espécie de pudor ontológico de um tipo de homem que, ciente da insuficiência da fala ou do limite da comunicação discursiva, dá lugar a outra realidade, a do corpo. Silêncio não é falta de algo, mas outra realidade, situada antes e depois da palavra. É uma realidade que engendra a si mesma e se apresenta para a consciência ética do homem de *arkhé* como virtude fundamental (Sodré, 1997b, p. 32).

Assim vejo Martiniano Bomfim no Congresso, do qual Pai Adão participou da elaboração, mas não o frequentou, por questões de convites a outros babalorixás e ialorixás.

A entrevista, citada acima, é muito ilustrativa da importância de Martiniano Bomfim em Salvador. Grande espaço foi dado para a entrevista com ele, num dos jornais mais importantes de circulação estadual na época, e nomes como Jorge Amado e Edson Carneiro participaram dela. Em parte da entrevista novamente, com muita condescendência, explica ao repórter que “Eu não sou ‘pae de santo’, como já lhe disse”; além de demonstrar que acompanhava atentamente o que se escrevia com a sua colaboração. O Babalaô era sábio nas informações que dava, ou não dava (risos); muitas pessoas que com ele dialogaram, o achavam “misterioso”, circunspecto.

Martiniano Bomfim se relacionava com outros Babalaôs e Babalorixás no Brasil. Na sua participação no 1º Congresso Afro-Brasileiro em Recife, diz que “acompanhou” a atitude do então seu amigo Pai Adão, quando se referiu a cautela que tomaram e o silêncio sábio durante o evento. A citação de Pai Adão não é por acaso. O Recife era, reconhecidamente, território de Ifá/Orunmilá, e Pai Adão era o fundador da mais antiga casa de culto Nagô em Pernambuco, o

¹⁷³ Essa reportagem faz parte de uma série de artigos, cerca de 20, que foram organizados por Edson Carneiro para o jornal Estado da Bahia, dentro da sua intenção de trazer ao público uma visão positiva do Candomblé.

Sítio do Pai Adão. Ribeiro (1978, p. 87-89), citado por Lopes (2020), fala da existência, mas também do desaparecimento, dos Babalaôs no Recife.

Em Recife, escreveu René Ribeiro [...], o papel representado por Orunmila, Fá ou Ifá foi de grande importância, embora raramente se falasse a respeito. Segundo esse autor, na cidade, as práticas divinatórias sendo um privilégio dos babalaôs, com a morte de quase todos, sem que houvessem treinado adequadamente seus sucessores, as ações rituais e formulações teóricas mais complexas foram caindo no esquecimento, com babalorixás e ialorixás acumulando funções, sem, entretanto, terem treinamento específico e qualificado. Note-se que Verger (cit. em Lühning, 2002, p. 194) estampa uma relação de nove antigos babalaôs atuantes na capital pernambucana identificados por seus nomes civis e religiosos (p. 106).

No Recife, assim como em outros locais do país, formaram-se territórios de resistência e acolhimento dos terreiros, em vista da ferrenha perseguição policial aos candomblés. A política higienista da Primeira República não se referia só a limpeza e estética branca da urbanidade; essa política racista considerava sujo, insalubre, doentio, tudo que se relacionava com os negros brasileiros e sua forma de se organizarem no cotidiano. Isso expulsou os terreiros que estavam localizados nas áreas “urbanas”, levando-os a ocuparem lugares mais periféricos e estratégicos para se protegerem da sanha policial¹⁷⁴.

Se no Rio de Janeiro, os povos de santo estiveram situados na Pequena África, entre o século XIX e começo do XX, às margens da Baía de Guanabara, na zona portuária da Gamboa e Saúde (MOURA, 1995); e se em Salvador, os candomblés do povo nagô concentraram-se no Recôncavo Baiano, e em Cachoeira e em São Félix (NASCIMENTO, 2010); no Recife, por sua vez, os terreiros foram se fixando nas terras drenadas pelo rio Beberibe, nos arredores pobres situados na divisa com Olinda. Desprovida de uma grande reentrância natural, como a Guanabara ou a Baía de Todos os Santos, os xangôs da capital pernambucana refugiaram-se nas terras do Beberibe, historicamente um espaço de forte presença negra desde o período colonial (HALLEY, 2017). (Halley, 2019, p. 35).

No caso de Pai Adão, Felipe Sabino da Costa (1877 – 1936), ele herdou, da ialorixá “Tia Inês”, um verdadeiro sítio, pois ali, além do local de culto, era área de habitação dos seus integrantes.

Nestes arredores pobres conformou-se a Catimbolândia, cujos primeiros indícios de ocupação datam da segunda metade do século XIX, com a fundação do terreiro Ilê Axé Obá Ogunté de origem jêje-nagô, na Estrada Velha de Água Fria. A data de sua criação é imprecisa. Segundo a tradição oral, a construção da casa teve início há aproximadamente cento e cinquenta anos. Sua fundadora teria sido a ialorixá Inês

¹⁷⁴ As políticas governamentais de planejamento urbano, estruturalmente racializadas, e as vantagens territoriais dadas a expansão imobiliária a partir dos anos 1960 do século XX, continuaram empurrando cada vez mais os terreiros para as periferias. No Rio de Janeiro os terreiros migraram para a baixada fluminense, São Gonçalo e arredores. Em Salvador, apesar das casas tradicionais tombadas permanecerem no centro e envolta dele, a maior parte dos terreiros estão em Cajazeiras e arredores.

Joaquina da Costa, a Ifatinuke, conhecida como “Tia Inês”, uma africana trazida para o Brasil pelo também africano João Otolú (Pereira, 1994).

Algumas passagens da vida de Pai Adão nos levam a crer que ele, além da função de babalorixá, possuía iniciação em Ifá. Sua ida a África e os vários relatos de suas “adivinhações”, nos fazem crer que possuía intimidade com Ifá.

Pai Adão nasceu em 1877, no engenho Itaguary, na Madalena, arredores do Recife, onde passou a mocidade. Era filho de um certo Sabino da Costa, o *Alapinim*, escravo e natural de Lagos, na Nigéria (FERNANDES, 1937). Foi batizado Felipe Sabino da Costa, em homenagem ao pai, mas era conhecido popularmente como Adão, corruptela abreviada do seu nome muçulmano – Adamaci. Membro da Irmandade dos Martírios, casou na Igreja Católica, com Maria da Hora Ananias, com quem teve cinco filhos. Por razão de suas relações religiosas durante anos movimentara-se entre as cidades do Recife, Salvador e Maceió. Mas seu sonho era conhecer a terra dos seus maiores. Foi à África através de uma viagem familiar, para rever amigos e parentes (inclusive islâmicos), e atualizar seus saberes. Fez viagens em cargueiros e conseguiu realizar o seu desejo incontido. Adão passou anos em Lagos até desentender-se com sua parentela e rumar para a região central da África (Halley, 2019, p. 31-32).

Pai Adão tinha cargo de ogebí no Ilê Axé Obá Ogunté, residia no terreiro, e quando da morte de João Otolú, que vivia maritalmente com Tia Inês, foi morar com a ialorixá, sucedendo-a na direção do terreiro após sua morte.

Interessa marcarmos essa trajetória de Adão junto a Tia Inês, por acontecimento e relatos sobre a vida da mulher que o iniciou, e que segundo Brandão (1986, p. 38) “Inês era filha de escravos e frequentava a casa de Eugênia, no Pátio do Terço, no bairro de São José, um dos mais antigos xangôs do Recife. Quando liberta, **a sacerdotisa de Ifá**¹⁷⁵, teria recebido de uns portugueses de Olinda a herança de um terreno próximo ao Chapéu do Sol, em Água Fria”.

Apesar do Culto de Ifá ser reconhecido como um culto masculino, sabemos que mulheres foram iniciadas, hoje chamadas Iyaninfás, e exerceram o sacerdócio, para além do cargo consagradamente feminino das Apetebis. Pela partilha de vida e confiança entre os dois, Inês e Adão, ela certamente o iniciou nos saberes de Ifá, assim como João Otolú, de raras referências biográficas, era tido como padrinho¹⁷⁶ de Adão, e provavelmente um africano iniciado em Ifá, ajudou Tia Inês na construção e consolidação do Ilê Axé Obá Ogunté¹⁷⁷.

Sua presença em Salvador e a estreita convivência com Martiniano Bomfim, que também é chamado de Babalorixá (essa designação, como observamos, se sobrepõe a

¹⁷⁵ Grifo da autora.

¹⁷⁶ Designação dada pelo Culto de Ifá àqueles que realizam a iniciação de outros no culto.

¹⁷⁷ Os Babalaôs Bamboxê Obitikô e Obá Sanya também foram importantes na fundação da casa.

designação de babalaô, até porque era menos corrente no vocabulário do povo de Axé), e que confirmava seus jogos, revela também sua **mão de Ifá**.

Quando de sua volta ao Brasil, Adão transitou entre o Recife, Maceió e Salvador [...], movimentando-se entre as capitais em razão de suas relações religiosas (COSTA, 2008). Segundo Fernandes (1937), chegou a residir em Maceió e também em Salvador. Na capital alagoana, muito provavelmente morou em algum bairro do reduto negro da cidade - Jaraguá, Trapiche da Barra ou Farol. Já em Salvador, acredita-se que ele tenha residido, durante algum tempo, *próximo ao amigo e famoso babalorixá, o Martiniano Eliseu do Bonfim, com quem compartilhava saberes iorubas*¹⁷⁸ no Caminho Novo do Tabuão, no Pelourinho[...] (Halley, 2019, p.40, grifo nosso).

Martiniano Bomfim também foi responsável pelo Axexê de Pai Adão, quando do seu falecimento.

Carvalho (1993) que escreveu sobre os “Cantos Sagrados do Xangô de Recife”¹⁷⁹, e que teve no Sítio de Pai Adão seu principal território de pesquisa¹⁸⁰, descreve as cantigas feitas para o Orixá Orunmilá, aí cultuado. Devemos ressaltar que, de uma maneira geral, o culto a Orunmilá, pelo menos em Cuba e no Brasil, se realiza especificamente no Culto de Ifá. Ou seja, na Bahia, no Rio de Janeiro, São Paulo, nos centros de maior incidência dos Candomblés, não se cultua Orunmilá nos terreiros como a outros Orixás. José de Souza Carvalho (1993) destacou o “o rico repertório de Orúnmilá” assim o descrevendo

Destaco ainda o rico repertório de Orúnmilá. Como no caso dos eguns, podemos aqui igualmente revisar a suposição, dominante na literatura sobre os cultos afro-brasileiros, de que o mundo iorubá se concentrou inteiramente na Bahia. Orúnmilá, cultuado na nação nagô do Recife como Deus do tempo e do destino, sendo a entidade mais próxima de Olórun, o Deus Supremo, é uma divindade que inspira um riquíssimo complexo mítico e simbólico, o qual pode ser inferido pela mera leitura do seu repertório, e, até onde sei, nada sequer parecido foi registrado nas etnografias sobre o candomblé baiano. Seus textos são inspiradores também por expressarem a religiosidade profunda e mais transcendente de Ifá, permitindo-nos o acesso a trechos soltos e enigmáticos de odus em meio ao culto mais ctônico dos orixás, em geral mais conhecidos (p. 27).

São trinta canções registradas no repertório para Orunmilá, que também recebe oferendas com sacralização de animais.

Canção 17
 Èbọ o mi dẹ - Chegou à oferenda
 Ogùngùn mi dẹ o – Chegou o remédio

¹⁷⁸ Grifo da autora.

¹⁷⁹ Registrou, traduziu e transcreveu as cantigas “obedecendo criteriosamente a notação oficial desse idioma” como consta na Apresentação de seu livro. Também os chama de “textos sagrados e textos míticos”.

¹⁸⁰ O autor explica, na sua Introdução, o porque da escolha, ligada principalmente a “a mais perfeita pronuncia ioruba” de seus participantes no canto.

Un a sa tálúbó – [O que pedimos a Ọrúnmilá ao sacrificar] nós alcançaremos com pleno sucesso (*op. cit.*, p. 66).

Outras canções mostram saudações e odus registrados em textos clássico do *Corpus Sagrado*.

Canto 13

Ọrúnmilá kíí bórù

Ọrúnmilá kíí bọ síşẹ

Tipo de frase feita em iorubá: Que o sacrifício que fizemos seja aceito por Ọrúnmilá. W. Abimbola transcreve uma frase equivalente: “Àborúbọyè bọ síşẹ: Que o sacrifício seja bendito e aceito pelos Deuses” (1976:110).

W. Bascom menciona uma variante ainda mais próxima: “Ọrunmila-bọ-ru; Ọrunmila-bọ-yẹ; Ọrunmila-bọ- şişẹ: Ọrunmila, o sacrifício foi oferecido; Ọrunmila, o sacrifício é satisfatório; Ọrunmila, o sacrifício terá resultado” (1976:38)

P. Dọpamu apresenta a variante seguinte: “Orunmila gbó ọ rú u: Orunmila ouviu e fez o sacrifício” (1990:40) (*op. cit.*, p. 65)

É muito emocionante ver como Ifá se faz presente, das mais variadas formas, nos Candomblés do Brasil, mesmo que seu nome não seja citado explicitamente como é no Xangô do Recife.

O culto a Orunmilá é mais raro (persistindo em casas de origem pernambucana) pois seu sacerdote, o babalaô, não sobreviveu à centralização do poder pelo babalorixá e ialorixá. Entretanto, Orunmilá tende a se impor no panteão, posto que, deus do oráculo, a africanização implica seu culto (Prandi, 1991, p. 205).

Outro acontecimento nos leva a crer da presença de Ifá nos ensinamentos de Pai Adão. Seu neto Alapini Paulo Braz Ifamuiyde, filho de Malaquias Felipe da Costa com Leônidas Josefa Felipe da Costa, também conhecido como Pai Paulo, babalorixá do terreiro Ilê Yemoja Ogunté em Recife, quando fala da reescrita de Ifá nos seus famosos cadernos, afirma, “*essas coisas eu já sabia, eu já tinha isso, mas quando eu li o livro, essas coisas se encaixaram, foi com isso que me curei*”. Essa cura, por intermédio do aprendizado do jogo de Ifá, deu-lhe um novo nome, “Ifatòògún”, que significa: Ifá é meu remédio. “Fui curado por Ifá” (Pinto Filho, 2016, p. 2).

Meu Avô [Adão] jogava os ikins, marcava o odu no opom, mas seus filhos não pegaram isso. Meu pai sempre contava como meu avô cantava as toadas de Ifá, as invocações, e como ele fazia com as mãos [faz o gesto] e marcava os odus. Ele aprendeu isso na senzala, junto com os negros. Então, meu pai lembrava, e eu fiquei com isso na cabeça, mas não sabia como fazer, os africanos eram muito reservados, não falavam, e ele não pedia pro pai ensinar, talvez porque achava que o pai fosse viver para sempre, ou por medo de levar uma bronca. Meu avô e o amigo dele Claudino ficavam treinando um com o outro mas, não chamaram os filhos para treinar, eu fiquei com isso na cabeça, ‘um dia eu vou saber isso também’ (*op. cit.*, p. 6-7)

Pai Paulo, ainda em entrevista registrada por Pinto Filho (2016) relata que

Ainda na época de Adão, segundo Pai Paulo, havia outro africano que jogava Ifá: “Claudino Gomes de Almeida, Bamboxê, e não Claudio. Era da nação jeje, jeje-mahi.

Pai de Eustáquio e avô de Jeronimo. Eles eram muito próximos, costumavam se visitar e comparar o resultado do jogo. Um confirmava o que o outro falava”, contou-me Paulo. Segundo ele: “Claudino tinha um livro sobre Ifá, que veio da África já naqueles tempos. Sempre que entravam em desacordo sobre um recado do jogo, ele ia confirmar no livro se meu avô estava certo”. (p. 7-8)

Pai Paulo foi acometido por um infarto seguido de um acidente vascular cerebral, em 1997, e seu médico lhe recomendou atividades que estimulassem sua memória, como ler e fazer anotações em voz alta. “Um amigo, então, lhe deu um livro sobre Ifá, no qual ele lia os odus, anotando-os em um caderno” (Pinto Filho, 2016, p. 7-8). Os estudos¹⁸¹ que se referem a Pai Paulo, falam da maneira como ele reescreveu, atualizou, os “recados de Ifá” (Odus) no seu conhecido “caderno” e nas publicações, quase que diárias, na internet sobre o “Odu do dia”, até seu falecimento em 2016.

Não é nosso objetivo aqui, fazer uma análise sobre a “reescrita” dos Odus feita por Pai Paulo. Como o livro utilizado por ele, **Ifá Orixá do destino** do Mestre Itaoman (Costa, 1995) citado na bibliografia dessa tese, traz apenas os primeiros versos dos 16 odus principais (Costa, 1995, p. 201-222), Pai Paulo reescreveu no seu “caderno” aquilo, Os Odus principais e seus cruzamentos, que seu próprio conhecimento de Ifá de sua herança familiar do seu avô Pai Adão¹⁸², lhe proporcionou. Ele também teve acesso ao outras bibliografias e diálogos com pessoas, que mesmo com o título de babalorixás e ialorixás, tinham conhecimento de Ifá.

Ele reificou um ditado citado pelo Mestre Itaoman (Costa, 1995, p. 201-222): *A KI IGBON JÚ ENÍ TI O MA DA IFÁ FUN ENI LO* – “nenhuma pessoa é mais sábia do que aquela que Cria Ifá para ela”. Como Ifá é um sistema filosófico vivo, e a função da filosofia é nos proporcionar uma vida mais sábia e melhor, Pai Paulo usou todos os seus conhecimentos ancestrais, que ele denominava “intuição”, para realizar as leituras coletivas de Ifá. Ele também utilizou conhecimentos outros, outros oráculos¹⁸³, para as leituras, o que evidencia as vinculações (amálgama) das diversas matrizes africanas nas relações estabelecidas pelos jogos, entre diferentes domínios rituais.

No Rio de Janeiro a presença de Babalaôs também são registradas no final do século XIX e início do século XX por autores como João do Rio e Agenor Miranda.

¹⁸¹ Aqui me refiro aos trabalhos de Olavo de Souza Pinto Filho, que considero o mais robusto, com maior número de informações.

¹⁸² “[...] que seu avô Adão “era de Ifá”, mas que não praticava como babalaô, porque tinha um Exu que trabalhava com pimenta, o que era “tabu” de Ifá. De toda forma, Pai Adão consultava o jogo com frequência” (Pinto Filho, 2016, p. 6).

¹⁸³ Pai Paulo joga ikins, opelê, jogo de búzios e suas variantes. No Recife são muitas as tradições das matrizes africanas que se misturam. O tradicional Xangô do Recife, o Candomblé, a Jurema Sagrada, o Culto de Ifá, os Afoxés, Maracatus, eram saberes (re-sis) existentes na obra que Pai Paulo lindamente teceu.

É natural que para corresponder à hierarquia celeste seja necessária uma hierarquia eclesiástica. As criaturas vivem em poder do invisível e só quem tem estudos e preparo pode saber o que os santos querem. Há por isso grande quantidade de autoridades religiosas. Às vezes encontramos nas ruas negros retintos que mastigam sem cessar. São babalaôs, matemáticos geniais, sabedores dos segredos santos e do futuro da gente; são babás que atiram o endilogum; são babaloxás, pais-de-santo veneráveis. Nos lanhos da cara puseram o pó da salvação e na boca têm sempre o obi, noz de cola, boa para o estômago e asseguradora das pragas (Rio, 2015, p. 20)

Vários Babalaôs, Babalorixás e Iyalorixás baianos, como João Alabá, que iniciou Tia Ciata; Cipriano de Abedê; Mãe Aninha de Xangô (acompanhada de Bamboxê e Obá Sanya); Benzinho Bamboxê; Joãozinho da Goméia; João Lesange; Mãe Beata de Yiemonjá, casa filha do Alaketu de Mãe Olga; entre tantos que se deslocaram para o Rio de Janeiro, capital federal, no final do século XIX e durante todo o século XX para instalar “filiais das casas mais tradicionais”, ou mesmo “plantar o Axé da casa de seus filhos e filhas”¹⁸⁴. MOURA (1995, p.93) relata “era comum as baianas de maior peso irem à Bahia tratar de suas coisas de santo e dos negócios de nação, progressivamente centralizados nas casas de candomblé de Salvador, como os negros baianos iam eventualmente à África”.

Segundo Gisele Cossard, no Rio de Janeiro, por volta de 1874, já existia o terreiro Jeje Kwe Sinfá, fundado pela africana Gaiaku Rosena, chegada ao Brasil por volta de 1850. Outro africano, Bamboxê Obiticó, vindo de Salvador, fundou um terreiro no bairro da Saúde; mas, como ele não ficou no Rio, quem deu continuidade foi João Alabá. Existia também, na época, um candomblé dirigido por um baiano de grande conhecimento religioso, Cipriano de Abedê, que era babalorixá, babalaô e olossaim (Netto, 2013, p. 53).

Conduru (2010) no belo resgate dos candomblés do Rio de Janeiro enriquece ainda mais a diversidade africana na cidade e suas religiosidades.

Em outras passagens, João do Rio dá indicações mais específicas quanto às origens africanas, ao falar dos “babalaôs de Lagos”, dando a ver a presença de religiosos da região da atual Nigéria – uma presença que ainda hoje pode ser percebida, conforme depoimento de Babamikolé no Mapeamento dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro, organizado por Márcia Ferreira Netto –, e ao citar “Apotijá, mina famoso pelas suas malandragens”, “um babaloxá da Costa da Guiné” e Ojê, “o tipo clássico do mina desaparecido”. Na “Relação dos processos e sentenças por atos de feitiçaria e prática ilegal de medicina”, publicada no livro Medo do feitiço, de Yvonne Maggie, além de dois portugueses, três portuguesas, um italiano e uma marroquina, aparece o processo contra um “cabo-verdiano, profissão curandeiro”, em 1904. Roberto Moura fala “do formoso Assumano Mina do Brasil, negro malê” (p. 179).

João do Rio era um jornalista carioca que escreveu um dos primeiros textos sobre as religiões no Rio de Janeiro no jornal a Gazeta de Notícias entre 1904 e 1905. Suas reportagens,

¹⁸⁴ “Plantar o Axé”, no candomblé, significa assentar os fundamentos do terreiro para que ele possa funcionar.

de grande repercussão, foram realizadas, no caso das matrizes africanas, se valendo de um “informante” de nome Antônio.

Antônio é como aqueles adolescentes africanos de que fala o escritor inglês. Os adolescentes sabiam dos deuses católicos e dos seus próprios deuses, mas só veneravam o uísque e o schilling. Antônio conhece muito bem N. S.^a das Dores, está familiarizado com os orixás da África, mas só respeita o papel-moeda e o vinho do Porto. Graças a esses dois poderosos agentes, gozei da intimidade de Antônio, negro inteligente e vivaz; graças a Antônio, conheci as casas das ruas de São Diogo, Barão de S. Felix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os candomblés e vivem os pais-de-santo. E rendi graças a Deus, porque não há decerto, em toda a cidade, meio tão interessante (Rio, 2015, p. 17).

Evidente fica, por todo texto, sua mentalidade branca e cristã ao se referir aos negros e as religiões de matriz africana. Não é meu objetivo agora refletir sobre o “juízo de valor” do autor, nem suas confusões com tantos nomes de cargos hierárquico nas matrizes africanas, e sim, mostrar os registros riquíssimos dos seus diálogos com Antônio, muitos transcritos na íntegra por ele.

Na visita a Sanin (também conhecido como Tio Sanin, babalorixá com terreiro no Morro do Pinto) é contundente a descrição feita por Antônio, que por vezes usa a saudação “Orummy-lá ború ybó, ye, ybó, ybó, xixé!”¹⁸⁵, sobre a iniciação de Babalaôs.

- Babalaô, não senhor. Para ser babalaô é preciso muita coisa. Só de noviciado, leva-se muito tempo, anos a fio, e a cerimônia é difícil. Quando um iniciado quer ser babalaô, tem que levar ao babalaô que o sagra, dois cabritos pretos, duas galinhas d'Angola, duas galinhas da terra, dois patos, dois pombos, dois bagres, duas preás, um quilo de limo, um ori, um pedaço de ossum, um pedaço de giz, dois gansos, dois galos, uma esteira, dois caramujos e uma porção de penas de papagaio encarnadas.

- É difícil.

- E não é tudo. Tem que levar também um quilo de sabão-da-costa, que se chama ochê-i-luaiê, e não entra para o ibodoiffá ou quarto dos santos sem estar de roupa nova e levar na algibeira pelo menos 200\$000. O futuro babalaô fica sete dias no ibodô, onde não entra ninguém para não ver o segredo.

- O segredo?

- O segredo é um ovo de papagaio. V. S. já viu um ovo de papagaio? Nunca! É difícil. E quem vê um ovo desses, arrisca-se a ficar cego. O ovo em africano chama-se éiu, o papagaio odidé. É o ovo que guardam dentro de uma cuia ou ybadu. O iniciado fica inteiramente nu, senta-se na esteira, e o velho babalaô indaga se é de seu gosto fazer

¹⁸⁵ A saudação de Ifá tem seu sentido espiritual e de nascimento baseado no Odú de Ifá Ogunda Meji. O mesmo Odú narra em sua leitura que Orunmilá em uma ocasião se dirige a casa de Olófin (DEUS) em busca de salvação para seu povo. E através de três mulheres encontradas em seu percurso, recebeu as revelações necessárias que deram condições de desvendar os três segredos de Olófin, salvando seu povo e sua descendência. Os nomes das três mulheres eram: Iboru, Iboya, Ibosheshe. O sentido literário da palavra está correto das duas formas, visto que são contrações das palavras: *KI EBO FI. KI EBO ADA. KI EBOSHESHE*. Sendo assim a tradução literária: Que minhas súplicas sejam ouvidas; que minhas súplicas sejam aceitas; que tudo que eu suplique aconteça. (Babalawó Marcio Alexandre M. Gualberto. Awo ni Orunmilá Ogbe Ate Ifairawo, informação verbal, em entrevista concedida em 2020)

o iffa. Se a resposta for afirmativa, lavam-se quarenta e dois caroços de dendê com diversas ervas, e nessa água o babalaô novo toma banho. Depois raspa-se-lhe a carapinha, guardando-a para o grande despacho, pinta-se-lhe o crânio com giz e faz-se a matança.

- Todos os animais?

- Todos caem ao golpe das navalhas afiadas, o sangue enche os alguidares, escorre pela casa, mas ninguém sabe, porque lá dentro, de vivos, só há os dois babalaôs e o acólito. O primeiro sacrifício é para exu. Mistura-se o sangue do galo com tabatinga, forma-se um boneco recheado com os pés, o fígado, o coração e a cabeça dos bichos; metem-se em forma de olhos, nariz e boca, quatro búzios e está feito o exu. Em seguida esfaqueiam-se os outros bichos, sacrificando aos iffá. O novo babalaô recebe na cabeça um pouco desse sangue, o acólito ou ogibanam amarra-lhe na testa uma pena de papagaio com linha preta e, assim pronto, o novo matemático fica seis dias aprendendo a prática de alguns feitiços temíveis e rezando aos odu jilá.

Os iffá são dezesseis: - eidi-obé, ojécu-meigi, jori-meigi, uri-meigi, ôrosê-meigi, nani-meigi, obará-meigi, ocairá-meigi, egundá-meigi, osé-meigi, oturá-meigi, oreté-meigi, icá-meigi, eturáfán-meigi, achemeigi e ogio-ofum. No fim dos sete dias juntam-se os ossos, as cabeças, os pés dos animais com os restos de comida, a pena de papagaio do jovem professo, as ervas dos serviços anteriores, coloca-se tudo num alguidar para jogar onde o opelé disser, no mar, num lago, em qualquer rio. O iniciado é quem leva o alguidar, sem perder a razão, e canta no trajeto três cantigas[...] (Rio, 2006, p. 18).

Por sua vez, os escritos de Professor¹⁸⁶ Agenor Miranda, um dos seus títulos, são construídos respeitando a ancestralidade das Matrizes Africana, como não poderia deixar de ser a voz de um iniciado. Nascido, em 8 de setembro de 1907, na África (Luanda), filho dos portugueses Antonio Rocha e Zulmira Miranda, mudou-se com os pais para Salvador quando tinha 4 anos. Problemas graves de saúde, desenganado pelos médicos, levaram a família, aconselhada por uma vizinha, a consultar os búzios com a fundadora do Axé Opô Afonjá (1910), Mãe Aninha (Anna Eugênia dos Santos), cujo título é Obá Biyi, “O Rei nasceu aqui”, sacerdotisa de Xangô.

Jogando os búzios, Aninha verificou que a doença da criança era uma astúcia do destino para Oxalá vir a ser “feito”, isto é, para que Agenor pudesse ser iniciado no culto a divindade responsável por sua cabeça. [...] Quando então Aninha começa a macerar folhas para banhá-lo, ele, que estava desacordado, recobra a consciência. No dia 12 de setembro de 1912 - portanto, quando mal completara cinco anos, Agenor faz obrigação de orixá isto é, inicia-se (Sodré; Lima, 2014, p. 21-22).

Sua cura “extraordinária” previa um futuro, também, extraordinário. Quando se torna Iaô, na sua feitura de sete anos, Ifá se manifesta no oráculo.

[...] E foi também natural quando, anos depois, Ifá (divindade responsável pelos destinos) manifestou-se sobre o futuro de Agenor no universo do candomblé. Assim, em sua obrigação de sete anos de iniciado, quando já completará 12 anos de idade, Aninha - junto com Martiniano do Bonfim, que tinha o hábito de jogar o opelé (rosário de contas de ifá) ao mesmo tempo em que Aninha usava os búzios, “para que um

¹⁸⁶ Quando jovem, Professor Agenor mudou-se para o Rio de Janeiro para estudar Medicina, vindo a se formar em Letras, tendo se tornado professor do Colégio Pedro II, onde lecionou por quarenta e seis anos. Por sua mãe Aninha era chamado Odoguiã; pelo povo-de-santo foi chamado sempre Professor Agenor. Os mais íntimos chamam-no de Santinho (Rocha, 2007, p. 8).

confirma se o jogo do outro” - viu que ele “trazia o cargo” de *oluô*¹⁸⁷, ou seja, deveria exercer as funções de oráculo, de intérprete de Ifá.

Agenor, assim estava de pleno acordo com o destino:

- Ifá dizia que, em diversas encarnações, eu já havia sido pai de santo (Sodré; Lima, p. 27).

A história de vida de Agenor Miranda Rocha é peculiar e, ao mesmo tempo, comum a outros atores de relevo do Candomblé no Brasil. O seu deslocamento da Bahia para o Rio de Janeiro para fundar e/ou auxiliar na fundação de novas casas, na maioria das vezes juntos as nossas maravilhosas e guerreiras Ialorixás, que sabiam da importância de se ter uma casa junto ao poder, na capital federal, foi uma encruzilhada compartilhada com seus antecessores e seus contemporâneos como Bamboxê, Martiniano, Sanya, Joãozinho da Goméia, entre muitos outros.

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 do Brasil, com quem Agenor aperfeiçoou-se no oráculo de Ifá, assim como Felizberto Sowzer, 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 (Rocha, 2007, p. 5).

Professor Agenor se estabeleceu definitivamente no Rio de Janeiro e propôs etapas temporais para caracterizar o candomblé na cidade.

Embora marcada pela lógica da nação Kêtu e, particularmente, pela trajetória de sua mãe-de-santo, Aninha de Xangô, e do axé por ela criado, o Opô Afonjá, a narrativa de Agenor Miranda Rocha pode ser tomada como base para se pensar o processo de consolidação das comunidades de candomblé no Rio de Janeiro ao longo do tempo. O capítulo “As casas de Kêtu no Rio de Janeiro”, de seu livro *As nações Kêtu: origens, ritos e crenças*, é estruturada em quatro momentos (Conduru, 2010, p.181).

A primeira fase, que iria das décadas finais do século XIX até o final da década de 30 do século XX (para ele um marco importante a morte de sua Iyalorixá, Mãe Aninha, em 1938), é marcada pela forte perseguição ao candomblé em Salvador, um pouco menos no Rio, baseada no artigo 157 do Código Penal de 1890, que previa punição para as religiões não cristãs¹⁸⁸. O

¹⁸⁷ O cargo de oluô é constitutivo da hierarquia de alguns terreiros, principalmente na Bahia nas primeiras décadas do século XX. Ele “substituiu” a presença dos babalaôs nos terreiros, pois ficaram responsáveis por “saber dos odus e dos mitos que o acompanham, para poder interpretar o jogo. Para ser oluô, é preciso ter dom, mas é necessário também que se estude muito” (Sodré; Lima, p. 40).

¹⁸⁸ Em 8 de abril de 1939 foi promulgado o decreto nº 1.202, lei federal que deixou de autorizar a perseguição e a repressão das práticas religiosas afro-brasileiras.

crescimento econômico da capital federal, com o advento dos cafezais, consolidou a transferência do eixo econômico para a região sudeste.

Já desde a virada da metade do século XIX, com agravamento das condições de vida em Salvador, registra-se uma migração sistemática de negros sudaneses para o Rio. A capital baiana tornara-se insuportável especialmente para os sudaneses (devido à saga das revoltas), atravancados por leis municipais e polícia. É compreensível que os Búzios apontassem, para muitos, a viagem.

Com a migração sistemática dos baianos e com a decadência do café no vale da Paraíba, aumenta em muito a população negra no Rio. A Abolição engrossa esse fluxo. O grupo baiano iria acomodar-se na parte da cidade mais próxima ao cais do Porto, lugar em que muitos iam trabalhar na estiva, e onde era mais barato a moradia: o bairro da Saúde (Sodré; Lima, 1996, p. 45)

A fundação de terreiros no Rio de Janeiro por baianas/os, e a expansão das casas matrizes por seus filhos e filhas de santo, configurou um amplo intercâmbio entre os dois estados. Assim como africanos, aqui residindo, e brasileiros (re) tornavam a África para “qualificar e legitimar” seus saberes das matrizes africanas, os cariocas também peregrinaram para a Bahia. Essa comunhão de saberes, a expansão interestadual das famílias de Orixá, constituíram um território negro vivo nas suas vivências multiplicadas e potencializadas pelos saberes dialogados nas tradições orais.

É importante reafirmarmos a presença dos babalaôs durante todo esse itinerário e criação de diversas casas no Rio, sejam de origem baiana ou não. Os Oluô, que em determinado momento “substituíram” os babalaôs nas suas funções no terreiro, mantiveram “viva” a filosofia de Ifá, os ensinamentos do bem viver trazidos da nossa ancestralidade africana.

Segundo Tia Ireneia e filha de Felisberto Sowzer, Martiniano Eliseu do Bomfim, amigo de Felisberto, Benzinho, e personagem importante do mundo religioso afro-brasileiro, não somente se aproxima, mas também entra nessa história fascinante da biografia de um manuscrito, que é por si mesmo uma lenda, e tem papel preponderante na estruturação da prática da adivinhação através do jogo de búzios em muitos terreiros jêje-nagô da Bahia. Mas, sobretudo, presta relevante serviço à fixação, pela tradição oral, de um corpus mínimo de informações sobre a cosmogonia iorubá, de que se vale grande parte de sacerdotes nas suas práticas religiosas nos dias atuais. (Braga, 2013).

O **Manuscrito** citado, que circulou amplamente nas casas baianas e cariocas, traz Itãs clássicos de Ifá, que quando recontados ganham vida e colorido próprio mantendo as tradições e as trazendo para o presente vivido dos terreiros.

Vejamos esse Itã contado por Miranda (2007, p.79-83)¹⁸⁹

4º Obará

Ebó: cabras, galinhas, obi, orobô, atarê, bebidas e tudo o que se pode comer etc.

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 do ocorrido, apressou-se em fazer o ebó que os colegas não despacharam por simples capricho da sorte. Obará fez o ebó por sua conta e risco. Ele fez o máximo que pôde para conseguir seu desejo, dada a sua condição precária.

Corno 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 para 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 dar 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 à manhã sem comer nada na casa de Olofim.

A dono 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 casa 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 mostrará pessoa entendida no assunto, resultando confirmaram-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 o 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 préstimo em sons 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

¹⁸⁹ Fiz a opção por manter o texto como no original.

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 aboboras 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 próxima, 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 se ter toda a possibilidade de ser feliz monetariamente”.

O Itã (re) contado por Professor Agenor Miranda, um **clássico**¹⁹⁰ que aparece repetidamente nos diversos documentos do Culto de Ifá, traz para nosso aprendizado e sabedoria valores imprescindíveis ao povo de Orixá. Bom caráter, Paciência, Perseverança, Humildade, Partilha, trazem saúde e prosperidade.

Em todos os Itãs sempre aparece a importância da consulta ao oráculo e o cumprimento do ebó prescrito por ele como condição da manutenção do equilíbrio da vida conseguido através das condições adequadas. Os Itãs também nos mostram que aqueles que não agradecem a sabedoria recebida pelo conselho dado pelo oráculo, ou seja, não fazem o demandado (geralmente um ebó), colhem as consequências desse descaso.

Muitos são os fatores apontados pelos diversos estudiosos, já aqui citados, para explicar esse “desaparecimento” dos Babalaôs durante algumas décadas (1940 a 1960) no Brasil. A dificuldade em reunir Babalaôs que pudessem formar casas do Culto de Ifá para iniciar seus afilhados, é a principal; assim como a proeminência das mulheres na gestão das casas de Candomblé, já que o Culto de Ifá era considerado um culto masculino e as mulheres não teriam acesso à leitura dos oráculos de Ifá.

A retomada do Culto de Ifá no Brasil se viabilizou através da reunião de fatores diversos e, para nós, está intimamente ligada ao fortalecimento da presença do candomblé nos anos 1960, depois de um grande crescimento nos anos 30, 40 e 50 da umbanda, que tinha sido “adotada” por diversos políticos brasileiros e ganhou repercussão nacional.

No curso da década de 1960, entretanto, o velho candomblé surgiu como forte competidor da umbanda. Com sua lógica própria e sua capacidade de fornecer ao devoto uma rica e instigante interpretação do mundo, o candomblé foi se espalhando

¹⁹⁰ “Ifa diz que prevê o Ire da prosperidade para a pessoa para quem esse Odu é revelado. Ifa diz que ela não precisa ter pressa, pois a prosperidade virá na hora certa. Ifa diz que o trabalho da pessoa para quem esse Odu é revelado a fará grande. Ifa diz que o que ela precisa fazer é oferecer ebó para prosperidade e esperar pacientemente que a hora chegue.

Ifa diz que o ebó deve ter três pombos brancos e dinheiro. Depois do ebó, é necessário alimentar Ifa com abóbora cozida com melão. Ifa diz que com esse ebó, honestidade, perseverança e paciência, o sucesso da pessoa para quem esse Odu é revelado certamente chegará” (Poopola, 2008).

da Bahia para todo o Brasil, seguindo a trilha já aberta pela vertente umbandista. Foi se transformando e se adaptando a novas condições sociais e culturais. Religião que agora é de todos, o candomblé enfatiza a idéia de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento mágico e religioso muito mais densos e cifrados para melhor competir em cada instante da vida, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar. Ensina que não há nada a esconder ou reprimir em termos de sentimentos e modos de agir, com relação a si mesmo e com relação aos demais, pois neste mundo podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos - a um só tempo (Prandi, 1991 e 1996) (Prandi, 1991, p. 205).

É importante ressaltar que, até hoje em dia, assim como no século XIX e início do século XX, ir ou retornar a África, aprender iorubá, eram fatores de legitimação das autoridades do candomblé brasileiro, esses continuaram sendo fortes nessa ligação Transatlântica tão querida e sonhada, como o “retorno aos braços da ancestralidade”, um pouco daquilo que Prandi (1991) chamou de “processo de africanização do candomblé”. O re-en-torno à tradição estava ligado ao (re) aprendizado da língua, dos ritos e itãs que foram sendo modificados e perdidos na adversidade da Diáspora e no passar dos séculos atingidos por sincretismos e dificuldades na comunicação dos mais velhos com os mais novos. É o momento que o candomblé se “populariza”, se espalha pelo Brasil, tem orgulho das suas raízes negras e valoriza a “cultura baiana”, é o momento que os oráculos iorubanos se colocam como possibilidades para resoluções práticas da vida, atendendo iniciados ou não.

Nesse momento a questão da língua, era urgente para ampliar os saberes e diálogos com a África, principalmente a região iorubá.

Aprender a língua das origens é um sonho que perdura desde então. Em 1959, a primeira cadeira de ensino do yorubá na Bahia foi criada no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia. Esta cadeira foi ocupada por Ebenezer Latunde Lashebikan, um professor vindo especialmente da Nigéria. Como previsto, muitos membros do candomblé compareceram a esse curso, que desde 1965 começou a ser oferecido regularmente no CEAO. Em 1974, foi assinado um acordo entre o governo brasileiro, a Universidade Federal da Bahia e a prefeitura de Salvador, para lançar um programa de cooperação cultural entre o Brasil e vários países africanos, que visava, entre outras coisas, o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros (Capone, 2011, p. 111).

Os cursos se multiplicaram pelo Brasil, e os africanos convidados logo perceberam que havia uma grande demanda, principalmente do povo do candomblé, por conteúdos “religiosos”, por ensinamentos ligados aos fundamentos da religiosidade africana, nominada como “religião tradicional africana” ou “religião tradicional iorubá”. Essa foi identificada em alguns casos com o culto de Ifá, e em outros tem tradição própria; sendo que a presença e o conhecimento dos 256 Odus e a importância de Ifá e Orunmilá é comum em ambas as manifestações. Sendo assim

o Brasil se tornou campo acolhedor para os africanos (que muitas vezes não eram da religião tradicional)¹⁹¹, principalmente vindos da Nigéria, e cubanos.

Ifá, seu Orixá Orunmilá e os oráculos do Culto de Ifá passaram a ser temática de enorme interesse para babalorixás e ialorixás, e muitas iniciações ocorreram desde então, já que não há nenhum impedimento para a iniciação nos dois cultos.

Isto posto, seguimos observando que tal como ocorreu em Cuba com a Regla de Osha ou Santeria, o Culto Lesse Orixá Mór no Brasil é o candomblé e a ele devemos nossos respeitos por sua tradição de mais de 400 anos e, também pelo fato de a maioria de nós, babalawôs brasileiros termos sido iniciados nele e por ele nossos santos foram consagrados e nós fomos confirmados como ogans de determinados Orixás antes de termos passado a Ifá (Gualberto, 2018, p. 196-197)

O chamado “renascimento do Culto de Ifá” nos últimos anos (a partir das décadas de 1970 e 1980 do século XX), nos possibilitou o acesso a muitas informações e estudos advindos de Babalaôs cubanos, nigerianos e brasileiros. Esses estudos, textos acadêmicos em sua maioria, funcionou de maneira diferenciada para o povo do Candomblé.

No curso, descobre-se com grande entusiasmo a existência de livros que descortinam informações consideradas muitas vezes tabu no interior dos terreiros. A possibilidade de aulas e contatos com africanos, além de fornecer os rudimentos do yorubá (que podem ser utilizados na tradução de cantigas e nomes dos orixás), permite relativizar questões que até então se apresentavam como dogmáticas ou mesmo descaracterizar um conhecimento tido até então como “seguro”. Vi em muitos dos meus amigos de curso, principalmente aqueles mais velhos no santo, um olhar de decepção com relação à distância que havia entre o culto brasileiro aos orixás (ao menos da forma como era praticado em seus terreiros, mesclado com outras nações, como a angola, ou tributários de influências católicas) e aquele praticado na África, segundo as descrições dos nigerianos. Estes alunos logo abandonavam as aulas prevendo a impossibilidade de compatibilizar os ensinamentos recebidos no terreiro com aqueles das lições na sala de aula. Já os mais novos, ou aqueles que de certa maneira discordavam de algumas práticas brasileiras como o sincretismo, puderam, a partir deste curso, redefinir alguns de seus conceitos religiosos e legitimá-los também “via acadêmica” (Silva, 1992, p. 237).

Esse estranhamento, dos mais velhos e outros, com relação ao que estava sendo trazido como Religião Africana Tradicional ou Original e Culto de Ifá, fez com que houvesse um distanciamento entre essas casas. Há um “estranhamento” entre muitos Babalorixás e Yalorixás,

¹⁹¹ “Mas, Lashebikan era completamente ignorante no que diz respeito aos caminhos dos orixás, já que na Nigéria ele se considerava cristão. Portanto, quando chegou ao Brasil, ele não conseguia entender as pessoas às quais ele devia ensinar. Mas ele logo se adaptou e aprendeu mais sobre os orixás à medida que ensinava a língua yorubá a seus alunos, que eram em sua maioria babalorisa e iyalorisa” (Abimbola, 1976b, p. 634). Lashebikan foi o primeiro professor de iorubá na Bahia.

do qual já falamos antes e que não é objeto de nossa pesquisa, que perdura pelos tempos. A fala de Asogbá Gelson, meu mais velho no terreiro Ilê Omiojuarô, é bem significativa.

Infelizmente Ifá ainda é muito novo para o Candomblé, talvez não o nome, a palavra, mas a compreensão, porque o fato de saber (ou ter ouvido falar) que Ifá é culto de Babalaôs, coloca alguns sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé em oposição, tanto as práticas quanto à divindade.

Acredito que a maior dificuldade seja entender que, apesar de não conhecerem os versos e as práticas dos Babalaôs, Ifá nos fala de maneira própria, através de Èsù, o principal condutor da comunicação; utilizando-se de situações próprias do Candomblé para nos ilustrar as suas mensagens e nos apresentar as combinações para elaboração dos ebós.

Sim, o que falta ao Candomblé não é conhecer Ifá, aprender Ifá, mas encontrar Ifá no que existe em nossas práticas e entender que o nome foi omitido, mas a sabedoria foi diluída para estar e atender ao culto dos Òrìṣà (Oliveira, 2021)¹⁹².

O renascimento do culto de Ifá no Brasil tem a participação de atores diversos e a formação de duas grandes Ramas¹⁹³: a nigeriana; proeminente em toda região sudeste, principalmente em São Paulo, e a afro-cubana; que se expande mais lentamente, mas tem suas casas mais antigas e importantes no Rio de Janeiro. Não nos aprofundaremos aqui na história do estabelecimento dessas Ramas no Brasil, pois não é nosso objetivo o Culto de Ifá em si, mas a importância das Ramas é cada dia mais profícuo na socialização dos saberes e escritos ligados a Ifá e seu *Corpus Sagrado*.

Falamos no capítulo anterior sobre a importância de Ifá, do Culto de Ifá e de Babalaôs e Iyaninfás na África.

A Religião Tradicional Iorubá, originária da Nigéria, Togo e República do Benin (África Ocidental), uma das raízes do Candomblé, da Umbanda e de outras práticas religiosas brasileiras, tem seu panteão de divindades constituído pelos Orixás e regido por Eledunmare, o Ser Supremo. Seu riquíssimo corpus literário, oralmente transmitido através das gerações, compõe um corpo teológico denso e coerente, mantido invisível em alguns países da diáspora, e uma liturgia bastante complexa. Orunmilá, ou Ifá, a divindade oracular dos iorubás, é respeitado por sua sabedoria. A palavra Orunmila, formada da contração de orun-l'o-mo-a-tila, Somente o Céu conhece os meios de libertação, resulta também da contração de orun-moola, Somente o céu pode libertar. A palavra Ifá tem por raiz fa, que significa acumular, abraçar, conter, indicando que todo o conhecimento tradicional iorubá acha-se contido no Corpus Literário de Ifá, o Odu Corpus, conjunto de conhecimentos esotéricos e registros históricos dessa milenar tradição (Ribeiro, 2008, p. 2).

¹⁹² Asogbá Gelson Oliveira, entrevista em 18 de fevereiro de 2021.

¹⁹³ Rama é um coletivo de casas do Culto de Ifá que tem sua ancestralidade e ensinamentos ligados aos mesmos antepassados.

A Rama Nigeriana reúne hoje uma diversidade enorme de Babalaôs e Iyaninfás no Brasil, e são responsáveis por um enorme intercâmbio entre o Brasil e a Nigéria, principalmente em se tratando de iniciações¹⁹⁴ do Culto de Ifá no Brasil.

Uma das Casas de maior expressão no Brasil, O Oduduwa Templo dos Orixás, gestada por Sikiru King Sàlámi, popularmente conhecido como Babá King, relata um pouco da sua experiência.

Nos últimos anos, com força crescente na última década, observa-se entre nós o surgimento de um novo espaço religioso: o de prática da Religião Tradicional Iorubá. Esse movimento, cujo eixo é o Sistema de Ifá-Orunmilá, tem por principais atores babalaôs da Nigéria, que vêm preencher importante lacuna. Nesse contexto, sem sombra de dúvida, o papel mais expressivo competiu ao Babalawo Fabunmi Sowunmi, Balogun¹⁹⁵ dos babalaôs de Abeokuta, capital do estado de Ogun que, por determinações do culto, sempre se fez acompanhar da iyanifa Obimonure Asabi Dyaolu, respeitável praticante de oogun, medicina tradicional iorubá. Ao longo de anos esses sacerdotes vieram regularmente ao Brasil, trazidos pela iniciativa corajosa de Sikiru King Sàlámi. O Babalawo Fabunmi realizou mais de 500 iniciações em Ifá¹⁹⁶ - de brasileiros e europeus - colaborando de modo expressivo para a difusão de conhecimentos da sabedoria iorubá. Entre os anos de 2004 e 2005 Fabunmi e Obimonure faleceram. Dão continuidade à sua tarefa o Babalaô Awodiran Sowunmi, sua iyanifa Mojisola Akibo e as ialorixás Risikatu e Ayinde Alake. Atualmente, o número total de iniciados gira em torno de mil pessoas¹⁹⁷ (Ribeiro, 2008, p. 3).

A tradição de Ifá em Cuba remonta aos primeiros africanos escravizados introduzidos na ilha, e foi comumente caracterizada como Ifá Lucumi.

[...] entre os africanos de Cuba. O vetor mais influente do ponto de vista religioso foi o lucumí, termo que na ilha designa genericamente o indivíduo originário do “país iorubá” e tudo o que lhe diz respeito, inclusive sua língua e sua religião. Assim, o sistema divinatório de Ifá e o culto religioso que lhe corresponde, praticados em Cuba, configuram o “Ifá lucumí”; e esta denominação serve principalmente para estabelecer as pequenas diferenças existentes entre esta forma e aquela vigente em território africano, com suas variantes locais. [...] Outros registros informam que os primeiros lucumis entraram em Cuba numa época incerta, talvez no século 16. Mas os tambores batá, caracteristicamente iorubanos, só teriam aparecido, segundo Ortiz (1995 páginas, 73) em sua forma definitiva e seu caráter sagrado, no século 19. E isto teria acontecido por volta de 1830, quando chegou a Cuba como escravo, o africano Añabi,

¹⁹⁴ A iniciação de Sacerdotes do Culto, Babalaôs e Iyanifas, requer a presença de um número significativo de Babalaôs preparados para esses ritos, sendo que muitos Padrinhos de Ifá dessa Rama são africanos, nigerianos e beninenses, principalmente.

¹⁹⁵ Balogun: chefe dos guerreiros, organizador das estratégias de guerra. Termo utilizado também para designar liderança religiosa. Babalawo (babalaô), literalmente, senhor do segredo, é sacerdote de Ifá. Termo impropriamente usado no sentido de babalorixá, sacerdote dos demais Orixás.

¹⁹⁶ Convém esclarecer que iniciar em Ifá não significa criar novos babalaôs. A iniciação em Ifá não confere status de babalaô ao iniciado. Isso representa uma outra etapa na caminhada dos iniciados.

¹⁹⁷ Segundo dados de 2019, hoje o templo Oduduwa consta com mais de 3.000 iniciações no culto a Orunmilá e mais de 850 iniciações no culto a Iami Oxorongá, sendo, então, o maior templo de culto a Ifá e culto a Iami Oxorongá do mundo.

[...] o qual, em sua terra, teria sido babalaô, olossaim e onilú (tocador de atabaque) (Lopes, 2020, p 109-110)

Ao contrário do Brasil, lá a tradição dos Babalaôs se manteve e esses tiveram a preocupação de produzir documentos escritos para garantir a perpetuação da sabedoria contida nos 256 Odu de Ifá.

No Rio de Janeiro, uma das mais importantes Ramas Afro-cubana se iniciou com o cubano Rafael Zamora Diaz. Em 22 de março de 1992, consagrou-se o primeiro "Barco" de Ifá no Rio de Janeiro, na periferia da Zona Oeste, Bairro Campo Grande, pelas tradições de Cuba, pelo Babalaô cubano *Àwó ní Ágbá Òrúnmilà Ifá'BiYi Omó Odú Ifá Ògúndá'Kètè*, Rafael Zamora Diaz.

Existe uma bibliografia importante, mas não extensa, produzida por brasileiros, ou estrangeiros no Brasil, que falam mais profundamente sobre as tradições e especificidades do Culto a Ifá no Brasil e sobre as duas Ramas citadas¹⁹⁸, para aqueles que se interessarem pela história recente do Culto de Ifá no Brasil.

Para nós, o importante é (re) lembrar que as Matrizes Africanas se enriqueceram, e se abraçaram com o diálogo fraterno das suas tradições. Ifá está em tudo e tudo pode vivenciar e se locupletar com a sabedoria de Ifá. “Desde Ifá, é preciso ficar sabido, ele jamais foi purista. O purismo é colonial. Não há lá ou aqui, tudo é ser-tão” Oluwo Adèlóná Isólá (Isólá, 2023).

A presença de Exu nas Matrizes Africanas produz o movimento do encontro das tradições ancestrais africanas; movimento esse que é universal, não o universal que cria tipos ideais, o universal que produz equilíbrio na diversidade, na ordem e na desordem, no conflito e na busca da resolução dele. O Equilíbrio que foi construído no encontro de Exu e Orunmilá, nas diversas ações/movimentos que eles propiciaram para o surgimento de novas sabedorias, paradigmas que brotam nos Odu de Ifá.

Se Orúnmilá é o Ontólogo que produz uma ciência acerca do ser, Esú é o Epistemólogo que melhor coloca essa teoria, esse conhecimento em movimento. Sem Esú o conhecimento não ganha vida. Esú é o Olufó, o senhor do ofó, ofó aqui é a palavra - conhecimento que delibera as coisas, ou que as fazem produzir e acontecer. Esú é a comunicação acerca de tudo que há. É Esú quem ensina aos demais orixás a arte de pensar e usar o conhecimento que é Ifá. É Esú o grande epistemólogo que se encarrega de fazer que o conhecimento circule e chegue em todos os cantos em lugares (ISOLÁ, 2023).

¹⁹⁸ Lopes (2020); Martins (2012); Ribeiro (2008); Diaz e Ribeiro (2004); Salami (1991); além dos diversos sites e blogs produzidos pelas casas de Culto a Ifá no Brasil.

Busco a encruzilhada, o movimento que nos levará a novas soluções para problemas seculares; o movimento que se faz no corpo ação, na dança poética da insubordinação, no rompimento da colonialidade. A colonialidade que quer encarcerar nossas vivências, individualizar nosso xirê para nos colocar na concorrência bruta da dicotomia capitalista. Como diz Rufino (2017, p. 14).

Tomando como base a crítica de Cusicanqui (2004, 2010), firmo que a luta contra o colonialismo não pode estar limitada ao plano do pensamento ou uma retórica, não pode se limitar às palavras que encobrem práticas. O colonialismo se constituiu também a partir de um caráter peculiar em relação às palavras, de modo que não mais sirvam para designar, mas sim para encobrir. É nesse sentido que a luta contra o colonialismo deve ser um ato corporal. Um ato afetivo, um ato de comprometimento com a vida. Em sua diversidade, imanência.

Que o Candomblé no Brasil, cada vez mais, produza **territórios encruzilhadas** com a sabedoria de Ifá tornada prática na corporalidade encarnada de Exu e Orunmilá.

7 O SISTEMA FILOSÓFICO DE IFÁ E O COTIDIANO DE RESISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO DO POVO DAS MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL

Ditado Iorubano¹⁹⁹
Um kunle, um yan edá
A dáyé tann
Ojú okán ni.

É gratidão que sinto até aqui. Foi um longo caminho? Não, foi a jornada necessária para chegarmos a Ifá e iniciar a dança e o enlevo com sua sabedoria.

Ifá está presente em toda a jornada, a gama de pensamentos, as ações dos iorubás ao longo de sua história, minha ancestralidade, minha Egbe.

Esse escrito tem muito de mim, das minhas ancestrais, dos meus ancestrais, da minha Egbe Orun. Foram milhares de diálogos silenciosos, em sussurro, em voz firme e poderosa, aos gritos, e que aqui, agradeço a oportunidade de partilhar de toda essa sabedoria, da qual sou um pequeno grão de areia nas mãos de Yemonja que me transforma em seu castelo; uma sementinha que vira floresta nas mãos de Odé; uma energia fria que vira fogo nas mãos de Obá Kosso; um pequeno obi que se enche de Axé nas oferendas sagradas carregadas por Legbara.

Tudo aqui foi escrito porque assim senti necessário, e espero que possa reverberar nas comunidades de matrizes africanas potencializando nossa maneira de (re) existir, resistindo a avassaladora “universalização ocidental” que nos violenta em nosso viver diferenciado, construído arduamente com nossa ancestralidade, todos os dias nesse país e nas Américas²⁰⁰.

Sinto ainda a necessidade de trazer trechos de sabedoria de Ifá para que possamos refletir sobre questões que nos atravessam no cotidiano como bom caráter, paciência, humildade, tradição, hierarquia, respeito ao outro, viver em comunidade, o que para mim constitui o Sistema Filosófico de Ifá.

E aí a pergunta aparece: Qual escolher na imensidão da sabedoria dos 256 Odu de Ifá? E a resposta vem no grito de minha mãe Oyá: “a silêncio na ventania, escute seu Ori, sinte seu Okan, seja caminho, veículo, nunca o fim da estrada”.

¹⁹⁹ Tradução:

(Ajoelhamos (no céu) e escolhemos nossos destinos.
 Mas quando chegamos à Terra ficamos impacientes.)

²⁰⁰ Como temos nos referido as Américas profundamente marcadas pela Diáspora Africana.

E abro o Instagram, que me apita a mensagem (me distraíndo para encarar a responsabilidade (risos)), e Exu me vem com a poesia amorosa e sábia do meu amado Babalaô Luiz Rufino:

Contam os antigos que Orunmilá-Ifá é uma das dádivas de Olodumare. É o espírito, mistério, beleza e a bênção da sabedoria na vida de todos os seres, no próprio cosmos e entre os múltiplos tempos que nos constitui, inclusive os dos humanos, orixás e ancestrais. Segundo os estudantes do mistério de Orunmilá, aqueles que resguardam o seu segredo, a sabedoria é uma das principais buscas na vida. Entretanto, a sabedoria não é uma permanência, uma posse ou um tipo de certeza. A sabedoria estaria mais próxima a capacidade de fazer boas perguntas, caminhar de forma suave pelo mundo e sentir que existem muitas camadas que vestem aquilo que chamamos de realidade. Muitos caminhos de Orunmilá nos mostram que a sabedoria é uma itinerância, uma espécie de nomadismo feita também por incertezas, percalços, erros, observações, escutas e principalmente aprendizagens. Logo, vale a máxima: "quem quer ser, não é". Aquele que se diz sábio não pode ser, pois a mesma é caminho a ser feito. Orunmilá-Ifá como dádiva de Olodumare está para as existências como os caminhos que proporcionam os diversos encontros com a sabedoria, já que ele é a própria sabedoria divina. Os mitos contam que os orixás, humanos, animais, plantas e os mortos o buscam diante de seus dilemas com a existência. Orunmilá então saca histórias para o exercício da sabedoria. As histórias trazidas por Orunmilá são remédios para quem o busca, há de acolhe-las com a escuta porosa de nossos corpos e experiências. A existência para Olodumare é uma poética inacabada, nos lançarmos nela como baile, assumirmos a itinerância de nossa inscrição no tempo é o exercício de sabedoria proposto. Vivemos em um tempo onde se busca soluções mais que sabedoria, busca-se certeza mais que sabedoria, busca-se ter mais que ser. Quem busca Orunmilá-Ifá há de exercitar a suavidade da não presa e intimidade com o tempo (paciência) em que a sabedoria é o remédio, mas é também o caminho a ser feito. Os mais apressados e crentes em uma solução como permanência perguntariam: mas, qual caminho? Eu diria: o de dentro. Luiz Rufino. 'Mora na filosofia, morou, Maria, morou, Maria...'" (RUFINO, 2023).

É assim que pensamos Ifá como um sistema filosófico que nos propicia a possibilidade de aprender em todos os momentos com a sabedoria infinita e sempre atualíssima dos seus Odu e Ešé. A linguagem de Ifá pode ser de várias formas, versos, orikis, poemas, mas ela se demonstra sempre acessível a aqueles que a consultam e escutam verdadeiramente. Como sempre digo "na simplicidade está a forma mais sofisticada da sabedoria", uma sabedoria que devemos buscar junto aos nossos, que se transmuta todos os momentos porque não vivemos na verdade absoluta, na certeza; vivemos na espiral exulica, na ventania quente de Oyá, que movimentava nossa existência e nos empurra e puxa, para aprendermos na volatilidade de nossos corpos a não querermos a posse e a propriedade da sabedoria.

Imaginamos como é difícil trocar o pensar pelo sentir, transloucar a lógica capitalista ocidental que coloniza nossos corpos por séculos para continuar nos escravizando mentalmente e espiritualmente. Reafirmamos que nosso conceito de filosofia é aquele que trata a sabedoria como caminho cotidiano do bem-viver, mutável, equitativa, viva na diversidade e acolhimento a todes, e que respeita o **Regime da Ancestralidade** como filosofa Oliveira (2022, p. 2)

É quando o saber comunitário de uma experiência tradicional específica (o *Ifá*) é interpretada (sic) como mais um modo de ler e tecer o mundo, o que, em nosso caso, é denominado de Regime da Ancestralidade (o conjunto de práticas e saberes que constituem o modo-de-vida dos povos que vivem a partir dos princípios da tradição africana recriados tanto no Continente como na Diáspora).

E, na sabedoria de Ifa, iniciamos pelo primeiro Odu, Ejiogbe, que segundo as narrativas era o último, mas se tornou o primeiro, bem próprio da subversão de dogmas e tempos retilíneos, quando da apresentação dos Odu no Ayê. O paradoxo não é paralisante na cultura africana e muito menos em Ifá, ele nos empurra ao acolhimento da diversidade, a dançar com o furacão e cavalgar no maremoto da novidade, da transformação, do alargamento de nossas perspectivas cotidianas.

Ejiogbe é considerado o Odu da criação. Ele é o nascimento, a luz, a iluminação. Ele possui os dois lados idênticos, o que Ihe caracteriza como o Odu principal do equilíbrio. O equilíbrio de forças em Ejiogbe é sempre uma boa profecia. Irê Positivo, A prosperidade, a Felicidade, a Riqueza, e o bem viver, são proporcionados pelo equilíbrio conquistado na vida.

“E nos diz Ifá em Ejiogbe²⁰¹:

Ifa prevê Ire²⁰² completo de positividade para quem Eji Ogbe é revelado como odu no jogo. Ifa diz que cumprindo o designado pelo oráculo²⁰³, a morte pode ser substituída pela riqueza; a tristeza pela alegria; aflição em esposa (o); discórdia em oportunidades para gerar filhos; o pesar pela celebração; a perda pela longevidade, e a vontade pela fartura. Ifa diz que essa pessoa viverá e morrerá feliz.

Ifá diz:

Separadamente, nós construímos nossas casas

Separadamente, vivemos nas casas

A sabedoria com a qual construímos nossas casas

não é tanto quanto vivemos nessas casas

Estas foram as declarações de Ifá a Orunmilá

Quando quatro Ajogun invadiram a cidade de Ilé-Ifé

E ele os evacuou sem sucesso

Eles simplesmente se recusaram a ir.

Os habitantes de Ile-Ife estavam sobrecarregados com os problemas causados pelos Ajoguns. Esses Ajoguns eram Iku (Morte), Arun (Aflição), Ejo (Discórdia) e Ofo (Perda).

²⁰¹ Adaptado de POOPOLA, S. Solagbade; IFALOJU, Awoyinfa Kori (eds.). *Ifá Didá an invitation to Ifa divination*. Toronto: Aséfin Media LL, 2008. v. 1.

²⁰² Sorte, positividade.

²⁰³ Em sua maioria, um ebó, uma oferenda.

Quando todos os seus esforços para expulsar esses Ajoguns da cidade haviam falhado, eles procuraram Orunmila para aconselhamento e providências.

Orunmila começou a trabalhar e tentou tudo o que sabia, sem resultados. Frustrado, Orunmila decidiu deixar Ile-Ife e nunca mais retornar. Na saída de Ile-Ife ele encontrou alguns de seus antigos afilhados. Eram Amosu e Amore. Eles lhe perguntaram o que havia de errado. Orunmila explicou sobre sua inabilidade para expulsar os quatro Ajoguns que estavam causando problemas aos habitantes de Ile-Ife.

Amosu e Amore dissuadiram Orunmila de desistir, e o convenceram a ir consultar Ifa. Ele concordou e, juntos, eles foram até os grupos de Awo, que também eram afilhados de Orunmila, para a consulta. Eles consultaram Ifa e Eji Ogbe foi revelado.

Os Awo garantiram a Orunmila que os quatro Ajoguns seriam expulsos e que em seus lugares ficariam o Ire de Aje (riqueza), Aya (cônjuge), Omo (filhos) e Ogbo (longevidade). Orunmila foi orientado a oferecer ebó. Ele obedeceu.

Após as oferendas, Orunmila levou as kolas²⁰⁴ e as pimentas à encruzilhada junto com Amosu e Amore. Quando eles chegaram à encruzilhada encontraram Iku (Morte). Amosu e Amore mandaram Orunmila jogar uma kola e uma pimenta na Morte. Ele o fez, e imediatamente essas sementes atingiram a morte, que fugiu. Amosu, Amore e Orunmila seguiram a Morte que logo caiu. Quando eles chegaram ao local onde a Morte havia caído, em vez dela, encontraram um monte de dinheiro. Orunmila ficou surpreso. Amosu e Amore, porém, disseram a Orunmila que a Morte é a dona da Riqueza. Eles disseram que qualquer pessoa que busque dinheiro sem qualquer outra consideração é um candidato certo à morte prematura.

Eles retornaram à encruzilhada e encontraram Arun (Aflição). Orunmila jogou duas sementes nele. Ele começou a fugir e eles o seguiram. Em pouco tempo, Aflição caiu. Quando eles chegaram ao local onde ele havia caído, encontraram o Cônjuge. Amosu e Amore disseram a Orunmila que o Cônjuge é o dono da Aflição. Eles disseram que qualquer homem incapaz e controlar seus desejos e prazeres com uma mulher é um sério candidato à Aflição. Por outro lado, se uma mulher não for capaz de controlar seus desejos e prazeres com os homens, ela é uma séria candidata à Aflição.

Eles retornaram à encruzilhada e encontraram Ejo (Discórdia). Eles jogaram duas sementes nele. Ele fugiu, e eles o seguiram. Ejo caiu. Quando eles chegaram ao local onde ele havia caído, encontraram crianças. Amosu e Amore explicaram a Orunmila que a Discórdia é a dona das crianças. Eles disseram que no momento em que estiver madura, a pessoa começará

²⁰⁴ Noz de cola. No Brasil, as matrizes africanas o chamam de OBI.

a procurar por um cônjuge apropriado. Ele ou ela irá conversar. A conversa é, em si, uma forma de discórdia. Se demorar muito para a pessoa garantir um cônjuge de sua escolha, a Discórdia irá se tornar mais consistente. Quando a escolha for concluída, aí haverá discórdia quanto à gravidez e ao parto. Se a esposa não conceber logo, a discórdia será ainda maior que antes. A Discórdia deixará a casa do casal e se expandirá para as casas de pessoas como especialistas, conselheiros, parentes, etc.

Quando a mulher, eventualmente, tiver sucesso em engravidar, não haverá mais discórdia. Quando a mulher finalmente parir um bebê, a discórdia aumentará muito. Conversar com um bebê e ensinar um bebê a falar e se comportar são casos sérios de conversação. Ir à escola para completar seus estudos, viajar e celebrar as conquistas da criança promove discórdia. Não ter filhos não evita que as pessoas se envolvam em discórdia.

Eles retornaram à encruzilhada e encontraram Ofo (Perda). Orunmila jogou as sementes restantes nele e ele começou a correr. Eles o seguiram. Perda caiu. Quando eles chegaram ao local onde Perda havia caído, eles viram Longevidade. Amosu e Amore disseram a Orunmila que Perda é o dono da Longevidade. Eles disseram que se uma pessoa for muito velha, experimentará perdas terríveis – perda de memória, perda de entes queridos, perda de energia, perda de vitalidade, etc. Aqueles que devem enterrar essa pessoa serão aqueles que ela determinar para outros.

Orunmila retornou a Ile-Ife um homem feliz. Ele estava contente por ter sido capaz de cumprir sua missão. Foi assim que Orunmila conseguiu afugentar os Ajoguns de Iku, Arun, Ejo e Ofo e substituí-los pelos Ire de Àjé, Aya, Omo e Ogbo, respectivamente.

Ifa diz que deve ser possível substituir a Morte pela Riqueza, a Aflição por Cônjuge, a Discórdia por Filhos e a Perda por Longevidade. Ifa, entretanto, avisa que a pessoa deve ser moderada na sua busca de riqueza, prazer sexual e todas as oportunidades da vida, de forma a evitar ferir-se no processo”.

Ifa, como filosofia pública e pragmática, reúne os princípios filosóficos do nosso viver. Ifá é cosmogônico, cosmológico, epistêmico, ético, estético, político, poético. Ifá está no sentir, no fazer, no pensar, no existir. Ifa nos abastece e nos reconecta com novos e renovados caminhos para (re) pensar nossas agruras, nossos desafios, nossas (com) vivências.

Aflição, Discórdia, Perdas, Morte. Sentimentos que atravessam todo nosso viver atual, cotidiano. São consequências do nosso livre arbítrio, de como escolhemos viver. Os infortúnios são acontecimentos necessários para retomarmos nosso equilíbrio.

[...] Como já disse, tanto as divindades como os humanos passaram a produzir desequilíbrio, sobretudo a partir do uso indevido do poder. A usurpação do poder precisa de correção. A injustiça não é uma criação originária de *Olodumare*, mas de

suas criaturas. Como se repara a Injustiça? Pelo Deus do Infortúnio. Ele é uma divindade, não um acidente, um acaso. Ele foi criado por *Olodumare* para ser o Justiceiro Celestial e assim sinalizar a retomada ao Projeto *Olodumare*. Isso dá pistas intrigantes sobre a origem do mal no mundo. O Infortúnio é a justiça de Deus! Ele é a espada de *Olofin*, cortando a cabeça daqueles (as) que negam o projeto afirmativo e criativo de *Olodumare*. As injustiças derivam das injustiças. Aquilo que foi tratado equivocadamente como uma maldição é, em realidade, o remédio para aquilo que geramos como o mal. Não foi o Criador quem criou o mal, mas o desequilíbrio que as criaturas, no uso de sua liberdade (livre arbítrio) impuseram ao mundo (à natureza, ao *sócius*, a si mesmo) (Oliveira, 2022, p. 10).

Olodumare é a supremacia da abundância, da fartura, do acolhimento da diversidade, da equidade. Olodumare é a estética profícua da existência; a beleza que nos proporciona a sabedoria para arquitetar resistências que nos mantenham vivos, alegres e amorosos. Quando ele nos diz, através de Ifa, que **“pode ser possível substituir a Morte pela Riqueza, a Aflição por Cônjuge, a Discórdia por Filhos e a Perda por Longevidade”**, ele está nos oportunizando re-configurar o caminho para o bem viver.

Ile-Ife é o local da criação do Ayê, nossa casa ancestral, considerada pelos yorùbá o lugar de origem do mundo, berço de toda religião tradicional yorùbá. Se Ile-Ife está assolada pelos Ajoguns, todas nossas Egbe também o estão; assim também é o contrário, afinal somos um todo conectado pela nossa ancestralidade. Livrar Ile-Ife dos Ajoguns, como o fez Orunmila, auxiliado pela interjeição de seus afilhados, é proporcionar bem viver aos iorubanos e suas descendências.

Mesmo os mais antigos em nossas Egbe, nossos Babalorixás, Iyalorixas e Babalaôs, necessitam do apoio de seus filhos e afilhados. Um Babalaô sempre diálogo com outro (s) para a leitura do oráculo, a sabedoria é construção coletiva em nosso regime ancestral. As especificidades das vivências e experiências é que enriquece a sabedoria na divinação oracular. Orunmila seguir os aconselhamentos de seus afilhados representa a humildade necessária na busca do equilíbrio.

A busca desenfreada pela riqueza, e mesmo a mais subsistente necessidade do ser humano condicionada pelo dinheiro como a fome, o habitar, a saúde, tem levado milhares dos nossos a padecer e fenecer todos os dias. Nossas comunidades, nossas Egbe, nossos espaços de resistência afrocentrado (favelas, terreiros, capoeiras, quilombos) compartilham cotidianamente a morte e a sorte (riqueza). Nossa família ampliada pela ancestralidade reflete a importância que iorubanos dão a fertilidade e há uma união que gere muitos filhos e filhas. A discórdia é sempre superada no diálogo maduro e equilibrado. O incentivo ao aprendizado e crescimento das crianças e dos iniciados, através de pais e mães (Babás e Iyás) com base na sabedoria de Ifa, consolidam casas harmônicas e equilibradas que terão princípios

constituidores importantes como a hierarquia, o bom caráter, a humildade, o acolhimento da diversidade, o silêncio, a construção coletiva, o ubuntu.

A escrita de Ifá com seus versos curtos, e as repetições de ações como: “**Orunmila jogou duas sementes nele. Ele começou a fugir e eles o seguiram**”, feita com todos os Ajoguns, nos mostra que a perseverança é parte fundante da busca para o equilíbrio. Essa perseverança não se realiza num projeto individual, se realiza na percepção de sua comunidade de suas capacidades e poder de realização, isso sim é nossa fortaleza para resistir ao massacre do eurocentrismo e do capitalismo.

O encantamento da dança sagrada dos corpos no citado Eṣe de Ifá pode passar despercebida pela nossa naturalização de exclusão e invisibilidade dos corpos tão própria da colonialidade da cristandade ocidental. Existe coisa mais linda, poética e **sagrada** do que os Ajoguns se transformando em bençãos? A fuga, que mostra a necessidade de trilhar o caminho, e receber a benção da oferenda lançada através dos Obi e da pimenta resultando na transformação em riqueza, amor, crianças, alegria, paciência e fé.

Cada Odu de Ifá nos traz a sabedoria ancestral síntese da experiência africana, a geração uterina de um tempo singular único, que não se repete, unidade cósmica universal na sua singularidade. A poética contida em Ifá nos fala da vida, da morte, da trans-formação, do renascimento, da volatibilidade do tempo e do espaço que se concretiza nos caminhos do oráculo de Ifá.

A leitura dos Odus com seus Eṣe, Itãs, Orikis, e de todas os textos de nossos mais velhos neles inspirados são possibilidades infinitas de socialização de sabedorias que nos permitem refletir sobre nossas tomadas de decisão no Ayé, alicerçadas na consulta aos oráculos. Como diz Fashina (2009, p. 3) “[...] o corpus de Ifá dos povos yorubás na África e da Diáspora tem uma filosofia integrada de síntese social em sua gestão do comportamento humano e do domínio do meio ambiente e do universo como um todo. [...]”. Como Ifá é semiótico, interpretativo das nossas vivências, ele nos presenteia com sabedorias que fortalecem nossas maneiras de viver, sentir e aprender a partir das Matrizes Africanas. É a tradição da cultura iorubá que é oral, performativa, criativa, lúdica, e

[...] usa a linguagem para expressar ideias filosóficas profundas através de ditados, oriki e panegíricos, provérbios no discurso formal e conversa informal para reforçar ideias filosóficas: Deve lesin oro, oro lesin deve, bi oro ba sonu, deve la fii wa! (Provérbio é o cavalo do discurso, se uma palavra é perdida, usamos provérbio para encontrá-la!). Provérbios são palavras, palavras são provérbios, se as palavras se perdem, provérbios são dados (Fashina, 2009, p. 16)

Um dos contos de Mestre Didi em *Contos Crioulos da Bahia* (2004, p. 194-215) intitulado OKUNRIN-AWÔ, inspirado em Ifá, nos traz importantes reflexões sobre as relações familiares, importância da mulher/mãe, arrogância, inveja, missão no Ayé, entre muitas outras, já que a leitura de um mesmo Odu, Eṣe, Itã, traz sempre novas divinações a partir de nossas demandas e necessidades de aconselhamento.

Separar o que nasceu junto acarreta consequências

Há muitos anos passados, em uma aldeia lá na África, existiu um rei que teve dois filhos. Esses meninos eram ibêji (mabaços). Naquele tempo a coroa de um rei não podia ser dividida entre duas pessoas. Quando as crianças nasceram a rainha mandou uma delas, por intermédio de uma pessoa de sua confiança, para ser entregue a uma família conhecida em uma aldeia bem distante, de onde moravam seus parentes. Assim foi feito (2004, p. 194).

A escolha/benção/Awuré vem das boas ações feitas em vida e da disponibilidade e honra em aprender com os mais velhos.

Os príncipes foram crescendo, cada qual mais inteligente e muito parecidos. Só havia uma diferença: o que morava no Palácio era muito mau e um grosseirão de força maior. O outro era muito humilde, bom demais. Ajudava e cuidava de todos da redondeza onde morava e mesmo das pessoas estranhas que por lá apareciam de vez em quando. Um dia, quando ele estava brincando, um velhinho conhecido por Orunmilá, o grande sábio, vinha andando pela rua, tropeçou e caiu. Ele imediatamente largou toda a brincadeira e foi correndo ajudar a levantar o velhinho, levando em seguida até em casa. Orunmilá, muito agradecido, convidou o menino para ir sempre em sua casa e começou a ensinar a ele um bocado de coisas. Quando o menino já estava rapaz, já sabia adivinhar por intermédio do oráculo de ifá (o Deus adivinho) e era um dos maiores conhecedores de Ewê (folhas). Orunmilá lhe deu o nome de Okunrin-awô (Homem conhecedor do mistério), porém todas as pessoas da aldeia só chamavam ele de Onixegum (doutor), porque todo o mundo que se queixava de qualquer doença ele tinha sempre um remédio para dar e a pessoa ficava completamente curada (2004, p. 196)

Quando o príncipe “mau” se torna Rei, com a morte do pai, acontecimentos levam ao seu conhecimento a existência do “Doutor”, já que toda a população reconhecia a semelhança dos dois e conjecturava a sorte de substituir um pelo outro. O Rei então, indignado com o que ouvia, envia um convite para poder conhecer seu rival. O convite leva a Rainha Mãe a revelar o segredo para Okunrin-awô através de seus pais adotivos.

A tradição iorubana da consulta ao Oráculo para encaminhamentos produzidos pela divinação dos Babalaôs, em ocasiões importantes, foi feita. Orunmilá fez a consulta para evitar qualquer coisa de mal para seu afilhado. A obediência aos mandamentos e orientações de Ifá, expressados através da feitura do Ebó, da oferenda, traz para as pessoas e, por conseguinte, para sua comunidade, bons resultados, proteção, saúde, felicidade.

Ifá, respondendo, disse: - O rei está muito aborrecido com as coisas que tem sabido a seu respeito. Quer lhe conhecer pessoalmente, para tirar suas dúvidas e conclusões sobre a aparência. Porém, antes de ir ao Palácio do rei, você tem que ver um balaio grande, uma jaca, uma galinha, um bode, preás, peixes, cordas, obis, orobô, ateré, owô-eiyó, e fazer um grande ebó (sacrifício) entregando a Exu e Ogum, em algum lugar do mato, nas imediações do palácio do rei, para que você possa sair vitorioso, vencendo o ódio e ciúme que o rei seu irmão vai ter depois de lhe avistar. Okunrin-awô providenciou todos os animais, ingredientes precisos conforme determinação de ifá. Juntamente com Orunmilá, seu mestre protetor, independente da família que o criou, foram despachar o referido ebó. Quando voltaram, Orunmilá mandou que Okunrin-awô botasse o convite que o rei tinha mandado no Peji (altar) de Ifá e se encomendasse a ele. Em seguida, abençoou Okunrin-awô, desejando muito boa sorte dizendo: - Vai, meu filho, vai visitar o rei, seu irmão, quando bem quiseres e entender (2004, p. 200-204)

A cultura ioruba ensina aos seus o cultivo do bom caráter (Iwa-pèlè), da lealdade, da humildade, da proteção aos fracos e aviltados, condena a inveja, a arrogância, a traição, a perversidade, e nos ensina a importância e responsabilidade nos nossos atos cotidianos porque funciona como a Lei do Retorno, o que desejamos e fazemos volta em proporções aumentadas.

O Rei depois de conhecer seu irmão procurou uma maneira de se livrar dele, e viu a oportunidade quando um Rei vizinho lhe declarou guerra. Armou uma armadilha para que o irmão morresse em batalha, no seu lugar, enquanto ele ficaria a salvo com a maior parte de seu exército. A Rainha informada da traição de seu filho Rei, abençoa seu filho Okunrin-awô que segue firme no propósito de defender o reino.

Dizendo que ela não se preocupasse com o que estava acontecendo, nem tão pouco com o que o rei, seu irmão desejava, explicou não haver nada que pudesse transformar o destino deles, conforme tinha sido traçada por Olorun para a paz, tranquilidade dela e de todos. A rainha abençoou Okunrin-awô e se retirou desejando boa sorte. No outro dia pela manhã bem cedinho, Okunrin-awô depois de ter se preparado e feito as suas orações a Exu e Ogum, confiado sempre no que Ifá tinha dito por intermédio do seu mestre Orunmilá, assumiu o comando dos guerreiros que lhe foram entregues pelo rei. Depois de ter prestado o seu juramento, se dirigiu para disputar a luta (2004, p. 210).

A armadilha se voltou contra o Rei e Okunrin-awô sai vencedor da batalha, sendo recebido pela Rainha, que muito bem informada, já sabia de sua vitória.

-Okunrin-awô meu filho, esqueça todo o seu passado, todos os seus sofrimentos que têm sido todos os meus, e perdoe o espírito do seu irmão. Carregue essa coroa, que é sua, só você sabe e pode fazer com que ela clareie a vista dos nossos semelhantes. [...] Quando Okunrin-awô terminou de fazer as visitas e foi se despedir de Orunmilá pra voltar ao Palácio, ele lhe disse: - Fojusi Babá Ifá uá. Nitoripê tani fé Olorum. Kó fé. O ni Olorum fé (atenda nosso pai Ifá, porque quem quer o que Deus não quer, será o que Deus quiser) (2004, p. 214-215).

O Conto de Mestre Didi é o corolário ao bom caráter, a sapiência da espera e da confiança, o Axé que se faz presente naquele que reverencia a sabedoria de Ifá revelada na consulta de Orunmilá e no Ebó transmutado por Exu.

Mãe Beata de Yemonja, fundadora do nosso Ilé Omiojuarô, também utilizava os Itãs de Ifá para os seus ensinamentos, “Tanto quanto em movimento dentro da comunidade-terreiro, fora de seus muros, inclusive, os itán instituem as relações cotidianas fortalecendo-se, ensinando. Ganha um sentido “natural”, sua extraordinariedade deixa de ser e se incorpora na vida, simplesmente. Não raro, contribuindo na superação de dificuldades” (Silva, 2018, p. 64). No livro “Caroço de Dendê, a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos”, N’la Beata traz nossas matrizes culturais iorubás nos contos inspirados por itãs de Ifá.

O orgulho de obi

Obi era muito pobre. Um dia, Exu o visitou em sua casa e viu como ele morava em total penúria. Exu se compadeceu do mesmo e lhe disse: _ Olá Obi, eu vou ter com Orumilá e vou perguntar a ele como posso lhe ajudar. Obi ficou todo contente e disse a Exu: _ Eu vou lhe agradecer pelo resto da vida. Você vai ver. Dito isto, Exu saiu. Dois dias depois, voltou com um ebó para Obi fazer. Obi fez e ebó e ficou rico, mas nunca procurou Exu para agradecer. Um dia, Exu foi até a casa dele e bateu palma. Obi abriu e foi logo dizendo: _ Olhe, aqui eu não o quero. O que você quer? Eu estou ocupado atendendo pessoas de importância. Não tenho tempo para você, não tenho tempo para atender mendigo – bateu a porta e entrou. Exu ficou possesso e foi comunicar o acontecido a Orumilá. O que fez Orumilá? Vestiu-se com uma roupa bem suja e rasgada e foi a casa de Obi. Ao ver aquele homem sujo à sua porta, Obi disse: _ Olhe se você veio pedir esmola, eu não dou esmola. E você suja o desse jeito e fedorento, como ousa bater em minha porta, sabendo que eu sou um homem muito rico? _ Obi em nome de Orumilá, me socorre aqui – disse Orumilá. _ Orumilá que nada! Orumilá sou eu que sou rico e não preciso de ninguém – respondeu Obi Então Orumilá transformou-se em um lindo homem e disse: _ Está me conhecendo, Obi? Obi se assustou e se postou aos pés de Orumilá, gritando: _ Oba mi, oba mi! Orumilá lhe disse: _ Pela tua ingratidão e orgulho, de hoje em diante não haverá sacrifício na nossa religião, nem oferenda aos nossos deuses em que você não esteja incluído. Tu serás partido em quatro partes, rolarás na lama e serás posto na cabeça do mais vil ser do aiyê. Sem contar que, quando Exu comer, tu terás que fazer parte no banquete dele. E ainda terás que responder se ele está satisfeito. Logo você veja, Obi, o orgulho não vale, a humildade, sim (De Iemonjá, 1997 p. 101).

A amizade entre Orunmilá e Exu mostra como irmãos se apoiam e se juntam para acertar uma situação de injustiça, de falta de consideração, de soberba e arrogância. A importância de reconhecer o que a coletividade lhe proporcionou, Exu é a multiplicidade, lhe dará as condições de uma boa vida. A humildade não é subserviência, a humildade é re-conhecer que o que você é resulta do esforço coletivo de sua família, seja a de sangue ou a de Orixá.

Em todos os Itãs, nos contos, ensinamentos cotidianos, duas coisas são fundantes para nossa vivência: a consulta ao oráculo e nossas oferendas (ebó). A consulta, seja pelo Oráculo de Ifá ou pelo Meridilogun, nos proporciona através dos Odu ter ensinamentos sobre nossa vida,

nosso presente. Nos permite o contato mais íntimo com nossa ancestralidade quando matutamos as falas vindas de Orunmilá. O Ebó é a transmutação de nossa energia, o axé que nos diviniza junto a Exu. Quando o preparamos nosso Ori, nosso corpo, vibra na sintonia da energia poderosa do Axé. Não há oferenda que não faça nosso corpo dançar, nosso corpo reverenciar, nossa energia reverberar em nosso cotidiano.

Ifá é um Sistema Filosófico que reúne conhecimentos do universo natural e animal, das artes, da mística. Ifá é uma tradução do mistério contido em Olodumare, o onisciente, o pré-existente. Um sistema Poético, onde a poética se traduz no conjunto das experiências do povo iorubano, é da ordem da criação, do Criador.

No Sistema Ifá, campo epistemológico do saber dos saberes, Orunmilá e Exú restituem a força vital através dos caminhos oferecidos a humanidade nas leituras dos Babalaôs e Iyanifás, para o restabelecimento do equilíbrio. São eles que anunciam e reificam o Projeto Afirmativo de Olodumare. Ifá, Orunmilá e Exú estão na relação do encantamento com a consecução da vida; são a ligação da mensagem afirmativa e alegre de Olodumare com o Ayê; reúnem a sabedoria, a mensagem e o caminho na busca da equidade, da justiça, da amorosidade, do Iwá Pelé.

Eu desejo imensamente, que cada vez mais, os ensinamentos de Ifá possam se transmutar em contos nagos, ditados iorubas, canções capoeiristas, mandingas nativas, e que as matrizes africanas no Brasil se apossessem e multipliquem a sabedoria que proporciona novas formas de resistir e existir na e contra a colonialidade.

REFERENCIAS

ABIMBOLA, Wande (org.). **Yoruba Oral Tradition: poetry in music, dance and drama.** IleIfe: Department of African Languages and Literatures, University of Ife, 1976.

ABIMBOLA, Wande. **An exposition of Ifa Literary Corpus.** Lagos: University of Lagos, África, 1969.

ABIMBOLA, Wande. **Ifa divination poetry: Traditional African Literature.** Indiana: Indiana University Bloomington, 1973.

ABIMBOLA, Wande. **Sixteen Great Poems of Ifa.** Paris: UNESCO, 1976.

ABIMBOLA, Wande. **Ifá will mend our broken world: thoughts on Yoruba religion and culture in Africa and the diaspora.** Roxbury, Massachusetts: Aim Books, 1997.

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana.** 2. ed. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, Paris, 1981.

ABIMBOLA, Wande. **Yoruba Oral Tradition.** Ife: Department of African Languages and Literatures, 1975.

A BOCA DO MUNDO: Exu no Candomblé. 7 dez. 2011. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY. Acesso em: 23 set. 2019. [Documentário].

ADÉÈKÓ, Adélékè. **‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants.** *Oral Tradition*, v. 25, n. 2, p. 283-303, 2010. Disponível em: <https://journal.oraltradition.org/ecompanion/9082/>. Acesso em: 25 jan. 2021.

ADEMOLA, Adesoji. **Ifá: a testemunha do destino e o antigo oráculo da terra do yorubá.** Rio de Janeiro: Cátedra, 1991.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. **“A África é aqui”:** representações da África em experiências educacionais contra-hegemônicas na Bahia. 2004. 268 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

ALAGOA, E. J. Do delta do Níger aos Camarões: os fon e os ioruba. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII.** Brasília: UNESCO, 2010. 1208 p.

ALAMU, F.O.; AWORINDE, H.O., ISHARUFE, W. I. “A comparative study on IFA divination and computer science”. **International Journal of innovative technology and research**, v. 1, i. 6, p. 524 – 528, Oct./Nov. 2013.

ALANO, Elsi do Roci Cardoso. Introdução ao pensamento complexo. **PRACS**, Macapá, v. 12, n. 3, p. 141-148, dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/3891/elsiv12n3.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Chico. "**Terreiros são polos de consciência negra**", diz babalorixá Adailton Moreira. Uol, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2019/11/20/terreiros-sao-polos-de-consciencia-negra-diz-babalorixa-adailton-moreira.htm?cmpid=>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. 213 p. (Série Pensamento Negro Descolonial).

ALVES, Míriam Cristian; ALVES, Alcione Correa (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. 213 p. (Série Pensamento Negro Descolonial).

ANDERSON, P. W. More is different. **Science Magazine**, v. 177, n. 4047, p. 393-396, 8 Aug. 1972.

ANDAH, Basse W.; ANQUANDAH, James R. A zona guineana: os povos entre o Monte Camarões e a Costa do Marfim. In: EL FASI, Mohammed (ed.). **História Geral da África III: África do século VII ao XI**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 569.

ARAUJO, Leonor Franco. Intolerância, racismo ou terrorismo religioso: as diversas formas de violência contra os povos e as comunidades tradicionais de matrizes africanas. In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira; ARAUJO, Leonor Franco; ENOQUE, Alessandro Gomes. (orgs). **Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil**. Ituiutaba: Barlavento, 2018. p 49-65.

ARAUJO, Leonor Franco. A Paciência é a mãe de todas as virtudes: um conto de Ifá do Odu Ogbeògúndá. In: NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do (org.). **Escrevivências baobás de contos ancestrais: indígenas, africanos, diaspóricos**. Uberlândia: Barlavento Editora, 2023. p. 1-317. v. 1

ARAUJO, Leonor Franco. Orunmila e Exu: Sọrọ nipa awọn ọna ti mọ ati gbige (falando dos caminhos do saber e viver). In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira; ARAUJO, Leonor Franco de (org.). **Territorialidades da fé: religiões, religiosidade popular e as manifestações do sagrado na natureza, no rural e no urbano**. Uberlândia: Barlavento Editora, 2023. p. 289-323. v. 1

ARAUJO, Leonor Franco. Cosmograma Bacongo (Bantu). In: GALEFFI, Dante Augusto; MARQUES, Maria Inês; ROCHA-RAMOS, Marcilio (org.). *Transciclopédia em Difusão do Conhecimento*. Salvador: Quarteto, 2020. p. 249-260. v. 1.

ARAUJO, Leonor Franco; OLIVEIRA, Eduardo David. Mitos e Itãs na construção de uma pedagogia negra afro-diaspórica iniciática dos terreiros de candomblé. In: ARAUJO, Leonor Franco; OLIVEIRA, Eduardo David (org.). **Mitos e Itãs na construção de uma pedagogia negra afro-diaspórica iniciática dos terreiros de candomblé**. Ituiutaba, MG: Barlavento, 2020. p. 193-203. v. 1.

ARAUJO, Leonor Franco; OLIVEIRA, Eduardo David. Sistema Filosófico de Ifá e os oráculos iorubanos: a importância dos sistemas oraculares na estruturação e manutenção dos cultos Lessè Orixá. In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira; ARAUJO, Leonor Franco; PÓVOA, Carlos Alberto (org.). **Narrativa da Fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo**. Ituiutaba, MG: Barlavento, 2019. p. 404-417. v. 1.

ARDOINO, Jacques. Abordagem Multirreferencial (plural) das situações educativas e formativas. In: BARBOSA, Joaquim G. (org.). **Multirreferencialidade nas Ciências e na Educação**. São Carlos, SP: Ed. UFSCAR, 1998. p. 24-41.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricity**. 3rd. ed. Trenton: Africa World Press, 1987.

AYOH'OMIDIRE, Félix. **Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos**. 2005. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal da Bahia, 2005.

BÂ, A. Hampate *et al.* **História Geral da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

BÀBÁ, Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá. **Diversos textos**. Goiânia, 20 de março de 2021. Facebook: Bàbá Ifàyómí Adèlóná Sàngówàlé Isólá. Disponível em: <https://www.facebook.com/awoifayomi.adelonan>. Acesso em: 22 mar. 2021.

BAKR, A. Abu. O Egito Faraônico. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África, II: África Antiga**. 2. ed. rev.. Brasília: UNESCO, 2010. p. 37-67.

BARRETTI FILHO, Aulo (org.). **Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidades**. São Paulo: Editora da USP, 2010.

BASCOM, William. **The Yoruba of Southwestern**. Iliinois, Nigéria: Waveland Press, 1984.

BASCOM, William. **Ifá Divination**: communication between gods and men in West Africa. Bloomington: Indiana University press, 1991.

BASCOM, William. **Sixteen Cowries**: Yoruba divination from Africa to the new world. Bloomington: Indiana University press, 1993.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BEAULIEU, Paul-Alain. Mesopotamia. In: JOHNSTON, Sarah. **Ancient Religions**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BERTALANFFY, L. V. **Teoria Geral dos Sistemas**. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 1975.

BOTAS, P. **Carne do Sagrado, Edun Ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Rio de Janeiro/Petrópolis: Koinomia e Vozes, 1996.

BOTELHO, Denise Maria. **Educação e Orixás**: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

BOTELHO, Pedro Freire. *Ewé Awo: o segredo das folhas no candomblé da Bahia*. **Educação, Gestão e Sociedade**: revista da Faculdade Eça de Queiros, a. 1, n. 4, dez. 2011. Disponível em: https://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/uploads/20170427132906.pdf. Acesso em: 10 jul. 2021.

BOUZON, Emanuel. *Lei, Ciência e Ideologia na composição dos “Códigos” Legais Cuneiformes*. **CADMO**: Revista do Instituto Oriental, Universidade de Lisboa, Lisboa, v. 3. 1993. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/24210> Acesso em: 12 mar. 2021.

BRAGA, Júlio. **Oritamejé**: O antropólogo na encruzilhada. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do Feitiço**: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRAGA, Júlio. Prática divinatória e exercício do poder (O Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 13, 1980. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20810>. Acesso em: 28 fev. 2021.

BRAGA, Júlio. **Sistema Divinatório Bamboxê**. 2013. Disponível em: <https://www.pilaodeprata.com.br/spab.html>. Acesso em: 11 set. 2020.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. No princípio era a água. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 20, n.2, p. 22-41, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://www.ufmg.br/revistaufmg/downloads/20-2/01-no-principio-era-a-agua-jacyntho-lins-brandao.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2019.

BRANDÃO, Maria do Carmo. **Xangôs tradicionais e umbandizados do Recife: organização econômica**. 1986. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana – USP. São Paulo, 1986.

BRASIL. **Plano Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais**. Brasília: Presidência da República. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013.

BRASIL. **Lei n. 10.639**, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial, Brasília, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 10 maio 2020.

BRASIL. **Lei n. 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial, Brasília, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 10 mar. 2021.

BRASIL. **Lei n. 12.711**, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Diário Oficial, Brasília, 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 08 maio 2020.

BUCZYNSKA-GAREWICZ, H. Sign and Continuity. **Ars Semiotica**, v. 2, p. 3-15, 1978.

BUCZYNSKA-GAREWICZ, H. Sign and Dialogue. **American Journal of Semiotics**, v. 2, n. 1-2, p. 27-43, 1983.

BURNHAM, Terezinha Fróes *et al.*. **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem**: currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento. Salvador: EDUFBA, 2012.

CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura. **Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra**. Vitória: Flor & Cultura, 2007.

CANTARELA, Antonio Geraldo. Traços do proprium cultural africano e sua relação com o sagrado. **Dossiê: Religiões Afro-brasileiras**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 88-108, jan./mar. 2013.

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

CAPONE, Stefania. O Pai-De-Santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais: DOSSIÊ: Religiões Afro-americanas**, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/693>. Acesso em: 02 jan. 2019.

CASTILLO, Jorge L. **Prácticas básicas de un Babalawo: Babalawo Ifá Gbemi**. Florida: Ela Ola, LLC, 2010. p.313-315.

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

CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, Niterói, v. 22, n. 39, p.126-153, jan./abr. 2016.

CARVALHO, José Jorge de. **Cantos Sagrados do Xangô de Recife**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. **Topoi**, v. 11, n. 21, p. 178-203, jul./dez. 2010.

COSTA, Adailton Moreira. **Infância nas Redes Educativas de Iemanjá no Ilê Omiojuarô**. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

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

COURLANDER, Harold. **Tales of Yoruba Gods & Heroes**. Indiana: Ed. Crown Publications, 1973.

CUNHA, Erica Mafalda de Portugal da; NOGUEIRA, Alves de Sá. As Deusas Inanna e Ištar: semânticas de poder com traços de amor e guerra. 2015. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2015.

CUNHA JUNIOR, Henrique. NTU. **Revista Espaço Acadêmico** (UEM), Maringá, v. 9, p. 81-91, 2010.

CUNHA JUNIOR, Henrique. O Etíope: uma escrita africana. **Educação Gráfica**, Bauru, v. 11, p. 1-10, 2007.

CUNHA JUNIOR, Henrique; LIMA, Maria B. Repertórios Culturais de Base africana, identidades afrodescendentes e Educação em Sergipe. In: NOGUEIRA, João Carlos. **Multiculturalismo e a pedagogia multirracial e popular**. Florianópolis: Atilênde; Núcleo de Estudos Negros, 2002. (Série Pensamento Negro em Educação; n. 8).

DE YEMONJÁ, Mãe Beata. **Caroço de dendê**: a sabedoria dos terreiros - como ialorixás e babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallos, 1997.

DELFINO, Jair. **Ifá e Odús**: interdisciplinaridade, lógica binária, cultura e Filosofia Africana. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, 2016.

DENICOL, Karina A.; BITTENCOUR, Paulo J. S. Condição Jurídica da Mulher na Antiga Mesopotâmia: Códigos de Ur-Nammu e Hammurabi. *Revista Internacional Consinter de Direito*, a. V, n. IX, 2º sem. 2019. Disponível em: <https://revistaconsinter.com/revistas/ano-v-numero-ix/direitos-difusos-coletivos-e-individuais-homogeneos/condicao-juridica-da-mulher-na-antiga-mesopotamia-codigos-de-ur-nammu-e-hammurabi/>. Acesso em: 14 out. 2021.

DEPELCHIN, Jacques. **Silences in African history**: between the syndromes of discovery and abolition. Dar es Salam: Mkuki na Nyota Publishers, 2005.

DIAGNE, P. As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado. In: AGOT, Bethwell Allan (ed.). *História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 27-54.

DIAZ, Ricardo Borys Córdova, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil. In: PINTO, Elisabeth (org.) **Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade**: exclusão e inclusão social, étnica e de gênero. São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004. v.1.

DIDI, Mestre. **Contos Crioulos da Bahia**. Salvador: Núcleo Cultural Níger Ọkàn, 2004.

DUPLA, Simone Aparecida. **Imaginário e devoção no culto à Deusa Mesopotâmica Inanna/Ishtar (2112-1600)**. 2019. 223 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Maringá, 2019.

EL FASI, Mohammed (ed.). História geral da África, III: África do século VII ao XI. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EPEGA, Afalobi A. **Ifa**: the ancient wisdom. Nova York, EUA: Imole Olowa Institute, 1987.

EPEGA, Afolabi; NEIMARK, Philip. **The Sacred Ifa Oracle**. New York: Harper Collins Pub., 1994.

ESTRADA, Adriana Alvarez. Os fundamentos da teoria da complexidade em Edgar Morin. **Akrópolis**, Umuarama, v. 17, n. 2, p. 85-90, abr./jun. 2009. Disponível em: <https://ojs.revistasunipar.com.br/index.php/akropolis/article/view/2812>. Acesso em: 18 maio 2020.

FARBER-FLÜGGE, Gertrud. Me (garza, parsu). In: EDZARD, Dietz Otto (org.). **Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie**, 7. Berlim: de Gruyter, 1990. p. 610-613.

FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Mariza de Carvalho. De Gbe a Iorubá: Os Pretos Minas no Rio de Janeiro, Séculos XVIII–XX. **Revista África(s)**, v. 04, n. 08, p. 46-62, jul./dez. 2017.

FASHINA, Nelson. Re(-)Placing Theory in African Studies: Ifa Literary Corpus, Origins, Universality and the Integration of Epistemology. In: (PANEL 38) AEGIS: CONFERENCE LEIZPIG, Germany, 4-7 jun. 2009.

FATUMBI, Pierre Verger. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade Iorubá. São Paulo: companhia das Letras, 1995.

FATUMBI, Pierre Verger. **Lendas africanas dos Orixás**. 4.ed. Salvador: Corrupio, 1997.

FAUSTINO, Deivison. *Prefácio*. In: ALVES, Míriam Cristian; ALVES, Alcione Correa (orgs). Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. p. 7-18. (Série Pensamento Negro Descolonial)

FERREIRA, Luiz Carlos. Filosofia da ancestralidade: diálogo entre a filosofia da libertação e a filosofia africana. Entrevistado: Eduardo Oliveira. **Revista Ideação**, Salvador, n. 41, jan./jun. 2020.

FINCH III, Charles S. A afrocentricidade e seus críticos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos**, Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Revista Ensaios Filosóficos**, v. 13, p. 153-170, ago. 2016. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em: 13 jun. 2020.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRIAS, Rodrigo Ribeiro. **Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás**. 2019.206 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

FRÓES BURNHAM, Teresinha *et al.*. **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem: currículo, educação a distância e gestão/difusão de conhecimento**. Salvador: EDUFBA, 2012.

FUENTES, M. A.. Métodos e metodologias em Sistemas complexos. In: FURTADO, B. A.; SAKOWSKI, P. A. M.; TÓVOLI, M. H.. **Modelagem de sistemas complexos para políticas públicas**. Brasília: IPEA, 2015. p. 65-84.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. **African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living**. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. **Makuku Matatu: les fondamentaux culturels bantu chez les kongo**. Manuscrito. 1978. Tradução Makota Valdina. Sem número de páginas.

FURTADO, Bernardo Alves; SAKOWSKI, Patrícia A. M., TÓVOLI Marina H. Modelagem de sistemas complexos para políticas públicas. Brasília: IPEA, 2015. 436 p.

FURTADO, Cláudio Alves. O Continente Africano e a Produção Africana do conhecimento. **RELEA**, Salvador, v.1, n.1, p. 118–137, jan./jun. 2016.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GALEFFI, Dante Augusto. Para que serve ensinar filosofia na educação disciplinar? Projeto/invenção da aprendizagem filosófica no educar transdisciplinar. **Revista Ideação**, Feira de Santana, BA, p.20-50, mar. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.13102/ideac.v0i0.2985>. Acesso em: 13 mar. 2021.

GALEFFI, Dante A. ; MODESTO, Maria Aparecida da Silva ; SOUZA, Claudio Reynaldo Barbosa de (Org.); BURNHAM, Teresinha Fróes (Org.) . Epistemologia, Construção e Difusão do Conhecimento: perspectivas em Ação. Salvador: EDUNEB, 2011. v. 1. 492p .

GARELLI, Paul. **O Oriente próximo asiático**: das origens às invasões dos povos do mar. São Paulo: Pioneira: Ed. Universidade de São Paulo, 1982.

GATES Jr., Henry Louis. **O macaco que significa: uma teoria literária afro-americano crítica**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1988.

GRIAULE, Marcel. **Conversations with Ogotemmel**. London: Oxford University Press, 1965.

GIFFORD-GONZALEZ, Diane. Domesticando Animais na África: implicações de descobertas genéticas e arqueológicas. **Journal of World Prehistory**, v. 24, i. 1, maio 2011.

GRIGSON, C., GOWLETT, J.A.J.; ZARINS, J. The Camel in Arabia: A Direct Radiocarbon Date, Calibrated to aproximadamente 7000 BC. **Journal of Archaeological Science**, v.16, p. 355-362, 1989.

GUALBERTO, Márcio Alexandre M.. A Tradição Afro-cubana de Ifá no Brasil. In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira; ARAÚJO, Leonor Franco de; ENOQUE, Alessandro Gomes (orgs.). **Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil**. Ituiutaba: Barlavento, 2018. p. 174-204.

HALLEN, Barry; SODIPO, J. O. **Knowledge, Belief, and Witchcraft**. Stanford: Stanford University Press; Ethnographica, 1986.

HALLEY, B. M. Pelo Retorno à África: memórias sobre Pai Adão em territórios Transatlânticos (Recife, 1877-1936). **Tempo, Técnica, Território**, v.10, n. 2, p.31-53, 2019.

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. Lugar da História na sociedade africana. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África, I: metodologia e Pré-História da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 23-36.

HRBEK, Ivan. A África no contexto da História Mundial. In: EL FASI, Mohammed (ed.). **História geral da África, III: África do século VII ao XI**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1-38.

IBIÈ, C. O. **The Complete Works of Orunmila**. Londres: African Press, 1995. v. I.

IDOWU, E.B. **Olódùmarè, God in Yoruba Belief**. Ikeja: Longman Nigeria, 1962.

ISÓLÁ, O. A. **Descolonizando Ifá e a tradição**. 17 ago. 2023. Instagram: @babaadelona. Disponível em: <https://www.instagram.com/babaadelon>. Acesso em: 17 ago. 2023

ITAOMAN, Mestre (Ivan Horácio Costa). **Ifá: o orixá do destino: o jogo do ôpon e do Ôpêlê Ifá**. São Paulo: Ícone, 1995.

JAGUN, Márcio de. **Ori: a cabeça como divindade**. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JOHNSON, S. **The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate**. Lagos: CMS, 1921.

KALUMBA, Kibujjo M. Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados e significância e futuro. In: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African Philosophy**. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004. p. 274-281.

KAMPBELL, Stanley. Facebook: <https://www.facebook.com/stanley.kampbell>. Acesso em: 17 abr. 2021.

KATO, Issyad Ag. Os recursos culturais do povo Tuaregue diante dos desafios do desenvolvimento. **Revista Internacional de Desenvolvimento Local**, v. 6, n. 9, p. 81-88, set. 2004.

KI-ZERBO, J. História da África Negra. Belo Horizonte: Ed. Biblioteca Universitária, 1980.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). História geral da África, I: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

KORMIKIARI, Maria Cristina N. Grupos Indígenas Berberes na Antigüidade: a Documentação Textual e Epigráfica. **Revista de História**, v. 145, p. 9-60, 2001.

KRAMER, Samuel. **Sumerian mythology: A Study of Spritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.** [S.l.]: Forgotten Books, 2010

KRIWACZEK, Paul. **Babilônia: a Mesopotâmia e o nascimento da civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIMA, Vivaldo da Costa. **LESSÉ ORIXÁ: nos pés do santo**. Salvador. Corrupio, 2010. v. I. (Ephemera I)

LODY, Raul. **7 Temas da Mítica Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Ativa, 1982.

LODY, Raul. **Espaço Orixá Sociedade**: arquitetura e liturgia do Candomblé. Salvador: Ianamá. 1988.

LOPES, Helena Theodoro; SIQUEIRA, José Jorge; NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Negro e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: UNIBRADE; Centro de Cultura; Unesco, 1987. (Pequena enciclopédia de cultura brasileira).

LOPES, Nei. **Ifá Lucumi**: o resgate da tradição. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas**: uma introdução. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

LOW, Robin. The heritage of Oduduwa: Traditional history and political propaganda among Yoruba. **Journal of African History**, v. 14, n. 2, p. 207-222, 1973.

LUZ, Marco Aurélio. **AGADÁ**: dinâmica da civilização africana brasileira. 2. ed. Salvador: Edufba, 2000.

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opam exim**: memória e dinâmica da tradição afrobrasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

LUZ, Marco Aurélio. Dois Mundos Diferentes Dois Modos de Olhar. In: SANTIAGO, Ana Rita *et al.* (org). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2017. P. 195 a 204.

MALOWIST, M. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: ODOT, Bethwell Allan (ed.). **História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

MANCI, Euclides André. **Redes de Colaboração Solidária**. Curitiba: IFIL, 2002. Disponível em: <http://euclidesmance.net/docs/redecolaboracao-pt.pdf> . Acesso em: 3 ago. 2019.

MARINS, Luis. **Obatala**: E a criação do mundo. 2. ed. São Paulo: Edição do autor, 2018.

MARINS, Luis . Èsù Òta Òrìsà : um estudo de Oríkì. In: BARRETTI FILHO, Aulo (org.). **Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu**: origens, tradições e continuidades. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 25-74.

MARTINS, A. **As Mil Verdades de Ifá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na antiga Costa dos Escravos**.. São Paulo: EDUSP, 2017.

MEDEIROS, François. Os povos do Sudão: movimentos populacionais. In: EL FASI, Mohammed (ed.). **História geral da África, III: África do século VII ao XI**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 143-168.

MENDES, Raquel Dias. Inteligência Artificial: sistemas especialistas no gerenciamento da informação. **Revista Ciência da Informação**, v. 26, n. 1, p. 39-45, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-19651997000100006>. Acesso em: 23 mar. 2021.

MENDONÇA, Renato. A influência africana no português do Brasil. Brasília: FUNAG, 2012. 200 p.

MENKITI, Ifeanyi A. Person and community in African traditional thought. **African philosophy: an introduction**, v. 3, p. 171-182, 1984.

MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África, II: África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

MATORY, J. Doran. At the Crossroads: Afro-Atlantic and Central European Ethics of Intersectionality. In: INTERNATIONAL CONFERENCE: STREETS, ROUTES, METHODS, I., May 2017. Florence [**Anais...**]. Florence: Kunsthistorisches Institut em Florenz, Max-Planck-Institut, 2017. (*online*).

MOREIRA, Lisiane Weber. **As (re)significações da análise cognitiva na formação de analistas cognitivos no DMMDC**. Tese (Doutorado em Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento). 2018. 233f. Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

MOREIRA, Ruy. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Niterói: PPGeo/UFF, 2002.

MORIN, Edgard. **Ciência com Consciência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MORIN, Edgard . **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Unesco, 2001.

MORIN, Edgard . **O método 2: a vida da vida**. Porto Alegre: Sulina, 2001a.

MORIN, Edgard. **Introdução ao pensamento complexo**. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgard. **A Via para o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; 1988.

NIANE, Djibril Tamsir. **História Geral da África, IV**: África do século XII ao XVI. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 896 p.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In.: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.197-218.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NETTO, Marcia Ferreira. Os terreiros de candomblé como representação da identidade cultural afro-brasileira. 2013.Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2013.

NGUYEN, C. Thi. Manifesto for Public Philosophy. **Daily Nous Magazine**, 1 jul. 2019. Disponível em: <https://dailynous.com/2019/07/01/manifesto-public-philosophy-guest-post-c-thi-nguyen/>. Acesso em: 24 set. 2020.

OBENGA, T. Egypt: ancient history of African philosophy. In: WIREDU, K. (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Hoboken, Nova Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

OGOT, Bethwell Allan (ed.). **História Geral da África, V**: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010. 1208 p.

OLADIPO, O. **An african conception of reality**: a Philosophical Analysis. 1988. Tese (University of Ibadan) - University of Ibadan, Ibadan, 1988.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. **Estudos Afro-Asiáticos**, a. 27, n. 1-3, p. 141-179, jan./dez. 2005.

OLIVEIRA, Eduardo D. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na educação da filosofia brasileira. Curitiba: Ed. Gráfica Popular, 2007a.

OLIVEIRA, Eduardo D. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Ed. Gráfica Popular, 2007b

OLIVEIRA, Eduardo D. **Cosmovisão africana no Brasil**: Elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Ed. Gráfica Popular, 2003. Disponível em: <https://filosofiaancestralidade.wordpress.com/2013/03/01/cosmovisao-africana-no-brasil->

elementos-para-uma-filosofia-afrodescendente-eduardo-david-de-oliveira/. Acesso em: 25 out. 2016.

OLIVEIRA, Eduardo D. Epistemologia da Ancestralidade. **Entrelugares**: Revista de sociopoética e abordagens afins, v. 1, n. 2, mar./ago. 2009.

OLIVEIRA, Eduardo D. **Princípios Tradicionais do Ifá**: o regime da ancestralidade. Salvador, 2022. [no prelo].

OLIVEIRA, Eduardo David de. Conhecimento e Cultura. In: MATTA, Alfredo Eurico Rodrigues; ROCHA, José Claudio. **Cognição**: aspectos contemporâneos da construção e difusão do conhecimento. Salvador: EDUNEB, 2016.

OLIVEIRA, Lucia Elena G.; PORCARO, Rosa Maria; ARAÚJO, Tereza Cristina N. (ed.). IBGE. **O lugar do negro na força de trabalho**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

OLIVEIRA, Patrick de. A religião de Ifá: re-invenção da religiosidade africana no Brasil. In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: A religião entre o espetáculo e a intimidade, 7., Goiânia, 08-11 abr. 2014. [**Anais...**]. Goiânia: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC, 2014.

OLÚWOLÉ, Sophie. **Bósèdé. Katanfuru**: who are (they/we) Africans?: some memorable answers. Lagos: Ark Publishers, 2015.

OLÚWOLÉ, Sophie. **Socrates and Orunmila**: two patron saints of classical philosophy. 3.ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.

ORUKA, Henry Odera. **Sage Philosophy**: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy. Leiden: E. J. Brill, 1990.

OSAMARO, Mr. Cromwell. A Obra Completa De Orúnmilá a Sabedoria Divina. EFEHI, Lagos, 1986. Disponível em:
https://www.academia.edu/42122976/A_OBRA_COMPLETA_DE_%E1%BB%8CR%C3%9ANM%C3%8CL%C3%81_A_SABEDOR%C3%8DA_DIVINA?email_work_card=view-paper. Acesso em: 30 ago. 2018.

OTTERMANN, Monika. **As brigas divinas de Inana**: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria. 2007. 427 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. **Revista Oracula**, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, 2006.

OXALÁ, Adilson/Awofá Ogbé Bara. **Igbadu: a cabaça da Existência: mitos nagôs revelados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OXALÁ, Adilson. **666 ebós de Odu para todos os fins**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Divinizando o Conhecimento: A Questão do Homem em Ifá²⁰⁵ In: ROCHA, Aline Matos da. **A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, em 2018. Disponível em: <https://goo.gl/kE6MuQ>. Acesso em: 16 set. 2020.

PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização Iorubá. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 77-113, 2007.

PEIRCE, C. S.. **Collected Papers**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. As referências no texto foram feitas sob CP seguido de número do volume e número de parágrafo. MS (manuscrito) refere-se aos manuscritos não publicados, catalogados segundo paginação do Institute for Studies in Pragmaticism. The Hague: Mouton, 1931-1958. v. 1-8

PEREIRA, Hernane Borges de Barros. **Redes sociais e complexas: aplicações em difusão do conhecimento**. Salvador: Academia de Ciências da Bahia, 2013. 163 p.

PEREIRA, Zuleica Dantas. **O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder**. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

PINTO FILHO, Olavo de Souza. Cadernos nagô: a reversibilidade do Alapini Paulo Braz Ifamuyiide. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

PINTO FILHO, Olavo de Souza. **Os recados de Ifá: a escrita reversa do Alapini Ifamuyiide**. Alagoas. In: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 5.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 14., Maceió, AL. [**Anais...**]. Maceió, AL: Universidade Federal de Alagoas, 2016.

PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA 2013-2015. 1ª edição. Brasília, janeiro de 2013. Presidência da República Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

²⁰⁵ Chapter 1: Divining Knowledge: The Man Question in Ifá. In: What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity (2016). Nesse texto, no mesmo contexto de The Invention of Women (1997), Oyèwùmí está fazendo uma genealogia da chegada de homens e mulheres em práticas tradicionais iorubás, e usando uma espécie de paródia ao famoso tópico do feminismo: “The Woman Question” – A questão da mulher (N. da T.).

POOPOLA, S. Solagbade (col.); IFALOJU, Awoyinfa Kori (ed.). **Ifá Didá An Invitation to Ifa divination**. [S.l]: Aséfin Media LLp, 2008.

PORTUGAL FILHO, Fernandes. **Ifá, o senhor do destino**: Olórun Ayanmo. São Paulo: Madras, 2010.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1991.

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

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328 p.

PRESBEY, Gail M. H. Odera Oruka on Moral Reasoning: Rooted in the East African Prophetic Tradition. In: AMERICAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION SYMPOSIUM: Sage Philosophy: Celebrating the life and works of Odera Oruka, Los Angeles, 1998. [Anais...]. Los Angeles: Sage Philosophy, 1998.

PRIGOGINE, I. G. Nicolis. **Exploring Complexity**. New York: Freeman, 1989.

PRIGOGINE I. I. Stengers. **Order out of Chaos**: Man's new Dialogue with Nature. New York: Bantam, 1984.

RAMOS, Artur. **O negro na civilização brasileira**. São Paulo: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RAMOSE, Mogobe. B. Sobre a Legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaios filosóficos**, v. 4, p. 6-23, 2011.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2008. 463 p.

REIS, João José. **Domingos Pereira Sodré**: um Sacerdote Africano na Bahia Oitocentista. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, v. 34, p. 237-313, 2006.

RIBEIRO, Emílio Soares. Um estudo sobre o símbolo, com base na semiótica de Peirce. **Estudos Semióticos**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 46–53, jun. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/esse/article/view/49258>. Acesso em 19 jul. 2019.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**: Os iorubás. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Oduduwa templo dos orixás território de entrelaçamento de religiões brasileiras de Matriz Africana. In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA

DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES (ABHR), 10.: Migrações e Imigrações das Religiões, Assis, SP, 12-15 maio 2008. [Anais...]. Assis, SP: UNESP, 2008

RIO, João do. **As religiões do Rio**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

ROBERTS, Steven V.. White House Confirms reagens follow astrology, up to a point. **The New York Times**, 4 maio 1988.

ROCHA, Agenor Miranda. **Caminhos de Odu**: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

ROCHA, T. G.; KASTRUP, V.. Partilha do sensível na comunidade: intersepsicologia e teatro. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 13, n. 2, 97-105, 2008.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. Instagram: @rufino.luiz7. Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cp43I_KrXHc/. Acesso em: 17 mar. 2023.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas Exu como Educação. **Revista Exitus**, Santarém/PA, v. 9, n. 4, p. 262 - 289, out./dez. 2019.

RYDER, Allan Frederick Charles. *Do rio Volta aos Camarões*. In: NIANE, Djibril Tamsir. **História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 379 a 413.

SAKOWSKI, Patrícia Alessandra M.; TÓVOLLI, Marina Haddad. **Perspectivas da complexidade para a educação no Brasil**. Brasília : Rio de Janeiro : Ipea, 2015.

SALAMI, Ayo. **Ifá**: uma adivinación completa. Oyo: NIDD, 2002.

SALLES, V. O.; MATOS, E. A. S. Á. A Teoria da Complexidade de Edgar Morin e o Ensino de Ciência e Tecnologia. **Revista Brasileira de Ensino de Ciência e Tecnologia**, v. 10, n. 1, p. 116-127. 2017. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4144525/mod_resource/content/0/Complexidade%20e%20o%20Ensino%20de%20Ci%C3%A4ncias.pdf. Acesso em: 30 maio 2018.

SANDOVAL, Ana Claudia Roza; SANTOS, Luís Carlos. Estudos Decoloniais e Filosofia Africana: por uma perspectiva outra no Ensino da filosofia. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p.1-18, jul./dez. 2014.

SANTAELLA, Lucia. **Semiótica aplicada**. São Paulo: Thomson. 2002.

SANTAELLA, Lucia. **O método anticartesiano de C.S. Peirce**. São Paulo: Unesp/Fapesp.2004.

SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos**: como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

SANTAELLA, Lucia. Epistemologia Semiótica. **Cognitio**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 93-110, jan./jun. 2008b.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. **Cad. Trad.**, Florianópolis, v. 39, n. esp., p. 65-77, set./dez, 2019.

SANTIAGO, Ana Rita *et al.*. (org). **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2017.

SANTOS, André Luis Nascimento dos; CORREIA, Marcos Fábio Rezende; OLIVEIRA, Paulo Victor de. A Bahia e os seus fluxos e refluxos rumo à mítica Mama África: um possível campo de exercício da cooperação Sul-Sul? **Caderno CRH**, v. 29, n. 76, p. 87-100, 2016.

SANTOS, Joel Rufino (org). Negro Brasileiro Negro. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, Brasília, n. 25, 1997.

SANTOS, José Henrique de Freitas. Yorubantu: Por uma Epistemologia Negra No Campo Dos Estudos Literários no Brasil. **Fólio**: Revista de Letras Vitória da Conquista, v. 10, n. 2, p. 161-172, jul./dez. 2018.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e culto Égun na Bahia. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. **Exu**. Salvador: Currupio, 2014.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos. *Sàngó*. Salvador: Currupio, 2016.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscoredes M. *ÌPÒRÍ*. In: COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LA NOTION DE PERSONNE EM AFRIQUE NOIRE, Paris, 1971. [Anais...] Paris: C.N.R.S.Centre National de la Recherche Scientifique Paris, 1981.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record; 2003.

SANTOS, Milton . O dinheiro e o território. In: OLIVEIRA, Márcio P.; HAESBAERT, Rogério; SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis,RJ: Vozes/Koinonia, 1995.

SANTOS, Rodrigo. Filosofia africana e etnofilosofia: Uma abordagem da concepção de Paulin Hountondji a partir do baraperspectivismo. **Revista das Questões**, v. 4, n. 1, 27 set. 2016.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e Africanidades**, a. 3, n. 11, nov.2010.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira. **Afroperspectividade**: por uma filosofia que descoloniza. Disponível em <http://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>. 2015.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira. A questão do autoconhecimento na filosofia de Orunmilá. **Odeere**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Jequié, v. 3, n. 6, jul./dez. 2018.

SÃO BERNARDO, Sérgio et all. Uma abordagem dos Sistemas Complexos nos jogos de Ifá. In: V SEMINÁRIO INTERNACIONAL ACOLHENDO AS LÍNGUAS AFRICANAS (SIALA), 5. Salvador, set. 2014. [**Anais...**]. Salvador: Universidade do Estado da Bahia, 2014.

SCARPI, P. **Politeísmo**: as religiões do mundo Antigo. São Paulo: Editora Hedra, 2004.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

SILVA, Cauan Esplugues. SERBENA, Carlos Augusto. A Teoria dos Complexos Culturais: uma perspectiva Junguiana do Social. **Estudos interdisciplinares em psicologia**, Londrina, v. 12, n. 1, p. 158-182, abr. 2021.

SILVA, Gloria Cecília de Souza. **Os “fios de contos” de Mãe Beata de Yemonjá**: mitologia afro-brasileira e educação. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

SILVA, Sebastião Fernando da. **A Filosofia de Òrúnmilà-Ifá e a formação do Bom Caráter**. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2015.

SODRÉ, Muniz. Diversidade e Diferença. **Revista Científica de Información y Comunicación**, Sevilla, n. 3, 2006.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. v. 1. 180 p.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e Liturgia Negra. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Negro Brasileiro Negro. Organização Joel Rufino dos Santos. Brasília: Ministério da Cultura, n. 25, p. 29-33, 1997b.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz e LIMA, Luis Felipe de. **Um Vento Sagrado**: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. 5. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

SOUZA, Valdelice Maria Silva de. **Oráculo do risco da semente**: os instrumentos divinatórios de IFÁ na manutenção da memória coletiva afrodescendente. 2019. Tese (Doutorado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2019.

SUAIDEN, Emir; LEITE, Cecília. Dimensão Social do Conhecimento. In: TARAPANOFF, Kira (org.). **Inteligência, informação e conhecimento**. Brasília : IBITC/UNESCO, 2006.

TEDESCO, Silvia Helena; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana Vieira. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. **Fractal**, Niterói, RJ, v. 25, n. 2, p. 299-322, maio/ago. 2013.

TELLES, Luana de Almeida; TOLEDO, Túlio Fernandes Brum de. A espiritualidade suméria como agente do pluralismo religioso mesopotâmico. **NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2020.

TEMPELS, P. **La philosophie bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1959.

TERREIRO PILÃO DE PRATA. Site. Disponível em: https://www.pilaodeprata.com.br/linha_tempo.html. Acesso: 03 set.2020.

UNESCO. **El Sistema de Adivinación de Ifa**: patrimonio cultural inmaterial, Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/00146>. Acesso em: 15 fev. 2017.

UNESCO. **Masterpieces of the oral and intangible heritage of humanity**: proclamations 2001, 2003 and 2005. Paris: UNESCO, 2006. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147344_spa. Acesso em 05 mar. 2018.

VALLADARES, Lícia. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista brasileira de Ciência e Sociedade**, São Paulo, v.22, n. 63, fev. 2007.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. Grandeur et décadence du culte de Ìyámi Òsòròngà (ma mère la sorcière) chez les Yoruba. **Journal de la société des africanistes**, Paris, v. 35, n. 1, p. 141-243, 1965.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Os libertinos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX**. São Paulo: Curripio, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 371

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos - dos séculos XVII a XIX**. 4 ed. Salvador: Curripio, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás na Bahia. In: CARYBÉ. **Iconografias dos deuses africanos no candomblé da Bahia – aquarelas**. São Paulo: Raízes, 1980.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos na África**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

VRBATA, Ales. Deus Enki e liminaridade da psique suméria. **Revista Sísifo**, n. 10, v. 1, jul./dez. 2019.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. **Exu, Ikin e Egan: equivalências universais no bosque das identidades afrodescendente Nagô e Lucumi: estudo comparativo da religião iorubá no Brasil e em Cuba**. 2000. Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina) - Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, 2000.

WAI-ANDAH, B. A África ocidental antes do século VII. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África, II: África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 657.

WARMINGTON, B. H. O período cartaginês. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África, II: África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 473-500.

WOORTMANN, K. A. A. W. Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba. **Anuario Antropológico**, Rio de Janeiro, p. 11-84, 1978.

ZANNU, I. **Ifá: An introduction**. Ibadan: University of Ibadan Press, 1997.

ZAYED, Abd El Hamid. Relações do Egito com o resto da África. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África, II: África Antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

ⁱ Todo verso de Ifá inicia-se com uma apresentação do nome do sacerdote de Ifá que é tido como aquele que no passado efetuou a divinação que forma a matéria do poema. Estes nomes são apelidos ou nomes de louvor dos sacerdotes de Ifá. Esta primeira parte (i) da estrutura do verso de Ifá é muito observada pelo sacerdote, uma vez que sem evocar os nomes destas autoridades do passado, o poema de Ifá fica destituído de sua importância mítica. Esta parte do verso de Ifá, portanto dá autenticidade a cada poema como um acontecimento verdadeiro que realmente ocorreu no passado. Os nomes mencionados na parte (i) podem ser nomes de ser humano, podem ser nomes de animais ou plantas que são, para os propósitos da história, no poema consensualmente, personificados como se fossem capazes de narrar uma história coerente que será compatível com a totalidade do poema de Ifá. Então quando o sacerdote se refere aos nomes encontrados nesta parte do poema, como nome de sacerdote do passado, nós podemos entender seu clamor como verdadeiro, mas só no sentido espiritual ou simbólico.

A parte (ii) da estrutura do poema, menciona o nome(s) do cliente(s) para quem os divinadores em (i) acima fizeram divinação. O cliente mencionado aqui pode ser um ser humano ou uma comunidade inteira. Como na parte (i) acima, estes nomes de clientes podem ser nomes reais (históricos) ou míticos; de pessoas ou lugares. Mas, uma vez que o sacerdote de Ifá, acredita serem estes nomes de pessoas ou lugares, nomes verdadeiros, esta parte do poema de Ifá fortifica a autenticidade aclamada pelo sacerdote para o seu repertório. A terceira parte (iii) do poema de Ifá menciona a razão ou ocasião da divinação passada, em questão. Esta posição do repertório do sacerdote trata do motivo da divinação passada engrandecendo o valor mítico do poema de Ifá.

A Quarta parte (iv) dos poemas nos diz o que o cliente, na divinação passada, teve que fazer. Esta seção geralmente inclui alguns detalhes como os sacrifícios, tabús e conselhos que o cliente foi aconselhado a seguir. Além disso, a lista das coisas para o sacrifício pode estar escrita. Esta seção de poema refresca a memória do sacerdote de Ifá sobre que tipo de sacrifício. Ele deve prescrever para o seu cliente e que conselhos devem dar.

Ademais, esta parte justifica o sacerdote quando ele lista, para seu cliente, os sacrifícios que ele terá que fazer, e o reconhecimento do cliente de que estes sacrifícios foram oferecidos por outras pessoas, o faz acreditar na eficácia do sacrifício.

A parte (v) trata de esclarecer se o cliente seguiu ou não o conselho que lhe foi dado em (iv) acima. Por exemplo, o cliente fez o sacrifício previsto? Até que ponto ele observou os conselhos dados pelo sacerdote. É necessário esclarecer todos esses detalhes aqui para justificar o resultado da divinação em (vi) abaixo.

A parte (vi) nos fala do resultado da divinação, por exemplo, se o cliente fez o sacrifício e fez todas as outras coisas que lhe foram indicadas, o que foi que aconteceu com ele? Ele alcançou seu propósito, como colocado em (iii) acima?

O que geralmente acontece é que se o sacerdote de Ifá fez o sacrifício e observou todos os outros detalhes, esta parte do poema irá mostrar que ele conseguiu seu objetivo, mas se falhou com o sacrifício ele não alcançará o que originalmente ele pretendia. Esta parte do poema de Ifá, mostra em exemplo concreto para as pessoas das consequências de negligenciar o sacrifício e que resposta pode esperar aquele que fez o sacrifício.

A parte (vii) nos mostra a reação do sacerdote de Ifá ao desfecho da divinação. Assim, se o resultado da divinação em (vi) é favorável ao cliente, ele irá reagir com alegria, mas se for desfavorável, sua reação será de arrependimento. Esta parte da estrutura do poema é importante porque nos mostra a avaliação do cliente quanto a sua própria ação e fortalece nossa crença na necessidade da pessoa fazer sacrifício.

A parte (viii) é apresentada em forma de conclusão para a história inteira. Esta parte do poema pode resaltar o tema da história ou mencionar a importância do sacrifício. De certo modo esta parte é a avaliação do sacerdote de Ifá daquilo que ele considera importante ou memorável na história como um todo. Daí, a parte (viii) ser geralmente apresentada em termos didáticos.

ⁱⁱ Segundo a Wikipédia, o termo etnofilosofia tem sido usado para designar as crenças encontradas nas culturas africanas. Tal abordagem trata a filosofia africana como consistindo em um conjunto de crenças, valores e pressupostos que estão implícitos na linguagem, práticas e crenças da cultura africana. A obra considerada como o início desse conceito é **Filosofia Bantu** de autoria de Placides Tempels, padre belga que estava a serviço do colonialismo. “A partir de sua experiência junto aos baluba, grupo étnico-racial pertencente aos povos bantu, habitante das regiões de Kasai e Katanga, na atual República Democrática do Congo, ele formulou um sistema de pensamento baseado no que ele compreendeu como três noções fundamentais: força vital, intensificação das forças e influência vital. Tempels acreditava que, por trás de todos os costumes dos baluba, havia uma ontologia da interação das forças vitais que, no entanto, ainda permanecia oculta, desconhecida, para os próprios africanos. Ele assume, então, a tarefa de expor sistematicamente esta ontologia, ciente das dificuldades que a tradução dos

conceitos do pensamento dos baluba, numa terminologia ocidental, poderia acarretar” (Santos, 2016, p.80). Diversas foram as críticas feitas a obra de Temples que universalizou a cultura e colonizou o pensamento tradicional africano. Mais, apesar das críticas, a obra de Temples é uma referência na produção de filosofia no continente e abriu o caminho para que avançássemos na elaboração de uma filosofia africana com um aparato metodológico anticolonial e um conceito de cultura afrorreferenciado na ancestralidade, como defendemos nesse capítulo (FILOSOFIA AFRICANA. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Filosofia_africana. Acesso em: 16 jan. 2019).

ⁱⁱⁱ Segundo Kalumba (2004, p.1) “Por razões históricas, a filosofia da sabedoria africana tem seu foco nos pontos de vista dos sábios nativos tradicionais. [...] A maioria das pessoas concorda que um sábio é uma pessoa excepcionalmente inteligente. Além dessa sabedoria, Henry Odera Oruka sugere um segundo critério sobre a sagacidade. Um verdadeiro sábio, ele diz, deve usar habitualmente o dom da sabedoria para o aperfeiçoamento ético de sua comunidade. Por isso, ele ou ela tem que ser constantemente preocupado com os problemas éticos e empíricos provenientes de sua comunidade, com a intenção de encontrar soluções interessantes para elas. Na visão de Oruka, o segundo critério é o que distingue um sábio de um sofista (1990: xvii-xviii). [...] Três obras destacam-se como as mais aceitas espécimes da filosofia da sagacidade: *Conversas com Ogotemmêli* de Marcel Griaule (1965), *Filosofia da Sagacidade*, de Odera Oruka (1990), e *Crença, Conhecimento e Bruxaria* de B. Hallen e J. O. Sodipo (1997)”.

^{iv} O analista cognitivo pretende ser um profissional multifacetado, desenvolvendo múltiplos conhecimentos para melhor traduzir os saberes do mundo e o diálogo entre as diversas comunidades. Galeffi (2011) nos diz que “Sim, o analista cognitivo se constitui híbrido e aberto ao acontecimento, focado em seu meio de atuação profissional e político. Ele não se configura como um tipo de especialista que sabe apenas da sua área técnica. Ele é agora analista da cognição em sua dinâmica produtiva na sociedade que sabe que o conhecimento é a alma de todo negócio [...]” (p.10)

^v O dromedário foi provavelmente domesticado de ancestrais selvagens, entre 3.000 e 2.500 a.C., e o local de domesticação foi em assentamentos costeiros ao longo do sul da península Arábica. A primeira referência aos dromedários na Arábia é a mandíbula Sihi, um osso de camelídeo datado de cerca de 7100-7200 a.C. Sihi é um sítio costeiro neolítico no Iêmen, e o osso é provavelmente de um dromedário selvagem: é cerca de 4.000 anos antes do próprio sítio. Evidências arqueológicas para o uso precoce de dromedários incluem o sítio pré - dinástico de Qasr Ibrim, no Egito, onde esterco de camelo foi identificado por volta de 900 aC, e por causa de sua localização interpretada como dromedário. Os dromedários não se tornaram onipresentes no Vale do Nilo até cerca de 1.000 anos depois. Dromedários são ilustrados como sendo caçados na arte egípcia do Novo Império durante a Idade do Bronze (século XII a.C.) e, no final da Idade do Bronze, eles eram bastante onipresentes na Arábia. Os rebanhos são atestados da Idade do Ferro (século X a.C.), Tell Abraç, no Golfo Pérsico. O dromedário está associado ao surgimento da "rota do incenso", ao longo da borda oeste da Península Arábica; e a facilidade de viajar de camelo em comparação com a navegação marítima substancialmente mais perigosa aumentou o uso de rotas de comércio terrestre conectando ao Sabaeon e os estabelecimentos comerciais posteriores entre Axum e a Costa Swahili e o resto do mundo. O dromedário carrega energia na forma de gordura em sua corcunda e abdômen e pode sobreviver com pouca ou nenhuma água ou comida por um longo período. Como tal, o dromedário foi (e é) valorizado por sua capacidade de suportar caminhadas pelos desertos áridos do Oriente Médio e da África. O transporte de camelos aumentou muito o comércio terrestre em toda a Arábia, estendendo os contatos internacionais por toda a região ao longo de caravanas (Gifford-Gonzalez, 2011) (GRIGSON, C.; GOWLETT, JAJ; ZARINS, J.. O camelo na Arábia: uma data direta de radiocarbono, calibrada para cerca de 7.000 aC. *Journal of Archaeological Science*, v.16, p. 355-362, 1989).

^{vi} Stephan Palmié (2007) nos fala sobre o Reverendo Samuel Johnson: “Filho de um Saro de educação britânica – que pode ou não ter sido um descendente do alafin Abiodun (conforme sustentado por Ajayi 1994) –, Johnson passou seus anos de formação na década de 1860 em uma casa residualmente Pietista Alemã ligada à missão da Sociedade Missionária Cristã em Ibadan, onde, na época, o termo “iorubá” não poderia ter tido muito mais sentido para os súditos do (há muito tempo devastado) império de Oyo que um epíteto hauçá. Não detalharemos aqui – até porque Peel já o fez exaustivamente (2000) – como Johnson veio a fazer do império Oyo – que jamais conhecera – o protótipo de uma “nação iorubá” cristã, com base em sua experiência como um catequista da CMS no bairro de Aremo em Ibadan e como pastor em “Novo Oyo”. O que é digno de nota, entretanto, é que embora, para o bom Rev. Johnson, o termo “iorubá” possa ter eventualmente vindo a circunscrever um projeto, e até mesmo uma vocação, à época de sua morte seus referentes ainda eram mais um conjunto de potencialidades do que fatos políticos ou sociológicos precedendo a dispersão atlântica de números significativos de constituintes da “nação iorubá” sonhada por Johnson.

^{vii} A segunda mudança importante foi a substituição, na maior parte da África, de um sistema próprio da África negra, o do jonya, por um sistema importado da Europa e do Oriente Médio, o da escravidão. O jonya (do termo mande jon, que significa cativo) era difundido principalmente no Sudão ocidental, assim como na região do Níger e do Chade. Um jon (jaam em wolof, maccuba em fulfude, bayi em haussa) era um escravo ligado a uma linhagem. Não era cedível e possuía a maior parte do que produzia. Nas sociedades em que reinava esse sistema, ele pertencia

a uma categoria sociopolítica integrada à classe dominante; era então cidadão exclusivo do Estado e pertencia a seu aparelho político. Enquanto sistema e categoria social, o jonya desempenhou um papel considerável e original nos Estados e impérios de Gana, Takrūr, Mali, Kanem-Borno, Ashanti, Iorubá e de Monomotapa (Mwene Mutapa). A elite dos escravos reais (os jon tigi mande, os farba dos jaami buur, de Takrūr, e os sarkin bayi, dos haussas) pertenciam à classe dominante do Estado e da sociedade. Ela exercia certo poder, abarcava fortunas, além de poder, ela mesma, possuir escravos como os jombiri jon mande e escravos cativos de Daomé. No entanto, a escravidão oriental e ocidental, tanto sob sua forma mais antiga, quanto sob a forma colonial que se expandiu na África no século XVIII, visava, em sua essência, estabelecer um modo de produção que fizesse do escravo, praticamente privado de direitos, um bem imobiliário ou uma mercadoria negociável e cedível. Os escravos formavam, por muitas vezes, o grosso da população ativa de uma sociedade, como ocorria no sistema ateniense e nas plantações coloniais da Arábia medieval, ou mesmo na América pós-colombiana. Esse fenômeno engendrou um conflito que continuaria a afligir o continente africano até o século XX (Diagne, 2010, p. 28-29).

^{viii} Deoscoredes Maximiliano do Santos, Mestre Didi, nasceu em 02 de dezembro de 1917, em Salvador, no Estado da Bahia, descendente da linhagem Asipà, família originária de Oió e Ketú cidades do antigo império Iorubá. Mestre Didi conheceu seus familiares Asipà quando viajou à Nigéria, acompanhado de sua esposa Juanita Elbein Santos em 1967 com a ajuda da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura), fazendo pesquisas sobre a aproximação entre a religiosidade negra do Brasil e da Nigéria. Mestre Didi recebeu, ainda jovem, no terreiro de Orixá, Ilê Axé Opô Afonjá, o título de Assobá, supremo sacerdote do culto de Obaluaíyé¹¹⁷. No culto a Babá Egungun, fora iniciado desde cedo, aos oito anos de idade e mais tarde se tornou Alapini, o supremo sacerdote do culto aos ancestrais. Mestre Didi é, também, reconhecido na Bahia e fora dela como artista plástico. Buscou na própria cosmogonia nagô os traços, que marcam a criação de suas peças. (SARAIVA, Filismina Fernandes. **Revista Philologus**, a. 27, n. 79 Supl., Rio de Janeiro: CiFEFiL, jan./abr.2021).