

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (MESTRADO)**

**SEBASTIÃO FERNANDO DA SILVA**

**A FILOSOFIA DE ÒRÚNMÌLÀ-IFÁ  
E A FORMAÇÃO DO BOM CARÁTER**

**GOIÂNIA  
2015**

**SEBASTIÃO FERNANDO DA SILVA**

**A FILOSOFIA DE ÒRÚNMÌLÀ-IFÁ  
E A FORMAÇÃO DO BOM CARÁTER**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira

**GOIÂNIA  
2015**

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

S586f Silva, Sebastião Fernando da.  
A filosofia de *Òrúnmílá-Ifá* e a formação do bom caráter  
[manuscrito] / Sebastião Fernando da Silva – Goiânia, 2015.  
116 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em  
Ciências da Religião.  
“Orientadora: Profª. Dra. Irene Dias de Oliveira”.  
Bibliografia.

1. Iorubá (Povo africano). 2. Caráter. I. Título.

CDU 2-846(6)(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 21 DE SETEMBRO DE 2015 E APROVADA PELA BANCA  
EXAMINADORA

1) Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente) Irene Dias de Oliveira

2) Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás (Membro) Clóvis Ecco

3) Dr. Nelson Fernando Inocêncio da Silva / UnB (Membro) Nelson Fernando Inocêncio da Silva

4) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Suplente) \_\_\_\_\_

Dedico este trabalho  
à minha esposa,  
*Cleusa Sousa de Jesus Silva.*

Aos meus filhos,  
*Arthur Felipe Souza Gomes,*  
*Eros Alexandre Ifalayó Souza Silva,*  
*Sarah Fayolá Souza Silva.*

Aos meus amigos de jornada espiritual,  
*Araba Ile-Ifè*  
*Awise J. Egnile*  
*Olwo Egnile Olohountobi - Ouidah*  
*Olwo Serifá P. Egnile*  
*Olwo Ojubona*  
*Obá Gbadebo Adeoba - Ogbomoṣo*  
*Obá A. Adetutu - Ketu*  
*Olwo Gomes*  
*Olwo Ribeiro*  
*Babalawo B. Oliveira*  
*Olivier Gbegan*  
*Leonard Sebio*  
*Alabi Olaosebikan*  
*Adissoda Casimir*

Aos meus amigos de boa convivência,  
*Celma Laurinda Freitas Costa*  
*Cilma Laurinda Freitas e Silva*  
*Cleide Pereira Coutinho*  
*William Roberto Dall'Áqua*  
*César A. P. Pimenteira*  
*Cícero A. P. Pimenteira*  
*Adeilson Alves dos Santos*  
*Alejandra Elenor Pascuale*  
*Lázaro Antonio da Costa*

Agradeço inicialmente aos meus ancestrais a oportunidade de conhecer os seus ensinamentos.

Agradeço ainda à minha professora orientadora, doutora Irene Dias de Oliveira, pela paciência com as minhas dificuldades e pelas relevantes observações na produção deste texto.

Agradeço também aos professores doutores Clóvis Ecco e Nelson Fernando Inocêncio da Silva pelo profícuo debate acerca deste tema.

Agradeço aos amigos que compartilharam das minhas ideias, contribuindo para a boa realização deste trabalho.

*É importante salientar aqui que na África, ao lado visível e aparente das coisas, corresponde sempre um aspecto invisível e escondido que constitui sua fonte ou seu princípio. O conhecimento africano é então um conhecimento global, um conhecimento vivo. É a razão pela qual, segundo Amadou Hampaté Bâ, os velhos, sendo os últimos depositários desses conhecimentos, podem ser comparados com as imensas bibliotecas cujas inúmeras prateleiras estão interligadas entre si por invisíveis laços que constituem precisamente essa ciência do invisível. autenticada pelas redes de transmissão da iniciação.*

Prof. Dr. Saddo Ag Almouloud  
Presidente do Fórum África

## RESUMO

Esta pesquisa de cunho teórico-bibliográfico tem por objetivo descrever o Culto de *Òrúnmilà-Iḡá*, que é originário da África Ocidental, especialmente da Nigéria, Benin e países circunvizinhos, sendo também praticado no Brasil. Para tanto, buscou-se entender a cultura yorubana, um pouco da sua história e características. Para a compreensão da Filosofia de *Òrúnmilà-Iḡá* é fundamental a análise interpretativa da cosmovisão dos *Yorùba*. A cosmogonia desse povo constitui-se de um sistema estruturado hierarquicamente a partir de um Ser Supremo, denominado *Òlódùmarè*, arqui-divindades, ancestrais, fenômenos da natureza e *oriṣá*. A sua cidade sagrada, *Ilé-Iḡé*, é considerada pelos *Yorùba* como a origem da humanidade. Eles realizam cerimônias diversas e ritos de passagem para formarem iniciados em *Òrúnmilà-Iḡá*, uma arqui-divindade, um espírito, um conselheiro de *Òlódùmarè*, com trânsito entre o céu e a terra, encarregado de organizar e ordenar o mundo nos caminhos do bem e da paz, criando-se então um culto com o seu nome. Destaca-se nessa cultura a ancestralidade, sendo o ancestral uma pessoa ou entidade reverenciada por suas virtudes e ensinamentos éticos e morais. Os *Yorùba* respeitam e obedecem aos anciões, cujos valores são passados, oralmente, de geração em geração, formando um ideário de princípios voltados para a formação do bom caráter (*Ìwàpèlè*), da paz, da convivência harmoniosa e de respeito ao outro, aos animais e à natureza. Com a diáspora dos africanos, o Culto de *Òrúnmilà-Iḡá* (e outros) foi difundido por diversos países, inclusive o Brasil. O Culto de *Òrúnmilà-Iḡá* apresenta uma filosofia própria, que leva as pessoas a formarem a consciência de si e que dirige a vida social e religiosa da comunidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião, Yorùbá, Filosofia de *Òrúnmilà-Iḡá*, ancestralidade, bom caráter.

## **ABSTRACT**

This theoretical and bibliographical research aims to describe the Cult of Òrúnmìlà-Ifa, which originated from West Africa, especially from Nigeria, Benin and surrounding countries, also being practiced in Brazil. Therefore, we sought to understand the Yoruba culture, a little of its history and characteristics. For understanding the Òrúnmìlà-Ifa philosophy is critical to apply the interpretive analysis of the Yoruba's worldview. The worldview of this people is based on a hierarchically structured system from a Supreme Being, called Olodumare, arch-deities, ancestors, natural phenomena and Orisa. It's holy city, Ilé-Ife, is considered by the Yoruba as the origin of mankind. The Yorubas perform various ceremonies and rites of passage to initiate people in Òrúnmìlà-Ifa, one arch-divinity, a spirit, an adviser of Olodumare, with transit between heaven and earth, responsible for organizing and ordering the world's pathways of the good and peace, creating then a cult with his name. It is noteworthy the ancestry cult, being the ancestor a person or entity revered for his/hers virtues and ethical and moral teachings. The Yoruba respect and obey the elders, whose values are orally passed from generation to generation, forming an model of principles meant to shape the formation of good character (*Ìwàpèlè*), peace, peaceful coexistence and respect for others, animals and nature. With the Africans diaspora, the Cult of Òrúnmìlà-Ifa (and others) had been spread to several countries, including Brazil. The Cult of Òrúnmìlà-Ifa has its own philosophy that leads people to form self-awareness and driving the social and religious life of the community.

**KEYWORDS:** Religion, Yoruba, Òrúnmìlà-Ifa philosophy, ancestry, good character.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>1 ASPECTOS HISTÓRICOS E O BERÇO CULTURAL E RELIGIOSO YORÙBÁ</b>	13
1.1 EM BUSCA DAS RAÍZES DE ÒRÚNMÌLÁ-IFÁ	27
1.2 NIGÉRIA: SUA HISTÓRIA E A CIDADE SAGRADA DE ILÉ-IFÈ	31
1.3 CULTURA YORUBANA, INTERPRETAÇÕES E CARACTERÍSTICAS	35
<b>1.3.1 Cosmvisão Yorùbá</b>	41
<b>2 A FILOSOFIA DE ORUNMILÁ-IFÁ</b>	48
2.1 O QUE OS YORÙBÁ ENTENDEM POR FILOSOFIA	48
2.2 POR QUE FALAR DE FILOSOFIA DE ÒRÚNMÌLÁ-IFÁ	50
<b>3. A ÉTICA DOS ANCESTRAIS NA FORMAÇÃO DO BOM CARÁTER</b>	53
3.1 A COSMOGONIA YORUBÁ	53
3.2 A ANCESTRALIDADE YORUBÁ	69
<b>3.2.1 Odùduwá: O Ancestral Político e Estruturador dos Reinos Yorùbá</b>	93
3.3 A JORNADA INICIÁTICA EM ÒRÚNMÌLÁ-IFÁ: UMA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA	95
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	119
<b>REFERÊNCIAS</b>	127

## INTRODUÇÃO

Com o tema *A Filosofia de Òrúnmilà-Iḡá e a formação do bom caráter*, esta dissertação analisa a filosofia de Òrúnmilà-Iḡá, com os objetivos de estudar e descrever a filosofia de Òrúnmilà-Iḡá como um saber primordial da ancestralidade africana, compreendendo e descrevendo a concepção da filosofia de Òrúnmilà-Iḡá definida em símbolos e códigos da natureza. Pretende também entender como os fundamentos da filosofia de Òrúnmilà-Iḡá estão presentes na formação do bom caráter<sup>1</sup> do povo yorubano, considerando-se que a filosofia de Òrúnmilà-Iḡá leva o indivíduo a desenvolver um comportamento, uma identidade integrada e integradora em relação a si, ao outro e à natureza.

São dois os fatores que me motivaram a pesquisar sobre o tema. Primeiro, sou sacerdote de Òrúnmilà-Iḡá, iniciado na África com sacerdotes africanos. Interesse-me em discutir teoricamente o tema no sentido de contribuir um pouco com conhecimento de nossas raízes africanas. Segundo, o distanciamento do continente em decorrência da diáspora e da amnésia político-cultural da educação brasileira deixou lacuna na história étnica da formação do povo brasileiro.

O continente africano foi visto como objeto de pesquisa e de exploração comercial, mas já se começa a pensar no continente africano como sujeito de pesquisa e como possibilidade de encontros culturais e religiosos que promovem o reconhecimento das diferenças e o enriquecimento daqueles que permanecem na África e na diáspora.

Das motivações expostas, coloco algumas questões: a) *A filosofia de Òrúnmilà-Iḡá possibilita uma nova compreensão da racionalidade africana?* b) *A filosofia de Òrúnmilà-Iḡá, como princípio formador de bom caráter, orienta a cultura yorubana?*

Esta pesquisa de mestrado objetiva, sem pretender esgotar o assunto, trazer ao debate acadêmico algumas explicações conceituais sobre a cultura yorubana,

---

<sup>1</sup> Tomamos a expressão "bom caráter" nesta pesquisa sob um conceito filosófico de que a definição de "caráter", por si só, não seria suficiente para traduzir a ideia da educação formativa do povo yorubano, em que a tradição ancestral se orienta e orienta as futuras gerações de modo a assegurar um tipo de modelo, e de suas práticas, a ser seguido. Assim, as disposições morais e intelectuais, embora possam ser relativamente estáveis e receptivas da razão, são condições de avaliação e preparação do yorubano, que, a partir de um modelo ancestral, devem se guiar em suas escolhas, ações, atitudes e emoções. Na estrutura da Filosofia de Òrúnmilà-Iḡá, prima-se pelo "bom caráter" como uma condição de desenvolvimento integral e de ascensão espiritual, moral e transcendental (ancestralidade). Nesse sentido, o termo "caráter" é tomado como uma "noção normativa". Isto é, o "bom caráter" na Filosofia de Òrúnmilà-Iḡá é condição *sine qua non* do saber ancestral. Tanto assim o é que ao indivíduo tido como "mau caráter" (desrespeito ao modelo e práticas ancestrais) impõe-se severas sanções.

tendo em vista o reconhecimento da sua importância no cenário histórico e cultural da África e de outros países para onde povos africanos trazidos compulsoriamente, afetando e sendo afetados pelas diversas culturas da colonização portuguesa.

Em nosso trabalho, realizamos uma pesquisa qualitativa, fenomenológica hermenêutica, de cunho teórico-bibliográfico descritivo.

A dissertação foi desenvolvida com uma introdução, três capítulos e considerações finais. Na introdução, elencamos os objetivos, motivos e metodologia adotada.

No primeiro capítulo, discorremos sobre a situação dos afrodescentes, especialmente no Brasil, indicando algumas medidas normativas adotadas para resgatar a história cultural de afrodescentes. Descrevemos também vários aspectos sobre as raízes culturais yorubanas, especialmente com relação à Nigéria, de modo a entender a cosmovisão da cultura Yorubá, bem como a estrutura filosófico-religiosa em Orunmilá-Ilá.

No segundo capítulo, com o título “A filosofia de Orunmilá-Ilá, a estrutura filosófico-religiosa dos Yoruba, revestida de uma cultura de tradição oral, mítica e ancestral, ganha classificações, personificações e divinizações na cosmogonia Yorubá, com localização espacial em Ilé-Ifé, que se identifica como a cidade sagrada da origem do ser humano e onde cultuam-se divindades, deuses, orixás, esus, respeitam-se a ancestralidade e antepassados e praticam-se ritos a fim de manter a tradição da cultura yorubana.

No terceiro capítulo, trabalhamos descritivamente o culto à ancestralidade Yorubá, que ganha manifestação com a jornada iniciática em Orunmilá-Ilá, e a identificação da Filosofia de Orunmilá-Ilá, por uma visão hermenêutica fenomenológica, revela valores éticos e ancestrais na formação do bom caráter do ser humano, que deve manter respeito nas suas relações com o outro e com a natureza. O “outro”, em Orunmilá-Ilá, compreende além do semelhante (ser humano), o rito de passagem e o culto às divindades, deuses, orixás, esus, fundamentados no princípio do saber ancestral.

Nas considerações finais, tratamos de sistematizar algumas ideias sobre a Filosofia de Orunmilá-Ilá e sua divulgação no Brasil dentro das religiões de matrizes africanas.

## 1. ASPECTOS HISTÓRICOS E O BERÇO CULTURAL E RELIGIOSO YORÙBÁ

As memórias que temos da África, legada pelos nossos antepassados com retoque distorcido e com uma política de aculturação do negro ao novo continente, consubstanciaram no imaginário do negro um sentimento eivado de medo e vergonha da sua cultura.

Quando se fala de África, deve-se visualizar um continente com vários países, culturas, línguas diferentes, pois não se trata de um bloco fechado. Há uma visão distorcida da realidade africana e o momento histórico exige especificar qual parte da África se pretende descrever.

O estudo da filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* é um tema de relevância para a comunidade acadêmica brasileira por se tratar de um sistema cultural da África Ocidental, originária da Nigéria e praticada pelos *Yorùba* que vivem no Benin, antigo Daomé e no Togo, localidades de onde se originaram um grande contingente de negros escravizados, trazidos para o Brasil; essa cultura influenciou muito a cultura brasileira na sua formação enquanto nação.

Após anos de luta, a comunidade negra conseguiu alguns avanços para o reconhecimento da sua importância na construção econômica, social, cultural e histórica da nação brasileira. Esse reconhecimento só veio após anos de lutas e reivindicações e por reconhecimento da chancela da Corte Suprema do país.

A Lei 10.639/2003 altera a Lei n. 9.394/96, 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, requerendo ainda uma preparação e atualização do corpo docente para desenvolver tal conteúdo. Entretanto a carência de recursos humanos e de material didático para ministrar as disciplinas traz prejuízos incalculáveis à formação intelectual, cultural, moral e ética dos jovens brasileiros.

Motivos de ordem prática ressaltam a relevância social para uma sociedade em que mais de 50% (cinquenta por cento) da população é composta por negros e descendentes, estando no Brasil a segunda maior população de negros do mundo, depois da Nigéria. Entretanto essa grande maioria não desfruta de qualidade de vida

nem de conhecimento de suas raízes. A exclusão social e cultural ainda faz parte do cotidiano do povo negro e descendente.

Tradicionalmente, na África, os ensinamentos eram passados oralmente de uma geração a outra. Poucos são os documentos escritos que foram legados à humanidade e que hoje serviriam como fonte de pesquisa. Especificamente, no campo religioso e cultural, dentro do segmento de *Òrúnmilà-Ifá*, por falta de anais codificados (ou por desconhecimento da sua existência), iniciados, seguidores, pesquisadores não têm uma visão fidedigna desse simbolismo e sua relevância para a cultura do povo yorubano. Assim, nos últimos tempos, tais ensinamentos vêm sendo distorcidos ou profanados de forma equivocada, o que, de certa forma, viola consciências construídas dentro dessa referência religiosa e cultural.

Por ser o Brasil um país multicultural e, atualmente, com preconização normativa e constitucional de liberdades religiosas e litúrgicas, é fundamental pesquisar a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* de forma teórica, numa perspectiva antropológica, histórica e religiosa do saber ancestral, como uma filosofia de vida para que o indivíduo possa se compreender por meio de revelações e desvelamentos de códigos e símbolos estabelecidos na observação da natureza.

Portanto, a discussão da filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* na academia é de grande relevância para estudos presentes e futuros de novas gerações de pesquisadores e professores, a fim de suprir lacunas existentes e ampliar conhecimentos, na perspectiva de ressaltar a importância social dessa questão.

Descrever a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* traz a necessidade de desfazer algumas dúvidas que pairam sobre o contexto histórico cultural africano. Mogobe Ramose, em *Ensaio filosófico* (volume V, 2011), explica o ideário da colonização africana pelos europeus. O ideário europeu se apoiava em dois pilares, sendo o primeiro pilar a religião, o sentimento religioso, a inspiração, a crença e a fé em Deus e em Jesus Cristo, propondo-se que cada ser humano do planeta deveria ser cristianizado. O segundo pilar era a ideia filosófica de que somente os seres humanos do Ocidente eram dotados de razão.

Com base nas informações acima, ressalta-se a dúvida sobre a existência ou não de uma filosofia africana. Observa-se que o aspecto fundamental dessa dúvida consiste no estatuto ontológico de seres humanos africanos. Isso porque o comércio escravocrata transatlântico nasceu da lógica de considerar os africanos como subumanos, a exemplo do pensamento hegeliano, que disse que o negro é

um homem primitivo(“homem sem consciência objetiva”). Entretanto, os africanos resistiram à filosofia colonial da degradação e continuam na luta para afirmar seu estatuto ontológico de seres humanos, por óbvio com capacidade de reflexão sobre o ser, o mundo e a natureza.

Ramose (2011, p. 8), *apud* Obenga, ensina a respeito do ato de pensar reflexivamente:

Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares.

Assim sendo, afirmar ‘unicamente’ uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor é determinar um só ponto de partida, uma única origem para a filosofia. Dessa forma o conceito de filosofia torna-se restrito, cego e excludente. O conceito de filosofia só poderá ser concebido na totalidade se a compreensão e o significado forem abarcados na perspectiva da pluriversalidade. Portanto não há base ontológica pela qual se possa negar a filosofia africana. Daí a importância do estudo da filosofia africana como um grande projeto de libertação humana, tendo em vista que não se pode pensar sobre a consciência objetiva, ao modo de Hegel, por meio apenas de um estatuto de universalização do pensamento ocidental.

Ao perscrutar o pensamento de Joseph I. Omoregbe (1998, p.3-6), em *Filosofia Africana: ontem e hoje*, ressalta-se o seguinte:

Os seres humanos têm se direcionado para reflexões sobre toda a realidade. Refletir sobre uma dessas questões, buscar explicações e respostas é filosofar. Não existe uma parte do mundo onde as pessoas nunca tenham refletido acerca de questões básicas da condição humana ou sobre o universo físico. Em outras palavras, não existe nenhum lugar no mundo onde os seres humanos não tenham filosofado. A inclinação para refletir sobre questões filosóficas fundamentais faz parte da natureza humana; esta tendência está na raiz do instinto natural de curiosidade do homem – o instinto do saber. (p.3)

Natureza humana e experiência humana são basicamente a mesma coisa em todo o mundo, a tendência para filosofar é constitutiva da natureza humana. [...] Em certa medida, num sentido genérico, todo o ser humano é filósofo, na medida em que, uma ou outra vez na vida, reflete sobre questões filosóficas fundamentais acerca da existência do universo físico. (p.3)

[...] Mas, quem pode dizer que outras civilizações não tinham seus próprios filósofos: quem pode dizer que homens de outras civilizações não pensam, não refletem sobre questões básicas sobre a condição humana e o universo? Homens do mundo ocidental não são os únicos abençoados com racionalidade, com inteligência, com pensamento e com instinto de curiosidade. Todos esses elementos são característicos da natureza humana e são encontrados em todos os povos do planeta. Todas as civilizações e todos os povos têm os seus próprios filósofos. [...] A África não pode ser uma exceção. Infelizmente, devido à ausência de registros escritos nos últimos tempos, as reflexões filosóficas de pensadores africanos não têm sido preservadas efetivamente. (p.5)

De fato as reflexões filosóficas de pensadores africanos não foram preservadas ou transmitidas através de relatos; a verdade é que esses filósofos permanecem desconhecidos para nós. Porém, isso não significa que eles não tenham existido; nós temos fragmentos de suas reflexões filosóficas e suas perspectivas foram preservadas e transmitidas por meio de outros registros escritos, como mitos, aforismos, máximas de sabedoria, provérbios tradicionais, contos e, especialmente, através da religião. Isto quer dizer que, apresentado na forma escrita, o pensamento pode ser entendido como um sistema, não somente como um conhecimento transmitido de uma geração para outra. Além das mitologias, máximas de sabedoria e visões de mundo, o conhecimento pode ser preservado e reconhecido na organização político-social elaborada por um povo. São esses os meios através dos quais as reflexões e perspectivas dos filósofos africanos têm sido preservadas e transmitidas para nós na África. Portanto, estas reflexões e pontos de vista têm transformado, ao longo dos anos, durante o processo de transmissão, parte do modo de vida africano, da cultura e patrimônio africanos. Porém, os autores de perspectivas originais e individuais permanecem desconhecidos para nós. Ainda que nós saibamos que essas perspectivas têm sido fruto de profundas e interessantes reflexões de alguns pensadores africanos no passado. Onde há fumaça, deve existir fogo. Mesmo quando o fogo não pode ser visto. Os fragmentos das reflexões filosóficas, ideias e visões de mundo transmitidas para nós por intermédio de aforismos, máximas de sabedoria, através de provérbios, contos, organizações político-sociais, por meio de doutrinas e práticas religiosas não podem vir do nada. (p. 5-6)

Cabe destacar que o Culto de *Ifá* foi declarado pela UNESCO como Patrimônio Imaterial da Herança Oral Intangível da Humanidade, na Conferência Mundial de 2005 e proclamado em 2006. A filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* é praticada na África Ocidental, originária da Nigéria, pelos povos *Yorùba*, e também praticada pelos povos *Yorùba* que vivem no antigo Daomé, hoje Benin, no Togo e países circunvizinhos. Também se faz muito forte e presente em outros países onde houve o tráfico de africanos escravizados e principalmente em lugares onde a língua *Yorùbá* é a base de ritual religioso. Portanto, para compreender e estudar esta filosofia, é necessário entender como o *Yorùbá* concebe a personalidade humana, como se forma um sacerdote para ser o reservatório de transmissão desse saber e qual a sua receptividade na comunidade.

Em *A concepção iorubá da personalidade humana*, Wande Abimbola (1981, p.2-3) relata a posição de *Òrúnmilà-lfá*, que é importante para compreensão da filosofia africana:

Para entender profundamente a concepção iorubá da personalidade humana, é necessário primeiro discutir a visão e a estrutura da cosmologia iorubá.

Os iorubás concebem o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais. Os elementos físicos amplamente divididos em dois planos de existência: ayê (terra) e orun (céu).

Ayê, que é também algumas vezes conhecido por isálayé, é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, pássaros, insetos, rios, montanhas, etc.

Orun, que é outras vezes conhecido como isalorun, é o lugar de Olódùmarè (O Deus Todo Poderoso), que é outras vezes conhecido como Òlórún significando literalmente "o proprietário dos céus"; o *òrun* é também o domínio dos *òrisà* (divindades), que serão reconhecidas como representantes de Olódùmarè; e dos ancestrais.

A mitologia iorubá, como a mitologia de muitas outras culturas, reconhece um tempo no passado quando ambos, ayê e òrun, faziam parte do mesmo território, mas estavam separados somente por um portão controlado por um porteiro. [...].

Òrisànla (deus da criação) era responsável pela modelagem dos seres humanos, enquanto que *Òrúnmilà*, também conhecido como Ifá (deus da divinação), foi encarregado com o uso da sabedoria para a interpretação do passado, presente e futuro, e também para a organização geral da terra.

Na tradução do capítulo XIX, do livro *Tradição oral, Ìwàpélé: o conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá*, o autor Wande Abimbola confirma a posição relevante de *Òrúnmilà-lfá* no que tange à interpretação da sabedoria e à organização da sociedade:

O corpo literário de *Ifá* é uma importante fonte de informações sobre o sistema de crença e valores *Yorùbá*. Como porta voz de outras divindades, Ifá é o depositário de todos os mitos e dogma moral das outras divindades. O povo *Yorùbá* crê que *Òrúnmilà* estava presente quando *Olódùmarè* (Deus todo poderoso) criou o céu e a terra. Portanto, Ifá conhece a história do céu e da terra e domina as leis físicas e morais com as quais *Olódùmarè* governa o universo. Por isso, *Orunmilá* é tido como sábio conselheiro, historiador e tutor da sabedoria divina. Por isso, entre seus nomes de honra está: Aquele que ensina alguém com sabedoria, como se fosse de sua família. A sabedoria da terra. O historiador da terra de Ifé.

Em *Cultura Africana: do velho e do novo; os anos 90*, de acordo com Abimbola (*apud* Femi Ojo-Ade, 1989, p. 41):

O culto de Ifá consiste em sacerdotes de Ifá que se submeteram a longos e rigorosos anos de treinamento e que foram iniciados no culto [...]. O treinamento de Ifá representa um exemplo único de esforço e persistência humana. Há poucos exemplos da atividade humana que exijam tanta perseverança física, psicológica e mental. (p. 41)

Femi Ojo-Ade (s.d., p. 41-42) ainda traz elementos enriquecedores para a compreensão da cultura yorubana. Disserta o autor:

[...]. Em suma, é necessário um caráter extraordinário para que alguém se torne um verdadeiro babalaô, e não alguns dias abrigado num templo, aprendendo a tornar-se um adepto, jogando cocos de dendê ou correntes e cantando uns poucos poemas. Ser um sacerdote leva uma vida inteira num processo de educação, uma questão de aprender e ensinar, e uma constante troca de conhecimentos. [...] (p.41)

O sacerdote, temos que nos lembrar, exerce um papel essencial nas vidas das pessoas. Ao mesmo tempo, um médico, um psicólogo e fonte de força em tempos de tragédia, ele ou ela é um elo entre os vivos e os mortos, um médium para as divindades, em suma, um mensageiro do próprio Deus Todo Poderoso. Em certos países africanos, entre eles a Nigéria, mesmo a elite mais ocidentalizada reconhece a qualidade dos sacerdotes genuínos, especialmente quando começa a compreender cada vez mais que o Ocidente não tem todas as respostas para nossos complicadíssimos problemas humanos (p. 41-42).

Da exposição acima, compreende-se as filosofias africanas e a localização geográfica da filosofia de *Òrúnmilá-Ifá*, uma vez que esta é a espinha dorsal para o objeto de análise da identidade do negro. E entender que o vocábulo “negro” nesse contexto se refere a negro/a(s) africano/a(s) e diaspórico/a(s). Femi Ojo-Ade (s.d.), em trabalho já citado, fornece uma reflexão: “O modo pelo qual as pessoas vivem é sua cultura, a totalidade das suas crenças, códigos de conduta, técnicas, todos os elementos necessários à existência e sobrevivência em uma estrutura social”.

A identidade do negro perpassam por um ponto central que são os direitos humanos. O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) revelou, por meio do Relatório do Desenvolvimento Humano de 2004, que a política de identidade está em ascensão entre as mais diversas culturas.

Consta nesse relatório que as pessoas vêm se mobilizando e exigindo da “sociedade mais ampla” o respeito e o reconhecimento da identidade daqueles que sofreram discriminações, marginalizações e injustiças em razão das suas condições étnicas, religiosas, raciais e culturais, violando-se as suas oportunidades e impedindo a consolidação da justiça social.

E para elucidar o conceito de resignificação, Joel Candau, em *Memória e identidade* (2011, p. 68), descreve:

[...] em todos os casos a nomenclatura, a memória e a identidade estabelecem relações muito fortes. Todo dever de memória passa em primeiro lugar pela restituição de nomes próprios. Apagar o nome de uma pessoa de sua memória é negar sua existência; reencontrar o nome de uma vítima é retirá-

la do esquecimento, fazê-la renascer e reconhecê-la, conferindo-lhe um rosto, uma identidade.

Em 1492 – *O encobrimento do outro: a origem do ‘mito da modernidade’*, Enrique Dussel (1993, p. 19-20), com propriedade singular, apontando a soberba europeia e o ego imaturo ou a subjetividade europeia, destaca que tanto a América Latina quanto a África ficaram “fora da história mundial”, ao mesmo tempo em que critica o discurso de Hegel, por ele ter dito que a “África é algo isolado e sem história” e que “entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei [...]. É um homem em estado bruto” – nada mais racista, porém não se pode esquecer o contexto histórico dos fenômenos sociais. O autor afirma:

Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe um tal elemento como princípio natural... é o povo dominante nessa época da história mundial... Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum (DUSSEL, 1993, p. 22).

O fato de a história mundial não ter considerado a existência do negro e a sua cultura não implica dizer que essa não existiu (e continua existindo) e é notório que o mundo se compõe de uma grande parcela de negros ou de povos de origem negra em todos os espaços sociais do planeta. Um dos processos de legitimação ocorre no campo jurídico, e

O direito é um sistema de disciplina social fundado na natureza humana que estabelece nas relações entre os homens uma proporção de reciprocidade nos poderes e deveres que lhes atribui, regula as condições existenciais dos indivíduos e dos grupos sociais e, em consequência, da sociedade, mediante normas coercitivamente impostas pelo poder público. (RAO, 1999)

Em 1993, o Brasil foi um dos primeiros países-membros a aderir às recomendações da ONU, criando, em 1996 e 2002, os Programas de Direitos Humanos, denominados de PNDH-I E PNDH-II, e, no final de 2007, o PNDH-III, estruturado em seis eixos temáticos: a) interação democrática entre Estado e sociedade civil; b) desenvolvimento e direitos humanos; c) universalização de direitos em um contexto de desigualdade; d) segurança pública; e) acesso à justiça e combate à violência; f) direito à memória e à verdade.

A reflexão sobre os eixos temáticos do PNDH-III, os quais robustecem a discussão da resignificação e legitimação da identidade dos negros africanos e negros da diáspora, comunga com o pensamento de Irene Dias de Oliveira, em “Ancestrais africanos: da mito-logia para a reintegração da vida em diáspora”, que afirma:

[...]. Os ancestrais têm uma importância fundamental na organização social, política, cultural e religiosa dos afrodescendentes. Sendo assim, parece-nos entender que a ancestralidade circula no imaginário profundo, em tempos e espaços diversos, possibilita a coesão da comunidade e diversas visões de mundo. Os ancestrais constituem, portanto, um elemento estruturante das sociedades africanas, que, antes do processo de colonização europeia, tinham a possibilidade de viver suas culturas de maneira autônoma. Parece-nos que os ancestrais, apesar das rupturas e fragmentações culturais, continuam estruturando a concepção de vida dos africanos e de seus descendentes espalhados pelo mundo após a diáspora. (p.15)

É através da crença em seus antepassados que os afrodescendentes buscam a restituição da dignidade e da cidadania. Tais dimensões negadas pela sociedade ocidental foram preservadas pela comunidade religiosa através da crença em seus ancestrais. A crença nos ancestrais (antepassados míticos) permitiu aos negros e negras em situação de diáspora – *dia-speirein* – uma resposta criativa traduzida numa multiplicidade de invenções sociais (logos – racionalidade estruturante) que permitiram manter a coesão entre negros(as) africanos(as), seus descendentes e uma fidelidade possível às tradições.

A diáspora, ao mesmo tempo em que significou uma ruptura violenta com os valores africanos, serviu para que estes valores se espalhassem mundo afora. E dessa forma os africanos em diáspora universalizaram seus símbolos. Tal universalização não se deu por motivos proselitistas, mas pela própria diáspora. (OLIVEIRA, apud Eduardo Oliveira, 2006, p. 20-21)

O “outro” se forma a partir de um contexto individual relacional com o “eu”, que leva, culturalmente, a criar a identidade e o reconhecimento. Da dicotomia, quiçá psicanalítica, entre o sujeito unificado e dividido, em contexto moderno ou pós-moderno, extrai-se o seguinte:

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. [...]. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificações, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos *eus* divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude (HALL, 2011, p. 38-39).

As interrogações sobre a identidade e a busca de respostas para tantas suturas no imaginário do negro diaspórico brasileiro o impedem de alçar voos na

construção de uma vida sólida. Joel Candau (2011, p. 167-168) nos traz respostas recorrentes em nossa educação escolar e em nossa vida diária:

No Brasil, a manipulação da memória pelos brancos consiste em manter a memória da escravidão, pois esta é concebida como um meio de inferiorizar os negros, construindo uma identidade americana ou euro-americana com lembranças “afro”. Nos Estados Unidos, a busca de identidade por certos grupos de negros é um esforço para conferir um passado a eles próprios. Os únicos modelos disponíveis eram os dos grupos brancos, logo, os negros engajados nessa busca vão tomar de empréstimo, manipular e “bricolar” esses modelos para criar algo novo: evocações de leituras (por exemplo, aquela de obras etnográficas sobre as culturas africanas), uso de imagens extraídas da história do Islã ou de revoluções.

Enfim, a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* tem como base a obtenção de um bom caráter, e para se ter um bom caráter é preciso ser paciente e tolerante; meditar sobre todos os atos e fatos para ter justas e honestas decisões; observar os valores morais; ter respeito aos mais velhos e louvação aos ancestrais. Para Abimbola, o princípio da *iwà* (caráter) mostra que as religiões tradicionais africanas são baseadas em profundas e significativas ideias filosóficas. Para tanto, a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* pode sim ser uma forma de ressignificação e legitimação da identidade do negro, pois esta terá a função de um espelho onde o negro pode ver refletida realmente sua face.

Para entender a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* vamos precisar compreender alguns temas na área de antropologia da religião, tentando interpretar estudos acerca do fenômeno religioso, do simbolismo e da identidade.

A religião em si traz uma relação com o sobrenatural, mas não se sabe quando a civilização humana começou a se preocupar com as questões sobrenaturais. Pierre Lévêque (1996, p. 15- 22), considerando as manifestações do sobrenatural no desenvolvimento do *homo sapiens*, expõe que, já na época do Neandertal, foram atestadas práticas funerárias de cuidados com os mortos.

Pelos registros históricos, a religião é algo inerente da espécie humana. Um dos aspectos fundamentais da religião é o respeito e a reverência a um “ser supremo”, criador da natureza e do homem – que sempre levou o homem a buscar no invisível ou indizível a sua razão de ser na terra e a sua relação com os semelhantes. Perante esse “ser supremo”, o homem faz reverência àquilo que entende como sagrado. Assim, o sentimento religioso surge de modo intuitivo e espontâneo, passa a integrar a cultura de cada povo, com as diferenciações que cada religião tem dentro de seus segmentos.

Em *A interpretação das culturas*, Clifford Geertz (1989, p. 93) descreve:

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional.

O campo do sagrado tem produzido as mais variadas interpretações e os mais diversos estudos ao longo dos tempos, porque Deus e os mistérios divinos sempre amedrontaram e também encantaram o homem em sua eterna indagação sobre sua origem e seu destino. Por outro lado, os seres humanos também enfrentaram desde remotos tempos as reações favoráveis ou adversas da natureza, cujas forças ele precisava reverter a seu favor na luta pela sobrevivência, aplacando a ira de deuses por meio de oferendas, sacrifícios, rituais.

Pela concepção antropológica, segundo Geertz (1989), religião e culto têm uma relação intrínseca com a cultura dos povos, representando seu *ethos* e visão de mundo. Devido à grande importância e representatividade culturais e sociais da natureza e da ancestralidade na África, expressando seu *ethos* e visão de mundo, esses dois elementos acabaram tornando-se objeto de culto, dando origem à criação dos *orisá*, ideia defendida por Verger em suas pesquisas sobre as religiões africanas: “Esses cultos aos *Orisás*<sup>2</sup>, conforme veremos, dirigem-se, em princípio, às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados, e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar” (VERGER, 2000, p. 16).

Mircea Eliade (2010), historiador da religião, estudando as religiões nas culturas europeias antigas, usa o conceito de hierofania, processo que consiste na sacralização de objetos e lugares, passando a existir, portanto, objetos e lugares sagrados e não sagrados (profanos). Esse processo de sacralização ocorre nos cultos africanos em relação aos ancestrais e à natureza, sendo ambos tidos como sagrados.

Um ponto comum apontado habitualmente por teólogos e estudiosos da religião é a presença de símbolos em qualquer crença e rito. Objetos e imagens compõem o cenário religioso em diversas as culturas como um sistema de

---

<sup>2</sup> “Orisa” é “orixá”. O “s” de “Orisa” e outras palavras africanas com esse fonema, nessa obra de Verger, vem um pontinho abaixo para representar o som do “x”, conforme ele expõe quanto aos sinais fonéticos que usa (2000, p. 17).

representação e união entre os humanos e as entidades divinas, sendo usados nos cultos e quaisquer manifestações religiosas e culturais.

Para Durand (1988, 1996, 2001, 2002), um dos maiores estudiosos do simbólico da atualidade, criar símbolos é típico do *homo sapiens* em qualquer época e cultura. Ele entende símbolo como a expressão de um pensamento indireto. Expondo sobre o pensamento direto (não simbólico) e indireto (simbólico), ele escreve em *A imaginação simbólica* (1988, p. 11-12):

A consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo. Um, *direta*, na qual a própria coisa parece estar presente na mente, como na percepção ou na simples sensação. A outra, *indireta*, quando, por qualquer razão, o objeto não pode se apresentar à sensibilidade “em carne e osso”, como, por exemplo, nas lembranças de nossa infância, na imaginação das paisagens do planeta Marte, na inteligência da volta dos elétrons em torno de um núcleo atômico ou na representação de um além-morte.

Para Durand (1988, p. 14-15), o símbolo é um signo alegórico e complexo, um processo de representação mental em que se manifestam esquemas psicológicos e arquétipos coletivos dos grupos humanos culturalmente e socialmente constituídos. É a epifania de um mistério e faz aparecer sentidos secretos. Dessa forma, todas as manifestações religiosas possuem epifanias representadas no seu campo simbólico.

Uma das críticas feitas aos teólogos e historiadores das religiões clássicas é que eles fazem a apologia do cristianismo ocidental. Nesse sentido o cristianismo é visto como a religião superior e verdadeira, ficando outras práticas religiosas relegadas à condição de mitos, ritos, seitas, lendas, credices ou cultos primitivos pagãos. Entre os cultos discriminados, ficaram durante muito tempo as religiões africanas pagãs (não cristãs), conhecidas na América desde que os negros foram trazidos para esse continente durante os tempos da escravidão. Porém a situação vem mudando nas últimas décadas, principalmente no Brasil, devido à aceitação cada vez mais crescente dos cultos africanos, como o candomblé, que foi combatido durante alguns séculos, mas que acabou se impondo em todas as regiões do país, mas ainda se vê alguns tipos de intolerância religiosa de cultos afrodescentes.

Nos últimos anos, a emergência de um ativismo afro-religioso evoca pessoas iniciadas nas religiões como, por exemplo, Candomblé, Umbanda, Batuque, Nago Xambá, Jurema, Tambor de Minas entre outras, a assumirem publicamente suas identidades religiosas. Contudo, não se pode ignorar o fundamentalismo

neopentecostal que encarna o papel de principal protagonista no cenário da intolerância religiosa. Ações que vão da hostilização verbal até a invasão e destruição de templos afro-brasileiros povoam os noticiários midiáticos. A intolerância religiosa deixou de ser uma prática do Estado Brasileiro, porém isto não significa seu esgotamento.

Apesar do sincretismo religioso ocorrido no Brasil entre os cultos africanos e o cristianismo, os mitos africanos conhecidos na América são praticamente os mesmos, como deixa claro Verger em *Notas sobre o culto aos orixás e voduns* (2000): “A repetição de certas lendas conhecidas na África, na Bahia e em Cuba [...] evidencia a unidade das tradições transmitidas da África para o outro lado do Atlântico” (p. 17). Essas lendas narram as histórias dos orixás, os deuses africanos.

No panteão dos deuses Yorùbá, encontra-se *Ifá* (ou *Òrúnmilá*), uma divindade – donde se originou o Oráculo de Ifá, praticado na África e também na América, com destaque para o Brasil.

Reginaldo Prandi (2001, p. 18), em *Mitologia dos orixás*, conta a seguinte história sobre a origem de *Ifá*:

Um dia, em terras africanas dos povos iorubas, um mensageiro chamado Esu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Esu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem. [...]

Conta-se que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado Ifá, que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo de Ifá, que são chamados babalaôs ou pais do segredo. Durante a iniciação a que é submetido para o exercício da atividade oracular, o babalaô aprende essas histórias primordiais que relatam fatos do passado que se repetem a cada dia na vida dos homens e mulheres. [...]. Os mitos dessa tradição oral estão organizados em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua iorubá. Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado *odu*, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os orixás. O babalaô precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas do seu consulente. Ele acredita que as soluções estão lá e então joga os dezesseis búzios, ou outro instrumento de adivinhação, que lhe indica qual é o *odu* e, dentro deste, qual é o mito que procura. [...]

Essa arte da adivinhação sobrevive na África, entre os *iorubás* seguidores da religião tradicional dos orixás, e na América, entre os participantes do candomblé brasileiro e da Santeria cubana, principalmente.

Na continuidade da apresentação do mito de *Ifá*, Prandi expõe que *Òrúnmílá* é o deus do oráculo (aquele que dá a resposta); e *Eṣu* é o mensageiro da comunicação entre o adivinho e *Òrúnmílá* e transporta as oferendas do consulente aos *oriṣá*. Ele esclarece ainda quanto a esse ritual no Brasil: os *Babaláwo* se extinguíram, sendo substituídos pelos pais e mães de santo; o jogo de búzios, praticado no candomblé, foi simplificado; *Òrúnmílá* “foi sendo esquecido, passando *Eṣu* a ocupar o papel central na prática oracular do jogo de búzios” (PRANDI, 2001, p. 18).

Ajou-Mouni (2007, p. 28) assim identifica *Ifá*:

*Ifá* é um gênio perfeitamente instalado nos segredos de Deus. Ele é neutro, ele não toma partido de ninguém, ele diz a verdade; ele aconselha, ele previne, ele prediz, ele mostra sobre as questões que ainda estão por vir, ele descobre aquilo que está escondido. Ele é o intermédio imparcial, feito para servir aos homens, ao sacerdote, ao sacerdote na língua de *Ifá*, que se chama Babá Oni Awo (Pai detentor do segredo, detentor das confidências e do conhecimento).

Nessa obra, *Ifá divination*, Bascom descreve detalhes do *Ifá* entre vários povos *Yorùbá*, principalmente da Nigéria. Ele explica e ilustra o *modus* de divinação, com o manuseio de castanhas, conchas e outros materiais; mostra combinações básicas e secundárias; os processos de cara/coroa, par/ímpar e outros. Enfim, faz uma detalhada descrição do ritual de *Ifá*, apresentando figuras, versos divinatórios, cantos e sacrifícios, oferendas e pagamentos solicitados aos consulentes, que procuram a divinação<sup>3</sup> de *Ifá* para tirar dúvidas acerca de decisões importantes, para curas, previsões futuras e diversos benefícios, sendo ainda alertados de perigos e inimigos. Os babalaôs são também herbanários, receitam remédios e podem “fazer *Ifá*” a favor ou contra alguém (BASCOM, s/d, p. 65). Eles identificam a alma ancestral, a alma guardiã dos consulentes e suas deidades pessoais, que os protegerão.

Segundo Bascom (p. 119), é preciso compreender a complexa visão de mundo dos Yoruba para se entender a divinação de *Ifá*, em cuja origem está o contato dos *Yorùba* com o *Islã*. No entanto, segundo Adékòyà (1999, p. 17), a hipótese de que os *Yorùba* originaram do Egito ou Meca não se confirma, porque

---

<sup>3</sup> Divinação, segundo Rudolf Otto (2007, p. 181), é “a eventual capacidade de conhecer e reconhecer *genuinamente* o sagrado em sua manifestação”.

não há similaridade de cultura, além de o islamismo somente ter sido introduzido entre os *Yorùba* no século XIX.

Trata-se de um saber milenar bastante complexo relacionado com as forças e os mistérios da natureza, os quais determinam a natureza das pessoas. No imaginário da divinação de Ifá encontra-se uma tradição religiosa africana primordial, que é a ancestralidade do indivíduo, determinante do seu comportamento, revelando arquétipos por meio de entidades e da ação de forças espirituais da natureza.

Observa-se nos últimos tempos uma reinterpretação da história de culturas que durante extenso período ficaram sem receber do mundo intelectual acadêmico uma atenção semelhante ou próxima de outras culturas que desfrutavam de maior *status* em termos de importância socioeconômica ou política, de produção artística e científica, de construção de filosofias e pensamentos dominantes no mundo intelectual. Uma dessas culturas é a africana – ou pelo menos a de vasta região da África, discriminada por ideias preconcebidas por parte das culturas livrescas e hegemônicas.

O acoitamento do continente africano e de suas filosofias está basicamente relacionado à África Subsaariana. É de se dizer ainda que o pensamento colonial estabeleceu a divisão ideológica entre África branca e África negra, apropriando-se sem escrúpulos da primeira.

As razões de tal discriminação ou alijamento é atribuída a interesses econômicos e políticos de culturas dominadoras, que tinham todo o interesse em se manter no poder e na supremacia, em todos os aspectos, a fim de melhor dominar e explorar outros povos. Para tanto, uma das táticas era diminuir o valor de tais povos, ridicularizar sua cultura e negligenciar o registro de suas histórias. Dessa forma, só recentemente a história da África tem sido narrada e descrita com maior fidelidade aos fatos ocorridos, inclusive pelos próprios africanos.

Em *Os sete saberes para a educação do futuro*, Edgar Morin (1999, 19) sistematizou um conjunto de reflexões com o objetivo de repensar o mundo, o saber, o conhecimento, a ciência, o ser humano no século XXI, a partir de um mundo complexo e de um homem integral e de plurais nas diferentes dimensões da vida.

As reflexões de Morin sobre o conhecimento ou a transmissão do conhecimento exigem considerações categóricas quanto a erros e ilusões cometidos na trajetória do conhecimento, desde a sua origem. Assim é que os posicionamentos antigos quanto a uma suposta supremacia europeia sobre os demais povos devem

ser revistos à luz de concepções mais críticas e científicas. Essa visão etnocêntrica da Europa sobre si mesma, em detrimento de outras etnias (principalmente as culturas ágrafas, politeístas ou desconhecedoras do cristianismo), é uma construção mental subjetiva realizada, conjuntamente, por diversas concepções intelectuais em diferentes áreas, alijando do centro das discussões culturais que se mantiveram também, durante muito tempo, alheias ao sistema capitalista. Esse erro do conhecimento, que entronizou a visão de mundo ocidental e europeia, deixou consequências nefastas, que precisam de revisão, sob pena de se continuar incorrendo em erro, como se dá em relação ao Continente Africano. O negro, associado à escravidão, estava e continua numa condição inferior, em todos os aspectos da vida sócio, econômico e cultural. Por isso daremos ênfase à contextualização histórico cultural da região onde surge a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* no contexto de culturas africanas.

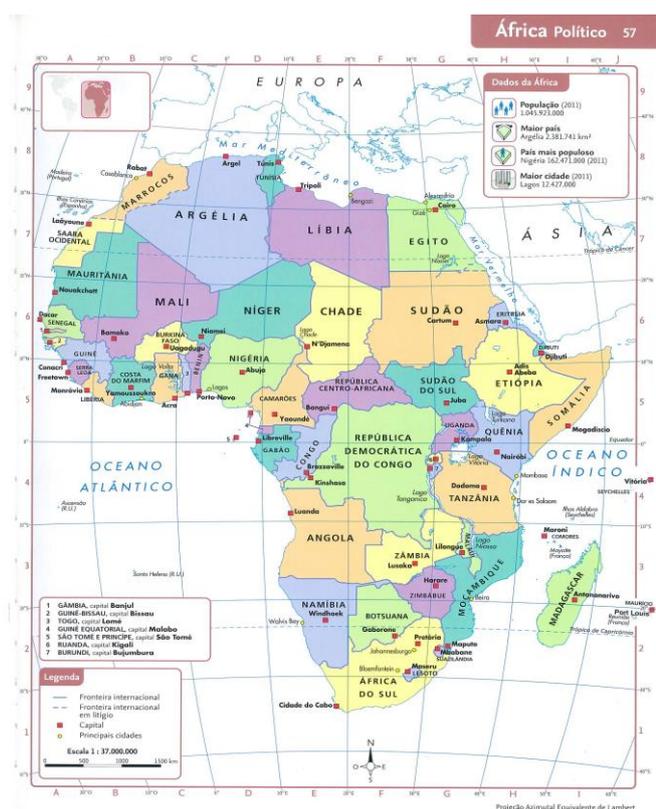
### 1.1 EM BUSCA DAS RAÍZES DE *ÒRÚNMILÀ-IFÁ*

Para compreender a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* e a sua importância para os afrodescendentes na diáspora é preciso resgatar um pouco as suas raízes em terras africanas, especialmente a África Ocidental. Para isso é necessário desprender de olhares preconceituosos e tomar posição crítica em todos os aspectos histórico, geopolítico, econômico, filosófico, cultural. A posição crítica, então, possibilita conhecer e saber o que significou e significa o Continente Africano para o mundo, e neste caso, é preciso observar o Continente Africano numa perspectiva geográfica política para situar as raízes de *Òrúnmilà-Ifá*.

O Continente Africano é o terceiro continente mais extenso, com aproximadamente 30 milhões de quilômetros quadrados, perfaz uma área de 20,3% da área total do planeta em terra firme. É o segundo continente mais populoso da terra, o que representa um sétimo da população do mundo e uma grande diversidade cultural. O analfabetismo está em 40% de toda a população. Quanto à religião, 40% são muçulmanos, 15% católicos, além dos seguidores da religião tradicional, também se encontram outras religiões com menor número de seguidores.

Destacam-se também as línguas faladas no Continente, quais sejam, inglês, francês, árabe, português e as demais línguas africanas. A África é distribuída em forma de regionalização, destaca-se na valorização dos países e na divisão em cinco grupos distintos, quais sejam: África Setentrional, África Ocidental, África Central, África Oriental e África Meridional. Dentro da regionalização do continente se observa a utilização de critérios étnicos e culturais, isto quer dizer que há religiões e etnias predominantes nas respectivas regiões. Em função da distribuição interna, a África é dividida em: África Branca ou setentrional e África Negra ou subsaariana.

Assim, a visualização do mapa geopolítico, abaixo, possibilitará compreender o Continente Africano e consequentemente a região e o país Berço das Raízes de Orunmilá-Ilá.



FONTE: Mapa do Atlas geográfico mundial Nova Fronteira. Tradução de Henrique Monteiro. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2013.

A divisão do Continente Africano em branco e negro não é de se estranhar, pois ainda hoje esse processo acontece de modo similar, ocorrendo o branqueamento de todos os negros que fizeram história no mundo e nos seus lugares de origem; com o passar do tempo suas feições são modificadas nas

fotografias, nos desenhos, nas descrições e nas narrativas. Tal se deve porque a história do Continente Africano é formatada de fora para dentro, com olhos nos interesses de dominar a África e os africanos. É interessante notar que essa atitude ainda persiste. Os lugares onde se observam os destaques históricos e os interesses comerciais ou são descritos sem população ou são branqueados.

Ainda hoje se pergunta se a África tem história. E essa pergunta permanece viva no inconsciente coletivo daqueles que ignoram a realidade. Em 1965, Hugo Trevor-Toger comparou a história da Europa à história da África com a afirmativa de que a África não existia. E que o passado africano “nada” tinha a oferecer, a não ser “os giros inúteis de tribos bárbaras, em contos pitorescos mais relevantes do globo” (WESSELING, 2008, p. 11). Categoricamente, pode-se chamar Trevor de conservador, entretanto nessa mesma posição encontra-se o marxista húngaro Endre Sik, que sentenciou, em 1966, posicionamento idêntico: “antes do encontro com os europeus, a maioria dos povos africanos levava ainda uma vida primitiva bárbara, muitos deles no nível mais baixo de barbárie”. E assevera Endre sobre a África num tom bastante determinativo: “é irrealista falar de sua história” (WESSELING, 2008, p. 11). Deve-se considerar que essas afirmações ocorreram em épocas nas quais pouco se conhecia da historiografia africana. Entretanto, tais afirmações impingiram imagens negativas em maior ou menor grau ao continente e aos seus descendentes.

Hoje a historiografia africana ganha destaque nos meios acadêmicos e na mídia em geral e, em maior proporção, em meio aos próprios africanos. Para compreender melhor a África Ocidental é preciso ter uma noção de como era a geografia física do Continente Africano. Os limites entre os países africanos foram mudados, de modo artificial, pelos colonizadores, com a chamada Partilha da África, feita pelos europeus, no período de 1880 a 1914, chegando ao seu auge com a Conferência de Berlim (1884- 1885), tendo em vista que a primeira intenção era a ocupação da África por decisão do rei Leopoldo II da Bélgica. Dessa forma, o Continente Africano restou dividido em várias Áfricas – entre elas, a África Ocidental – por interesses econômicos e comerciais dos europeus, sem considerar as etnias locais, separando arbitrariamente as famílias e juntando etnias rivais no mesmo espaço, provocando consequências graves, ainda hoje com repercussão de efeitos negativos. Nesse sentido, pode-se citar a Guerra de Biafra envolvendo os povos Igbo e Yoruba em um confronto sem precedentes na Nigéria, entre 1967 a 1970.



Entre os países da África Ocidental o que mais nos interessa para fins desta pesquisa é a Nigéria, pois é nesse país que, contrariando os posicionamentos dos que falavam em barbárie, encontramos alguns elementos estruturantes da vida dos afrodescendentes na diáspora. Por isso contextualizaremos o espaço, a história e a cultura onde surge a filosofia de *Òrúnmilá-Ifá*.

## 1.2 NIGÉRIA: SUA HISTÓRIA E A CIDADE SAGRADA DE ILÉ-IFÈ

Nigéria, oficialmente República Federal da Nigéria, é uma república constitucional federal, com 36 Estados e o Território da Capital Federal, Abuja. O país está localizado na África Ocidental, faz fronteiras terrestres com a República do Benin a Oeste. Com Chade e Camarões a leste e com o Níger ao norte. Sua costa encontra-se ao sul, no Golfo da Guiné, no Oceano Atlântico. Compreendendo uma área total de 923.768 Km<sup>2</sup>. Etimologicamente, o nome 'Nigéria' tem origem na fusão das palavras Níger (referência ao rio *Níger*) e área (termo inglês para 'area'). A população estima-se em 170,1 milhões de habitantes.



FONTE: Atlas geográfico mundial Nova Fronteira. Tradução de Henrique Monteiro. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2013. (As alterações foram efetuadas por Sebastião Fernando para adaptar às necessidades da pesquisa)

A Nigéria tem mais de 250 grupos étnicos, com diferentes línguas e costumes. Os maiores grupos étnicos são os Hausa, *Yorùbá*, Igbo e *Fulani*, e esses

quatro grupos étnicos representam mais de 70% da população. Outros grupos étnicos como: *Edo, Ijaw, Kanuri, Ibibio, Ebira, Nupe, Gwari, Itsekiri, Jukun, Urhobo, Igala, Idoma* e *Tiv* representam entre 25 a 30%, e 5% demais minorias. E como existe uma diversidade étnica significativa, também há sistemas distintos de direito, qual seja, leis diferenciadas: o direito comum originado no período colonial britânico e que se desenvolveu após a independência; a lei consuetudinária, com origem nas normas tradicionais indígenas e práticas, com modelos de reuniões para soluções de litígios de sociedades secretas pré-coloniais; e, por fim, Sharia lei, sistema usado nos Estados do Norte, onde predominam as tradições muçulmanas. Com todas as diferenças jurídicas devido às diversidades étnicas, a Nigéria tem um Poder Judiciário, o mais alto tribunal, a Suprema Corte.

A cidade de *Ilé-Ifè*, importante para a nossa pesquisa, está localizada no Estado de *Òyó*, capital Ibadan. O Estado de *Òyó* está localizado a Sudoeste da Nigéria, numa área de 28.454 km<sup>2</sup>, é o 14º estado em tamanho. É delimitada ao norte pelo estado de *Kwara*, no leste do estado de *Osun*, no sul do estado de *Ogun* e no Oeste, em parte, pelo estado de *Ogun* e, em parte, pela República do Benin.

O significado da palavra '*Ifè*' na língua *Yorùbá* quer dizer "amor", portanto a cidade de *Ilé-Ifè* pode significar a 'cidade do amor'. Também considerada pelos Yorùba o local lendário de nascimento da humanidade, a cidade sagrada, o ponto axial de nascimento da civilização *Yorùbá*. *Ilé-Ifè*, o berço da humanidade. Para a tradição oral *Ilé-Ifè* (ADEKOYA, apud SOWANDE, 1999 p. 20), em tradução literal, *Ilé-Ifè* quer dizer onde a palavra [o mundo] foi criada, *Ilé-Ifè*, a casa daqueles que sobreviveram ao dilúvio, *Ilé-Ifè*, origem de irradiação de luz para toda a humanidade. É desta cidade sagrada o ponto de dispersão, da fonte mística do poder e da legitimidade, pois ali se encontra o Chefe de *Ifé*, denominado *Àràbá*, o Grande Pontífice; por ser *Ilé-Ifè*, o lugar originário de consagração espiritual, os restos mortais e as insígnias de todos os reis devem retornar para esta cidade. A cidade de *Ilé-Ifè* tem a primazia na civilização *Yorùbá* em adotar a monarquia divina, portanto, o soberano o *Àràbá* de *Ifé* é considerado um rei divino. A cidade de *Ilé-Ifè* está localizada no coração da África Ocidental, cercada de florestas equatoriais e protegidas por fortificações.

Seguindo a linha de *Àtândá*, concernente à população e língua falada em *Ilé-Ifè*, destaca-se:

As populações que habitavam Ilé-Ifè já falavam Yorùbá antes da vinda de Odùduwá. Conclui-se, então, que não foi ele quem introduziu a língua Yorùbá, mas, como imigrante, Odùduwá, etimologicamente, tem sua raiz muito próxima da língua Yorùbá ou daquela falada pelos habitantes da África Ocidental. A história oral de Benin da Nigéria confirma que Odùduwá foi originalmente um príncipe de Edo, tendo sido forçado, pelas circunstâncias, a imigrar para Ilé-Ifè; seu verdadeiro nome era *Ēkaladerhan*. O nome de Odùduwá na língua Edó é uma corruptela de *Idoduwál*. Assumindo a referida hipótese, de que Odùduwá tenha sido um imigrante, é bem provável que ele tenha partido de algum local onde a língua Yorùbá ou outra língua a ela relacionada fosse falada, possivelmente na vizinhança de Ilé-Ifè (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 23-24)

De *Ilé-Ifè* os Yorùbá partiram para outras regiões da África Ocidental. Essas regiões compreendem grande área no Sudeste da Nigéria, regiões do Daomé (atual República Popular do Benin), do Togo, Gana (antiga Costa do Ouro) e de Serra Leoa. Área conhecida como *Ilé Yorùbá*, região ocupada pelos *Yorùba* antes da partilha do Continente Africano.

Para Àtândá o que motivou a migração dos *Yorùba* para outras regiões, saindo de *Ilé-Ifè*, tem características diversas, por exemplo: aventuras de caças, fundação de sua própria cidade ou aldeia, crescimento demográfico, catástrofes naturais e por último crises políticas. De acordo com Kola Abimbola, os Yorùbá se tornaram o maior número a ser escravizados e “exportados” para fora da África.

Adékòyà oferece uma rica fonte de informações sobre a língua *Yorùbá* e para tanto teve seus estudos fundamentados com as leituras de J. Greenberg. Ele disse que:

A língua Yorùbá pertence à subfamília Kwa da família Níger-Congo, [...]. Na mesma subfamília integram-se as seguintes línguas: Kru, Baule, Twi, Ga, Ewe, Fon, Edo, Nupe, Igbo, Idoma, Ijo e Efik, efetivamente as mais conhecidas entre mais de oitenta línguas faladas da Libéria até o rio Cross da Nigéria. [...]

As línguas Yorùbá, Edo e Igbo evoluíram através da mesma linha de parentesco, há mais de quatro mil anos. Porém, a língua Yorùbá tem uma estrutura específica, distinta, há dois ou três mil anos. Além do que, cada um desses idiomas se ramifica em grande número de línguas, em um processo de diferenciação dialetal de longa duração. Assim, acredita-se que há uma relação de similaridade, dada a filiação linguística entre as línguas Yorùbá, Edo e Itsekiri, todas elas faladas na Nigéria. (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 17)

Para fundamentação da pesquisa linguística referida acima, Adékòyà, apoiado em Àtândá, reforça a filiação linguística entre o Yorùbá e outros grupos étnicos da África Ocidental, além da similaridade existente entre os termos

nominativos às floras tropicais e à fauna. Ele afirma que as línguas acima citadas não foram adquiridas fora da África.

Partindo dessa premissa linguística, Adékòyà (1999, p. 18) faz referência ao etnógrafo alemão Leo Frobenius em suas pesquisas, com relação à origem genética dos Yorúbás, em que declara serem os *Yorúbás* originários dos Atlantes. Em contrapartida, Frobenius nega aos *Yorùba* a criação artística do *Ori Ólokun* ('cabeça de terracota') – é uma imagem da cultura Yorùbá que representa a deusa do Oceano Atlântico. Existe uma estátua em *Ilé-Ifè*, considerada uma arte de origem de colônias gregas, que porventura tenham habitada a costa atlântica. É interessante ressaltar que as afirmações de Frobenius, que negou aos *Yorùba* originalidade dos artefatos, já foram contestadas por Murray K. (1941) e Wallett F. (1964). É incontestável a cidade de *Ilé-Ifè* ser a origem da cultura *Yorùbá*. Adékòyà (1999, p. 20) reforça a afirmativa por meio da seguinte narrativa:

[...] os ingleses receberam sua civilização de Roma, os romanos da Grécia, a Grécia da Pérsia, a Pérsia da Caldéia, a Caldéia da Babilônia, a Babilônia e os Hebreus do Egito e os egípcios de Ilé-Ifè. Assim, Fabunmi, apoiado no depoimento do chefe A. O. Liye Sokunbi, secretário do culto de Ifá em Òde Rémo, conclui que os egípcios imigraram de Ilé-Ifè, o berço da humanidade.

Mas essa hipótese de Adékòyà não se confirma, tendo em vista que a cidade de Ilé-Ifé está localizada na África Ocidental.

Na perspectiva de Àtândá, todo e qualquer reino proeminente na história Yorùbá não somente tem proximidade da casa real de *Ilé-Ifè*, como também é uma réplica do modelo de governo instituído por *Odùduwá*.

Dentre os reinos se destaca a cidade de Òwu, considerada também uma das cidades antigas dos *Yorùba*, governada por *Asunkunbáde*, e acredita-se ser a mãe de *Asunkunbáde* a filha mais velha de *Odùduwá*. *Asunkunbáde* estabeleceu a capital de Òwu na cidade de *Orílé-Òwu*, e a influência e autoridade desse reinado estendia-se sobre o nascente reino de Òyó. A tradição oral de Òyó narra que *Orányàn*, filho de *Odùduwá*, fundou a cidade de Òyó-Ilé. Com a morte de *Orányàn*, seus filhos *Ajàká* e *Sàngó* concretizaram o trabalho do pai, *Orányàn*. A organização política com sua estrutura assim se formatava: reinava o *Alafin* (títulos dos reis), e auxiliado por um conselho de ministros que se denominava Òyó Mesi, o líder desse conselho era *Basorun*. O conselho tinha plenos poderes para rejeitar o rei quando este abusava do poder. Em caso de rejeição, o rei era obrigado a cometer suicídio.

Òyó se tornou o reino mais poderoso. Òyó-Illé alcançou seu apogeu no século XVIII, constituindo-se a maior cidade da África Ocidental, com destaque de unidade social e cultural para os Yorùba e povos vizinhos.

As teorias e especulações sobre a origem dos *Yorùba* tem sido motivo de grandes controvérsias por razões metodológicas e por orientação ideológica dos pesquisadores sobre o tema. Por conseguinte, é preciso avaliar os procedimentos e as conclusões dos estudiosos sobre o assunto, tanto os africanos quanto os africanistas.

No relato de Adékòyà, (1999, p. 14), as críticas dos estudiosos nigerianos sobre a obra *The History of Yorùbá*, de *Samuel Johnson*, trouxeram grandes percalços para a história dos *Yorùba*. Pois Johnson se preocupou em enaltecer apenas Òyó, sua terra de origem, e mesmo nessa obra ele demonstrou desconhecer os valores culturais dos *Yorùba*.

Da exposição acima, compreende-se a filosofia yorubana e a localização geográfica da filosofia de *Òrúnmìlà-Ifá*, uma vez que esta é a espinha dorsal para o objeto de análise desta pesquisa. Femi Ojo-Ade (1989, p. 1), em trabalho já citado, fornece uma reflexão: “O modo pelo qual as pessoas vivem é sua cultura, a totalidade das suas crenças, códigos de conduta, técnicas, todos os elementos necessários à existência e sobrevivência em uma estrutura social”.

### 1.3 CULTURA YORUBANA, INTERPRETAÇÕES E CARACTERÍSTICAS

O conceito do termo “*Yorùbá*” tem sido motivo de grandes controvérsias em vários autores. Por se tratar de uma discussão que deixa umas dúvidas entre os praticantes da religião e até mesmo os desejosos de pesquisar sobre cultura *Yorùbá*, Kólá (1997, p.23) explica que “esta palavra “*Yorùbá*” em si se refere aos povos, suas línguas, sua cultura e sua religião. Mas dependendo se você está falando sobre a língua, a religião ou o povo, há diferentes sinônimos para esta palavra”.

Então conceituar a cultura *Yorùbá* depende de dois aspectos: a definição de *Yorùbá* por sua essência, sua razão de ser e existir no mundo fenomênico, e a

descrição da natureza dos elementos que a compõem. Isso faz toda a diferença conceitual dessa cultura, que pode ser vista pelo seu movimento fenomenológico, em si, isto é, por sua própria natureza; e/ou pelo seu aspecto representativo simbólico de seus elementos compositivos para alcançar descritivamente a sua natureza, a sua essência.

Apesar de parecer que a cultura *Yorùbá* tenha definições dicotômicas – por essência ou pela visão de seus elementos externos e naturais –, o que se deve apreender é um movimento dialético de complementação da lógica que preside essa cultura, dando consistência à sua constituição enquanto práticas espirituais, comportamentais, existenciais, materiais, políticas, educacionais, fazendo transcender do seu *lòcus* de origem, que é a África, a outras sociedades no mundo, guardando, no entanto, experiências comuns da sua essência.

A bem da verdade, Kólá (2006, p. 30), numa tradução livre, faz interessante observação:

[...] originalmente, os Yorùbá não se referiam a si mesmos como *Yorùbá*. Eles foram assim chamados por seus vizinhos Hausa-Fulani ao norte de sua terra natal na África Ocidental. Os *Yorùbá* originalmente se referiam à sua terra natal como “*Ilé e Kaaaró, oò jíire?* Ou seja, “a terra onde eles se cumprimentam bom dia, você acordou bem?” (Ire é uma palavra que significa “saúde, longevidade, prosperidade e ser abençoado com as crianças”).

*Ilé e Kaaaró, oò jíire* (a pátria da cultura Yorùbá) é composta de muitos subgrupos que são diferentes em aspectos significativos. Por exemplo, embora haja uma língua Yorùbá padrão que é compreensível a todos, alguns destes subgrupos têm os seus próprios dialetos indígenas que não podem ser compreendidos por um nativo da língua Yorùbá padrão, a menos que aprenda aquele dialeto deste subgrupo. Assim, alguns subgrupos Yorùbá são bilíngues, porque eles têm seus próprios dialetos indígenas, além do Yorùbá padrão. Mas estes subgrupos também são notavelmente unificados de maneiras fundamentais, e é por causa desses fatores unificadores que os subgrupos, como *Áwori, Egba, Egbado, Ifé, Igbomina, Ijebu, Ijesa, Onko, Owo, Oyo*, etc. são todos chamados de Yorùbá. Estes foram exportados para fora da África Ocidental durante o comércio transatlântico de escravos.

A cultura *Yorùbá* prevaleceu presente mesmo com a África dividida. Na África Ocidental, ela, sem perder o seu fundamento no espírito da ancestralidade, foi ganhando nuances do povo de cada país, tendo a Nigéria como o berço da cultura *Yorùbá*. A pátria da cultura *Yorùbá* é a África Ocidental. Para a cultura *Yorùbá*, a cidade onde foi criada a terra e seus habitantes é *Ilè-Ifè*, berço da vida e um dos elementos-chaves de apoio à resistência e continuidade da cultura *Yorùbá* na África.

É importante destacar que a cultura *Yorùbá*, em si, pode denotar-se como algo imutável pela própria essência. Todavia, ela (cultura *Yorùbá*) presente noutras “cidades” que não a “cidade santa” Ilè-Ifè, em sua concepção e práticas, sofreu afetações regionais em razão da língua, do povo, da religião praticada.

Na visão de Kólá Abimbola, 2006, p. 24), em tradução livre, embora haja bons materiais disponíveis sobre a cultura *Yorùbá*, pouco se explicou sobre os fundamentos filosóficos e teológicos dessa cultura, propiciando-se interpretações errôneas e as mais distantes daquela realidade cultural. Para o autor, ainda muitos estudiosos se prendem em descrever e analisar a cultura *Yorùbá* nos detalhes dos rituais, das artes, da música e dos diferentes aspectos linguísticos, mas não consideram que essas diferentes manifestações compõem a cultura *Yorùbá*. Desprezam aspectos unificadores dessas tradições que se encontram nos ideais filosóficos e teológicos que merecem ser explicados.

Nesta perspectiva, realça que as interpretações errôneas decorrem de três pressupostos distintos, porém interrelacionados e implícitos em algumas pesquisas de estudiosos. Os três pressupostos são: o fetichismo tribal, o engessamento metodológico e o dogmatismo hierárquico.

O fetichismo tribal é uma forma negativa de se referir a uma cultura diferente. Calcado na crença ou suposição de que o tribalismo é inerente às culturas africanas. Este pressuposto permeia a literatura e as explicações contemporâneas de ordem social Africana. Embora estudiosos refiram aos *Yorùba* com uma tribo, eles não são e nunca foram um grupo tribal, suas características podem ser encontradas em um único conjunto de crenças religioso-filosóficas cuja base organizam, regulam e moderam suas vidas no dia a dia. Essas crenças religioso-filosóficas são crenças práticas baseada na fé; crenças que explícita ou implicitamente guiam e governam a conduta prática. Portanto, doravante é incorreto se referir a “pátria do grupo étnico *Yorùbá*”, ao contrário, devemos falar sobre “a pátria da cultura *Yorùbá*”.

Ainda que se considere a cultura *Yorùbá* manifestada por meio de práticas, é de se dizer que isso não a descaracteriza em suas riquezas nem a reduz a uma cultura inferior em relação às culturas europeias. Disso pode-se pensar que a ideia de cultura dominante se deslocou com a crise da modernidade, impondo-se a criação política do multiculturalismo, para, na prática, tentar responder aos diversos conflitos existentes nas minorias entre si e também nas chamadas maiorias. É

preciso, portanto, compreender que a cultura ou culturas não são postulados que se definem especificamente por forças estranhas e externas à sua realidade. A cultura também é uma formação interior que ocorre no movimento e no seio das relações humanas de determinada comunidade ou entre diferentes relações humanas em diversas sociedades.

Para se evitar o engessamento metodológico, que ocorre tanto na compreensão de parcialidade e paixão de pesquisadores da sua própria cultura quanto àqueles que, mesmo não fazendo parte da cultura pesquisada, deixa-se de aprofundar sobre aspectos intrínsecos dessa cultura, para manter a neutralidade e a objetividade da pesquisa. Kólá então fala de dois tipos de pesquisadores: *insiders* (os que partem do interior) e *outsiders* (os que partem do exterior).

Os fundamentos filosóficos e teológicos da cultura *Yorùbá* formam uma classe de tais ideias. É só estando sobre os ombros de uma destas diferentes culturas, mas intimamente ligadas, que alguém pode identificar as ideias filosóficas semelhantes que fundamentam o Orixá na África Ocidental, Candomblé, Batuque e, até certo ponto, a Umbanda no Brasil, Santeria em Cuba, Cumina na Jamaica, etc. (ABIMBOLA, 2006, p. 25-26).

Em síntese, de acordo com Abimbola (2006), os *insiders* são considerados apaixonados demais para falar a partir de dentro de sua realidade. Faltaria certa objetividade. Neste sentido o autor sugere que o ideal seria se aproximar da cultura a partir de fora (*outsiders*). Mas também aqui o autor discute sobre as desvantagens de ser um *outsider* e por isso ele sugere uma via intermediária para a compreensão de uma específica cultura especialmente a cultura *yorùbá*.

Compreende-se o erro de interpretação sobre a cultura *Yorùbá* quando analisada pela premissa de incompletude das culturas, pois, se completas fossem, existiria apenas uma cultura e não uma pluralidade de culturas. Segundo preconização de Boaventura Santos (1997, p. 22), “a ideia de completude está na origem de um excesso de sentido de que parecem enfermar todas as culturas, e é por isso que a incompletude é mais facilmente perceptível do exterior, a partir da perspectiva de outra cultura”. As culturas têm versões diferentes para o significado de suas próprias realidades.

O pressuposto do dogmatismo hierárquico sobre a cultura *Yorùbá* aparece distorcido por desinformação da realidade dessa cultura, tendo em vista o

desconhecimento por estudiosos e acadêmicos da ligação entre as diferentes manifestações da cultura Yorùbá na África e a sua diáspora.

Kólá Abimbola (2006, p. 26), embora conceba que a cultura Yorùbá é uma cultura mundial, reconhece que ela, na sua diáspora, não fixou estruturas mundiais dogmáticas e hierárquicas, que pudessem guardar similaridade com as práticas da cultura originária. Portanto, para compreender a cultura *Yorùbá*, faz-se necessário conhecer profundamente as estruturas hierárquicas no espaço sagrado, sacerdotal, político e sobrenatural de suas manifestações.

A população *Yorùbá* é o maior contingente populacional na África subsaariana, com aproximadamente 40 milhões de habitantes, somente na Nigéria. Na República do Benin, país fronteiro com a Nigéria, há cerca de um milhão e meio de Yorùba que vivem nesse país nas principais cidades, incluindo *Ketu*, cidade de grande relevância para a religião de candomblé no Brasil. No Togo, a segunda maior cidade conhecida como *Ifé-Ana*, é local estritamente *Yorùbá*. Gana conta com 50 aldeias *Yorùbá*, e Serra Leoa, também, possui um contingente *Yorùbá* formado por negros escravizados. A população de *Yorùbá* da África Ocidental, somada aos *Yorùba* do comércio transatlântico de “negros escravizados”, da imigração econômica contemporânea à identificação cultural voluntária de negros e brancos, de povos multiculturais localizados em vários países, somam hoje mais de 100 milhões de *Yorùba*. No entanto, a pátria da cultura *Yorùbá* é a África Ocidental.

A política colonial europeia arbitrariamente dividiu o Continente Africano entre os britânicos, os franceses, os holandeses e os alemães, para, enfim, estabelecerem o colonialismo. Nessa divisão constavam os quatro países do Oeste africano: a Nigéria, a República do Benin (Daomé), o Togo, Gana e também Serra Leoa. Para a cultura *Yorùbá*, a cidade onde foi criada a terra e seus habitantes é *Ilè-Ifè*, berço da vida e um dos elementos-chaves de apoio à resistência e continuidade da cultura *Yorùbá* na África e na diáspora. Apesar de toda atrocidade e ganância, os colonizadores não conseguiram destruir os mitos, as lendas e as histórias consagradas no cânone da religião *Yorùbá*.

Destaca-se a engenharia do tráfico atlântico envolveu também sociedades africanas que, em função de rivalidades históricas com outras sociedades, anteriores à colonização, se dispuseram a capturar seres humanos para alimentar o nefasto comércio em troca de armas e outros artefatos (triangulação Europa/África/Brasil/Europa). Tal aspecto referente à história do tráfico muitas vezes

é explorado tendenciosamente, a fim de minimizar as responsabilidades das metrópoles europeias no que alude a tal carnificina.

Herskovits (1963, p. 33), em sua obra *Antropologia cultural*, define que “o homem vive em várias dimensões”, e que esse indivíduo “move-se no espaço, onde o ambiente natural exerce sobre ele uma interminável influência”, em que o tempo provê de um passado histórico e de um sentido do futuro. Nas suas várias dimensões, o ser humano “leva avante suas atividades como membro de uma sociedade, identificando-se com seus companheiros e cooperando com eles na manutenção de seu grupo e na garantia de sua continuidade”. Para a continuidade da história do homem, a cultura e a tradição registram os seus passos no tempo e no espaço. Sobre essa realidade dimensional do homem, a cultura pode traduzir o homem como animal social em relação às outras categorias de animais, tendo em vista a sua capacidade de adaptar-se às complexidades do mundo, sendo ele, ao mesmo tempo, criador e criatura desse mundo.

Esta tendência a desenvolver culturas consolida num conjunto unificado todas as forças que atuam no homem, integrando para o indivíduo o ambiente natural em que se encontra, o passado histórico de seu grupo e as relações sociais que tem que assumir. A cultura reúne tudo isso proporcionando assim ao homem o meio de adaptar-se às complexidades do mundo em que nasceu, dando-lhe o sentido e, às vezes, a realidade, de ser criador desse mundo e ao mesmo tempo criatura dele. (HERSKOVITS, 1963, p.33)

Mas, para Herskovits (1963, p. 33), uma das melhores definições foi dada por Taylor, ao dizer que a cultura “é o conjunto complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outras capacidades, e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”. Para não restar dúvidas nos conceitos utilizados, Herskovits procurou distinguir o conceito “cultura” de sua expressão companheira “sociedade”:

Uma cultura é o modo de vida de um povo, ao passo que uma sociedade é o agregado organizado de indivíduos que observam o mesmo modo de vida. [...] uma sociedade é composta de pessoas; o modo como se comportam é sua cultura. (1963, p.48).

Como cultura e sociedade são dimensões interligadas vejamos como os yorubanos se organizam e estruturam suas vidas antes de sofrerem influências de outras culturas e especialmente dos processos de colonização.

### 1.3.1 Cosmvisão Yorùbá

Para falar da Cosmogonia Yorubá consideramos importante empreender uma busca sobre o tema cosmvisão, que estará relacionado com os assuntos que serão analisados doravante. Conhecer como alguns estudiosos interpretam e descrevem as implicações que exigem ao retratar culturas diferentes. Os conceitos visão de mundo, cosmvisão e cosmogonia estão intimamente relacionados.

A visão de mundo, leciona Hoebel (1976, p. 339), e assim podemos depreender, é a visão cognitiva da vida e do ambiente onde se encontra o indivíduo ou uma comunidade, ou uma sociedade. A consciência que o indivíduo, ou indivíduos têm da estrutura das coisas ao seu redor chama-se visão de mundo. Essa estrutura já se encontra formatada no interior do indivíduo, o que o faz diferente de todos os outros indivíduos da sua cultura ou de culturas diferentes.

Aqui podemos abrir um parêntese para articular como o indivíduo se estrutura na sociedade em que vive. Em Berger (1985, p. 15), “Toda a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. [...] A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, [...] que retroage continuamente sobre seu produtor. [...]”. Para compreender o processo dialético da sociedade é preciso compreendê-la em três momentos, continua Berger:

O processo dialético fundamental da sociedade, consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Só se poderá manter uma visão adequadamente empírica da sociedade se se entender conjuntamente esses três momentos. A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta por parte dos homens, transformando-o novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade. (BERGER, 1985, p. 16)

De acordo com o processo dialético exposto por Berger, podemos compreender a visão de mundo colocada por Hoebel (1976, p. 340):

A visão de mundo implica a sugestão “da estrutura das coisas como o homem tem consciência delas”, e é assim o cenário da vida como o povo a considera. É a visão interna do ser humano da maneira como as coisas são coloridas, configuradas e arranjadas de acordo com as ideias culturais

personais. O planeta em que vivemos, o mundo de objetos físicos e coisas vivas, não é de modo nenhum o mesmo mundo para todos os povos. Na verdade, uma simples descrição dos componentes básicos mais observáveis deste mundo (o firmamento, a terra, a água, as árvores), feita por um membro de uma cultura pode ser totalmente ininteligível ao membro de outra cultura.

Hoebel (1976, p. 340) trabalha três conceitos – o ético, o êmico e o etos – capazes de ampliar a compreensão, a descrição e a análise de uma cultura com olhares destituídos de preconceitos. No seu entender, cabe ao observador, por educação e vivência, uma vez que enculturado com a cultura observada, manter postura “ética”, porque a visão interna do indivíduo observado é chamada de “êmica”, pois todas as suas crenças devem ser respeitadas, isto porque a cosmovisão é um conceito que possibilita ao indivíduo conhecer e identificar os elementos componentes de seu mundo. E, por conseguinte o “etos”, que para Hoebel “expressa o sentimento qualitativo de um povo, sua maneira de sentir, do ponto de vista emocional e moral, o modo como as coisas são e devem ser – seu sistema ético”.

Ainda na esteira de Hoebel, o observador, seja ele antropólogo ou filósofo, tem por missão descrever com máxima fidelidade a visão de mundo de um povo em todos os aspectos possíveis, no pensar, no sentir e no agir. É na confluência da visão de mundo e do etos que se observa a essência da intimidade e como são as coisas no meio desse povo, expressas na tecnologia, nas relações pessoais, no mito, no cântico, na dança, na arte, no ritual religioso e mágico, em numerosos modos grosseiros e sutis. A visão de mundo e cultura são inseparáveis, pois elas crescem juntas.

Para Hoebel, a cultura é uma construção da realidade e se encontra em permanente estado de mudança. Em seu entendimento existe cultura real e a cultural ideal e a relação destas com a sociedade.

A cultura real é o que todos os membros de uma sociedade fazem ou pensam em todas as suas atividades na sua rotina total de vida, executando-se o comportamento verdadeiramente idiossincrático. Mas a cultura real não é nunca sentida por ninguém em sua inteireza. Pode ser percebida parcialmente quando é ordenada e traduzida em termos compreensíveis pelo antropólogo, pelo filósofo, pelo romancista. [...] A realidade nunca é conhecida em estado natural [...]. O conhecimento científico da cultura nunca pode nos dar a cultura real; ele propõe-se a dar apenas a construção da cultura. [...] A cultura ideal consta dos padrões de comportamento de um povo expressos verbalmente, os quais podem ou não ser traduzidos em comportamento normal. (p. 27-28)

E na relação da sociedade com a cultura, Hoebel (1976, p. 28) entende que: “A sociedade e a cultura não são uma coisa só. A sociedade humana é constituída de pessoas; a cultura é constituída do comportamento das pessoas”. Isto quer dizer que é correto afirmar que o indivíduo pertence à sociedade, porém é erro afirmar que o indivíduo pertença a uma cultura, pois o correto é dizer que o indivíduo manifesta a cultura. Em sendo assim, a cultura tem por função dar respostas aos problemas do indivíduo e do grupo.

Por outro lado, ainda na visão de Hoebel, é importante ressaltar que na história da humanidade a visão de mundo e a religião sempre caminharam unidas, pelo fato de serem expressões de sistemas ideológicos. É a visão de mundo que proporciona a cada povo expressar sua posição diante do universo. A posição diante do universo é definida pela religião através da experiência e vivência com os espíritos e deuses que ela cria. Estes espíritos e deuses são revestidos com atributos que orienta os indivíduos na direção comportamental e espiritual, e, para a continuidade da organização social, a religião tem como suporte essencial o rito e o mito como transmissores das expressões simbólicas, as quais submetem os participantes e observadores da sociedade a um compromisso emocional e intelectual com o sistema de crença organizado sobre o qual se fundamenta a vida deles.

O que em Geertz (2012, p. 71 e 73) se explica pelas “inclinações que os símbolos sagrados induzem”. Porquanto “o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura [...]”.

A religião em si traz uma relação com o sobrenatural, mas não se sabe quando os seres humanos começou a se preocupar com as questões sobrenaturais. Pierre Lévêque (1996, p. 15-22), considerando as manifestações do sobrenatural no desenvolvimento do *homo sapiens*, expõe que, já na época do Neandertal, foram atestadas práticas funerárias de cuidados com os mortos.

Pelos registros históricos, a religião é algo inerente da espécie humana. Um dos aspectos fundamentais da religião é o respeito e a reverência a um “ser supremo”, criador da natureza e do homem – que sempre levou o homem a buscar no invisível ou indizível a sua razão de ser na terra e a sua relação com os semelhantes. Perante a esse “ser supremo”, o homem faz reverência àquilo que

entende como sagrado. Assim, o sentimento religioso surge de modo intuitivo e espontâneo, passa a integrar a cultura de cada povo, com as diferenciações que cada religião tem dentro de seus segmentos.

Com a obra *Os Ritos de Passagem*, Gennep, pioneiro nos estudos sobre ritos e rituais, influencia vários pesquisadores. Da Mata (*apud* Gennep, 2011, p. 10) acentua que o rito é um fenômeno com espaço independente, com autonomia relativa comparado aos outros domínios do mundo social. Com esse posicionamento Gennep deixa de ser considerado mágico e passa a ser respeitado entre os pesquisadores.

Da Matta afirma que o fato de considerarem Gennep mágico não pode ser visto de forma isolada, pois somente a análise do contexto da época possibilita entender como os antropólogos na segunda metade do século XIX tratavam os fenômenos mágicos. Os antropólogos daquele período, com pensamento evolucionista, diga-se de passagem, vitorianos e convencidos da superioridade europeia nos aspectos biológico e cultural, viam nos fenômenos mágicos comportamentos exclusivos dos chamados “selvagens” ou “primitivos”. Por este motivo, os estudos consideravam que o ritual era irrelevante, porque o domínio social era independente, autônomo e não constituía objeto de reflexão. Os padrões de comportamento social, valores e ideologias se justificavam por duas reduções: o social/cultural reduzido a fraquezas biológicas baseado em aspectos raciais deterministas condicionavam, então, os fenômenos da sociedade a resultados inexpressivos.

Na lógica de exclusão, entende-se a perversidade originária com a “síndrome do lobisomem”, homem que se transforma em lobo e na escuridão da noite vagueia até encontrar alguém que o fira e o sangue escorra. Com o jorrar do sangue põe-se fim ao encantamento (à maldição). E mais, o lobisomem não pode olhar no espelho e não olhar no espelho significa não poder ver a si mesmo, por causa de uma maldição que lhe foi imputada por um ser desconhecido morador das alturas. É com esse entendimento que o mundo ocidental fez o social submergir o biológico, do mesmo modo que o diferente (o outro) desaparecia na história natural.

Ao analisar o século XIX, da Matta chama a atenção para uma vertente oriunda na Antropologia “explicação intelectualista” ou psicológica, a visão interpretativa desses agentes reduz o social a suas vontades individuais, e lançadas de forma imperceptível na sociedade. Taylor tem papel destacável entre esses

agentes, para ele, a origem da religião nasce de devaneios dos primitivos por especulação na crença da alma, de imagem, de duplo e constroem o mundo do sagrado e do sobrenatural, simplesmente, com o desejo de dominar e controlar o outro mundo.

Na visão de Taylor, este posicionamento resulta na estrutura mais elementar da religião, ou seja, a crença em espíritos e em almas e a divisão em dois mundos, dos vivos e dos mortos. Como também nasce o conceito de “animismo”, que pejorativamente significa religiosidade básica e enganada do primitivo. A perspectiva psicológica da época cunhou e formatou seus objetivos em classificar como “magia” a religiosidade dos selvagens e primitivos, destacou como modelo único e exclusivo de religião as religiões oriundas das tradições escritas.

Para Terrin (2004, p. 29), Taylor enquadra o mundo religioso em um arcabouço psicológico pequeno, embora sua formação racionalista o impedisse de raciocinar diferente daquela época. Por outro lado, a racionalidade ocidental não permite formas e modelos estranhos a sua realidade, para tanto, um modelo diferente de místico deve ser considerado espúrio e indigno do homem.

Após reflexão em alguns autores que contribuíram significativamente para o entendimento e respeito aos diferentes, podemos então descrever e entender qual a visão de mundo do povo yorùbá. Esta visão de mundo que também é denominada cosmovisão norteará as descrições e as análises culturais, cujo objetivo é o de lançar luzes no sentido de revolver preconceitos arraigados e possibilitar às futuras gerações posicionamento humanizado e criterioso em suas interpretações culturais.

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*.

Para Fábio Leite (2008, p. 369), é preciso evidenciar que existem “duas massas ancestrais de naturezas diversas: uma é de essência mítica (preexistente e divindades) e a outra é de essência histórica (seres humanos tornados ancestrais)”.

Na categoria de “essência mítica e ancestral preexistente” se encontra *Olódùmarè*, como descreve Leite (2008, p. 127, 369):

O preexistente loruba, *Olódùmarè*, é o senhor do *Orun*, espaço primordial cuja existência se configura concomitantemente com o espaço concreto dado pela Terra e seus seres, *Aye*. Segundo parece, o preexistente seria um princípio universal doador da vitalidade que anima tudo o que existe, o portador por excelência do sopro vital, massa infinita de ar a qual começando a respirar e, em se movendo, deu início aos primeiros processos engendradores da vida. [...]. Quanto ao preexistente, é ele o detentor por excelência da energia primordial que engendrou os processos inaugurais de criação. Está relacionado com a criação do mundo e do homem, participação essa que ocorre através de sua própria ação, [...], com o concurso de divindades específicas. [...]

Para as denominadas divindades específicas serão adotadas a denominação “arqui-divindades”: primeiro, as arqui-divindades estavam presentes junto ao criador no momento da criação do mundo, que por sua vez receberam incumbência de continuidade do trabalho na Terra; segundo, faz-se necessário distingui-las dos outros seres sobrenaturais.

Na condição de “ancestres míticos”, são arqui-divindades *Obàtálá/Yemòwó*, casal heterogâmico, *Òrúnmilà-Ifá* e *Eṣu*. Os ancestrais míticos aqui descritos foram designados por *Olódùmarè* para dar continuidade à sua obra, tendo cada qual missão específica, porque, na visão *Yorùbá*, *Olódùmarè* se encontra em dimensão inatingível para um ser humano. Em face da descrição apresentada, o ancestral mítico e preexistente *Olódùmarè* tem como seus colaboradores diretos os “ancestrais míticos”, as arqui-divindades *Obàtálá/Yemòwó*, *Òrúnmilà-Ifá* e *Eṣu*.

Com relação à segunda tipologia ancestral, denominada essência ancestral, isto é, seres humanos tornados ancestrais, no entendimento de Fábio Leite (2008), é preciso primeiro compreender o ser humano, perguntado o que é e quem é este ser humano, no seu estatuto ontológico.

Para Fábio Leite (2008, p. 27 e 366), “o homem natural-social [é] aquele manifestado, durante sua existência visível, no espaço terrestre”. Este ser humano é chamado de pré-ancestral. E continua: “... o homem natural efetivamente manifesta-se como síntese de uma pluralidade de elementos vitais, um deles estabelecendo a noção de imortalidade do ser humano assim como sua dimensão mais capaz de tornar-se história e ancestral”.

O autor chama a atenção para os conceitos [pluralidade de elementos vitais]: “elemento vital”, “princípio vital”, “força vital”, por pertencerem ao domínio da

consciência social e traduzirem a imbricação de dois grandes universos, o natural e o social.

A figura da vitalidade remete à figura do preexistente, [...] [...] o conceito [usado] para indicar a fonte mais primordial detentora da energia universal, manifestada enquanto força vital capaz de engendrar os processos de criação dentro, porém, de situações diferenciais, isto é, referidas a grupos sociais determinados. Isso envolve de maneira subjacente a palavra, elemento muitas vezes ligado à criação do mundo e à noção de vitalidade. (Leite, 2008, p. 28)

A força vital está ligada à criação e à recriação do mundo. A cada instante em que se emite um som, uma palavra, uma oração, uma cantiga, um pensamento, um movimento, em toda essa dinâmica o mundo está em constante movimento. A criação é obra do Criador, do Ser Supremo, mas a recriação é responsabilidade do ser humano. Este olhar do *Yorúbá* para com o mundo faz-nos compreender o valor da palavra nesta sociedade, bem como o respeito à ancestralidade.

A palavra, nas civilizações da oralidade, ganha singular importância. De fato, uma das manifestações da “força” do preexistente é dada pela palavra, forma condensada da energia universal passível de aflorar no homem. Nessa medida, a palavra humana é dotada de “força”, devendo, assim, ser utilizada adequadamente: uma vez emitida, não volta à pessoa, uma de suas porções depreende-se e entrega-se na natureza. (Leite, 2008, p. 28)

Depreende-se que o ancestral de essência histórica se subdivide em duas categorias: o ancestral mais distante e o menos distanciado no tempo, aparecendo também a categoria do antepassado, portador em certos casos de destaques, conjuntamente a sociedade e a natureza numa dinâmica ancestral. As categorias ancestrais são um eixo central da cultura *Yorúbá*.

Dentro da concepção de ancestralidade numa cosmovisão *Yorúbá*, destaca-se a Filosofia de Orunmilá-Ifá, como o ancestral mítico responsável em transmitir todo o conhecimento sobre a origem do mundo e a sabedoria, bem como todo o suporte estruturador e estruturante desta civilização.

## 2 A FILOSOFIA DE ÒRÚNMÌLÁ-IFÁ

### 2.1 O QUE OS YORÚBA ENTENDEM POR FILOSOFIA

A sabedoria é intrínseca à experiência humana, pois todos os seres humanos em sua caminhada acumulam experiências que resultam em filosofias com faces e fases das mais diversas, o que transforma a filosofia em saber onipresente e pluriversal. Não podemos afirmar uma única filosofia com conceitos restrito, cego e excludente, isto porque a filosofia tem como princípio o amor à sabedoria e por sabedoria se concebe a pluriversidade, a completude. Daí a importância do estudo da 'filosofia de Òrúnmílá-Ifá' como um grande projeto de libertação humana.

A filosofia de Òrúnmílá-Ifá é praticada na África Ocidental, originária da Nigéria, pelos povos Yorùba, e também praticada pelos povos Yorùba que vivem no antigo Daomé, hoje Benin, no Togo e países circunvizinhos. Também se faz muito forte e presente em outros países onde houve o tráfico de negros escravizados e principalmente em lugares onde a língua Yorùbá é a base de ritual religioso.

O fato de a história mundial não ter considerado a existência do negro e a sua cultura não implica dizer que essa não existiu (e continua existindo) e é notório que o mundo se compõe de uma grande parcela de negros ou de povos de origem negra em todos os espaços sociais do planeta. Desta forma, conhecer um pouco mais do nascimento, do berço, da estrutura religiosa e filosófica da cultura Yorubá, com seu processo iniciático, é a primeira porta de entrada para conhecer, compreender e entender a filosofia de Òrúnmílá-Ifá.

Portanto, para compreender e estudar essa filosofia, é necessário entender como o Yorùbá interpreta o mundo, a concepção de personalidade humana, como se forma um sacerdote para ser o reservatório de transmissão desse saber e qual a sua receptividade na comunidade. Para adentrarmos na filosofia de Òrúnmílá-Ifá, é necessário também procedermos uma visão interpretativa cosmológica em que se desvendam seu espírito.

O modo de vida do Yorùbá consiste numa visão de mundo em que o ser humano está integrado e é integrante do próprio universo. Guessy, *apud* Diniz Oliveira (2003, p. 369-370), considera que a unidade de pensamento é uma

característica da cultura em diferentes sociedades africanas. Isso não quer dizer que outras etnias, como, por exemplo, os Zulus, os Azandes, os Haussás tenham os mesmos conceitos ou crenças. Nesse sentido, a cultura *Yorùbá* comunga o conceito de unidade de pensamento, porém reserva suas diferenças, fato muito natural. Isto porque a filosofia *Yorùbá* tem por elemento essencial reconhecer a integração do ser humano com o universo, compreender a existência de unidade de pensamento; esta unidade tem por função ordenar a comunidade no sentido de preservar os símbolos, a linguagem, instrumentos e objetos utilizados. A integração com o universo e a unidade de pensamento formam toda a base da cultura material, aliada à riqueza espiritual, à religião, à crença, ao ritual e aos princípios éticos que orientam o indivíduo e a comunidade, compondo-se uma cultura imaterial.

Para compreender a integração com o universo na busca de unidade, é importante elucidar em que base filosófica está assentada a visão do *Yorùbá* e como o *Yorùbá* entende a filosofia. De certa forma, vamos encontrar um ponto em comum com a filosofia ocidental, qual seja, a metafísica. Isto não quer dizer que para justificar a filosofia *Yorùbá* tem-se a necessidade de buscar elementos na filosofia ocidental, muito pelo contrário, a intenção aqui é reforçar as bases de pensamento que têm por origem o transcendente. O que fortalece e amplia o entendimento para discussão da existência de uma filosofia *Yorùbá* e como os yorubanos veem o mundo. Appiah, *apud* Diniz Oliveira (2003, p. 371), narra:

A filosofia no ocidente tem suas origens assentadas em bases metafísicas, já que estuda as causas ou princípios primeiros. A metafísica é também vista como teologia, ao reconhecer como objeto O Ser mais elevado e perfeito, do qual provêm todos os outros seres e coisas do mundo. De um ponto de vista metafísico, consideram-se, em África, no âmbito da crença religiosa, grandes questões imutáveis, como a origem das coisas, a finalidade e o término da vida, a morte e a vitória sobre esta. Todos esses elementos aproximam a visão de mundo africana da metafísica ocidental.

Com Diniz Oliveira (2003), podemos discorrer um pouco mais sobre a visão de filosofia do *Yorùbá*, a qual tem por base a preservação dos valores ancestrais transmitidos oralmente, de geração em geração, em um processo dinâmico, na busca do conhecimento de si mesmo e no aprofundamento da realidade. A preservação dos valores ancestrais faz da sociedade *Yorùbá* hierarquizada, pois compete aos mais velhos transmitir aos mais novos os valores culturais.

A hierarquia social *Yorùbá* se estende ao plano transcendente, momento de convergência e união das forças materiais e espirituais, ocorre interpenetração de dois mundos, e para o *Yorùbá* estes nunca foram separados. Compete ao ser humano se colocar em sintonia com as forças a ele dispostas, cabe esclarecer que tais forças não são e nem podem ser vistas de forma horizontal, mas sim de forma vertical e escalonada.

A visão filosófica do *Yorùbá* tem suas bases na metafísica, numa forma espiritualista-mística do universo, numa percepção intensa da vida, no que reflete e aprofunda a sensibilidade para o sagrado. O sagrado e profano não se separam, convivem no mesmo tempo. Para os *Yorùba*, a religião é uma vivência, uma experiência de vida e de mundo, na filosofia estão imbricados o *logos* racional e a abertura espiritual, e, como resultado, a convivência ético-comunitária do indivíduo consigo mesmo, com o outro e outros e a natureza. Não resta dúvida de que o princípio fundamental da filosofia de Òrúnmílá-Ifá está centrado na vida quando se está presente no corpo e na vida pós-morte, porque o *Yorùbá* acredita que a morte não põe fim à vida. Para tanto ele acredita na intercomunhão do homem com a natureza humana e a natureza divina, que suscita, na imanência e transcendência, a completude.

## 2.2 POR QUE FALAR DE FILOSOFIA DE ÒRÚNMÌLÁ-IFÁ

Antes de justificar a importância de falar da filosofia de Òrúnmílá-Ifá, cabe destacar que esta pesquisa não tem a pretensão de discutir se existe ou não uma filosofia negra afrocentrista ou etnocentrista, pois esta discussão conceitual fica a cargo dos filósofos nativos. Agora, como observador *insiders* e *outsider*, registramos um pouco dessa singela busca a outros observadores e até mesmo a academia, no sentido de ampliar conhecimentos a respeito de uma civilização que contribuiu e continua a contribuir em significativos aspectos na formação da cultura brasileira.

[...] o conhecimento não pode ser considerado uma ferramenta *ready made*, que pode ser utilizada sem que sua natureza seja examinada. Da mesma forma, o conhecimento deve aparecer como necessidade primeira, que serviria de preparação para enfrentar os riscos permanentes de erro e

ilusão, que não cessam de parasitar a mente humana. Trata-se de armar cada mente para o combate vital rumo à lucidez. [...] (Morin, 2011, p. 15)

Sendo assim, falar da filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*, mesmo não a enquadrando nos moldes da filosofia ocidental, podemos observar que ela possui aspectos similares a esta, ou vice-versa. Isto porque a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* possui em todo o seu corpo literário ensinamentos como a teologia, a metafísica, a ontologia, a matemática, a lógica, a geometria e demais ciências, e a oralidade tem no todo desta filosofia lugar de destaque, pois o ensinamento oral enaltece a força da palavra, favorecendo o convívio social e comunitário, com base num viver ético, pois, para o *Yorùbá*, a ética o possibilita a sobrevivência após a morte.

A compreensão e descrição da filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* possibilita conhecer entender a identidade de uma civilização, identificar suas características, seus modos de ser, suas necessidades, suas dores, suas conquistas, sua cultura, enfim, a forma de constituição da sociedade yorubana.

A cultura yorubana inserida na cultura africana apresenta-se uma grande diversidade de aspectos que estruturam as relações socioculturais e de ancestralidade do povo *yorùbá*. É pela ancestralidade que os yorubanos difundem o seu *modus* de vida e transmitem oralmente a sua cultura, dando à formação da personalidade instruções que vinculam os dois mundos, isto é, o mundo material e o mundo espiritual. Com a consciência desses dois mundos, os yorubanos buscam obedecer regras que permeiam as duas realidades. Deve-se viver bem sabendo que a morte não o distinguirá. Há idas e vindas entre tais mundos, e o espírito do yorubano transita em estágio de evolução tendo por meta atingir o bem, de modo a diferenciar entre o mal e bem. É o caráter do homem bom que deve zelar por todo um código espiritual/ancestral da cultura yorubana.

No código ancestral da cultura yorubana, encontra-se *Orunmilà-Ifá*, como entidade espiritual que estabelece relações de orientação entre os humanos e está diretamente vinculado com a natureza. Além disso, *Orunmilà-Ifá* consiste em um sistema de crenças e valores do povo yorubano.

Por conceber uma entidade espiritual dirigente com vínculos diretos com os seres humanos e a natureza, *Orunmilà-Ifá* está inserido dentro de uma estrutura histórica e de ancestralidade mítica, em que verificam também um tipo de disputa de poderes, visando a elevação dos yorubanos.

Em razão de uma cosmogonia, é possível identificar a estrutura de ancestralidade no Culto a Ifá, compreendendo a liderança de Olódùmare e as outras divindades e entidades espirituais direta e hierarquicamente vinculadas. Neste panteão, encontram-se ainda deuses, orixás e esu servindo de continuidade para a criação humana na Terra. Assim, sobressaem não só o ancestral mítico mas também os antepassados dos seres humanos. Na base da hierarquia ancestral, está o homem como ser destinatário do ápice ancestral, podendo dentro da obediência disciplinar e dos rigores traçados pelo código de Orunmilà-Ifá tornar-se um ancestral ou um antepassado, dependendo da concepção e do desenvolvimento que cada ser humano pode alcançar na sua trajetória de vida.

Enfim, a ancestralidade na cultura yorubá, além de uma referência de evolução do indivíduo, traduz também uma forma de organização social, política e espiritual dos yorubanos.

### 3. A ÉTICA DOS ANCESTRAIS NA FORMAÇÃO DO BOM CARÁTER

Para compreender a ética dos ancestrais e sua influência na formação do bom caráter, necessário descrever a construção da Cosmogonia Yorùbá, na qual está presente a estrutura hierárquica dos Orisás, implicando uma relação com a estrutura hierárquica da ancestralidade mítica na cultura yorubana.

#### 3.1 A COSMOGONIA YORÙBÁ

Para discorrer sobre a cosmogonia, devemos sempre voltar aos estudos dos mitos, pois estes são os responsáveis para narrar a origem do mundo e tudo o que nele existe, portanto estamos falando de cosmogonias e theogonias. Chauí (2004, p. 30) discorre que “[...] a cosmogonia é a narrativa sobre o nascimento e a organização do mundo, a partir de forças geradoras (pai e mãe) divinas. Enquanto que [...] a teogonia é a narrativa da origem dos deuses, a partir de seus pais e antepassados”. A cosmogonia teve e tem um papel fundamental na estrutura do pensamento humano, no momento em que concede caráter divino às atribuições humanas. Destarte, toda a civilização possui explicações para as interrogações relativas à estrutura do universo. Entretanto, as interrogações somente serão respondidas com a presença do mito vivo.

Torrano (1991, p. 371-374), ao colocar a teogonia por paradigma, leciona que o pensamento mítico não se restringe à Grécia antiga, pois em toda parte do universo ele estará presente. Por conseguinte, enumera quatro características gerais do pensamento mítico, quais sejam: oralidade, concretude, a importância dos nomes divinos e o nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência.

Concernente à oralidade, Torrano (1991, p. 372) entende que “não é mera ignorância do uso da escrita, mas significa culto e cultivo da memória enquanto potência divina que outorga identidade espiritual à comunidade cultural como ao indivíduo que a esta pertence”.

A concretude, para Torrano (1991, p. 372), “consiste em pensar e dizer a totalidade do ser, a existência e os aspectos fundamentais do mundo recorrendo única e exclusivamente a imagens sensíveis”. Vejamos que no primeiro momento o autor fala de consistência em pensar e dizer, depois o autor fala de “concretude como possibilidade de pensar e dizer os fundamentos transcendentais do ser e da existência mediante o recurso exclusivo ao que podemos perceber com os sentidos corporais”.

Com relação à importância dos nomes divinos, estes têm por características nomear os aspectos fundamentais do mundo em dois momentos distintos de nomeação e de aparição. Torrano entende que eles, num primeiro momento, “instauram na multiplicidade do sensível uma distinção decisiva e uma ordem de realidade fundante, causante e determinante, nomeada com os nomes dos Deuses”, e, num segundo momento, “outra ordem de realidade, fundada, causada e determinada pelos desígnios, sinais e aparições dos Deuses”.

Ainda com referência à importância dos nomes divinos, existem aspectos equivocados ao referir-se ao monoteísmo e ao politeísmo na Grécia antiga, que em muito se compara aos equívocos dirigidos à Civilização *Yorùbá*.

O mundo, sendo uma unidade complexa, tem uma multiplicidade de aspectos diversos e, no entanto, é uno e indivisível, dado que a unidade e unicidade do mundo inclui em si a multiplicidade de seus aspectos diversos. Assim também, o *Theós* pode ser visto sob o aspecto de sua unidade e unicidade fundamental, ou ainda sob sua multiplicidade de aspectos, na riqueza de sua diversidade, na plenitude própria da fonte de todas as possibilidades que se abrem para os homens no mundo, sobretudo a de sermos homens no mundo. Fica desde já descartado esse equívoco de que os gregos fossem politeístas: eles eram tão politeístas quanto eram monoteístas. Eles tinham a intuição de que a unidade consubstancia a multiplicidade e assim os diversos nomes dos Deuses indicam os diversos aspectos fundamentais do mundo e têm sua unidade e fundamento em Zeus, pai dos Deuses e dos homens. (TORRANO, 1991, p. 373)

Com relação ao saber, o nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência, Torrano (1991, p. 374) entende quanto ao conceito de mito: “a palavra com que os Deuses interpelam os homens e interpelando-os fundam todas as possibilidades que se abrem para os homens no mundo e sobretudo a de sermos homens no mundo”. E continua o autor na lição sobre o saber, o nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência:

Este nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência supõe que se entenda verdade como alétheia, “ilatência”, ou alethéa, “coisas ilatentes” [...], como um traço não do comportamento humano, mas do modo de manifestar-se a presença de cada presente e de todas as coisas presentes. Assim se pode compreender esse nexos necessário entre verdade, conhecimento e existência como a unidade de mito e de culto, unidade cuja complexão reside na participação dos homens nos Deuses, na imitação dos Deuses pelos homens, e na presença dos Deuses nos homens e nas coisas visíveis.

A unidade desta complexão se vê na palavra interpoladora [...]. A interpolação [...] se dá com a contemplação dos poderes e das atribuições divinas [...] com esta contemplação, a exacerbação da consciência da condição distintiva e própria do homem e, a uma, o impulso cultural de cantar e assim, pelo canto, tornar para todos manifesta a sublime presença interpelante e contemplada.

A unidade desta complexão de mito e de culto faz da existência humana o lugar desta ilatência cuja essência mesma somente vige ao identificar a presença divina e o conhecimento humano desta presença e da distinta presença fundada na condição humana. (TORRANO, 1991, p. 374)

Após a descrição sobre a teogonia enquanto paradigma e as características do mito, passamos então a discorrer sobre o mito de origem no contexto *Yorùbá*. O “mítico” designa o que é originário num mito, segundo Houaiss. Nesse contexto, Eliade ajuda a elucidar a compreensão e a importância do mito de origem:

[...] o mito designa [...] uma “história verdadeira” e [...] extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. [...] O mito é uma realidade cultural e extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares. [...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. [...] Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (ELIADE, 2000, p. 7 e 11)

A cosmogonia e a teogonia *Yorubá* tem uma estrutura hierárquica que está composta de o Ser Supremo, as divindades primordiais, os ancestrais divinizados, *oriás* (força e fenômeno da natureza). Não será objeto desta descrição a divinação e os sacrifícios, devido tratar-se de um conhecimento específico e fechado, que deve ser transmitido somente para iniciados, tendo em vista o aspecto sagrado que envolve esses dois fenômenos, que tem como princípio uma postura ética.

Na cultura *Yorùbá*, a ancestralidade mítica é representada por uma ordem hierárquica que demonstra níveis coordenados por funções e atribuições divinas e sagradas que os yorubanos consideram para o seu próprio equilíbrio e equilíbrio do

meio que o cerca (a natureza). Isso ocorre desde o nascimento, desenvolvimento e morte até a possibilidade de ascensão à condição de ancestral e antepassados históricos divinizados, a partir da referência do ancestral mítico e da Cidade Sagrada de *Ilé-Ifè*.

O ancestral mítico é o possuidor da essência mítica, porque tem sua origem direta do preexistente, isto é, *Olódùmarè*, o preexistente, que é o Ser Supremo, sendo *Obàtálá/Yemòwó*, *Òrúnmilá-Ifá* e *Eṣu* aqueles que participaram e tiveram a incumbência de dar continuidade da criação na Terra e que são denominados ancestrais míticos (arqui-divindades). Portanto, o ancestral mítico é aquele que nos fornece o conhecimento de que a vida é uma continuidade; e, para reforçar a continuidade ancestral, o mítico torna-se o estruturador da consciência humana. Assim reforça Gusdorf (1980, p. 23): “essa continuidade é a consciência humana desde sua origem, como estrutura do universo”. “O mito está ligado ao primeiro conhecimento que o homem adquire de si mesmo e de seu contorno: mais ainda, ele é a estrutura deste conhecimento”.

Sendo assim, na perspectiva de Kólá Abimbola, na cultura *Yorùbá* não se pode falar de criação de mundo sem se reportar à mitologia de *Òrúnmilà-Ifá*, pois está nos cânones de *Ifá* que o mundo é dividido em dois planos de existência, sendo o *Aiyê*, a terra, e o *Orun*, a morada do sobrenatural.

A mitologia *Yorùbá* nos remete a *Ilè-Ifè*, a cidade em que *Obatalá* se estabeleceu numa montanha em *Itapa*; e *Ifá*, o deus do conhecimento e sabedoria, se estabeleceu em *Oke-Itase*. *Itapa* e *Oke-Itase* são duas montanhas em *Ilè-Ifè*. Para Guenon (1962, p. 185) existe uma relação entre a montanha e a caverna, pois as duas representam símbolos de centros espirituais, axiais ou polares. Destaca-se a montanha por ser um dos símbolos principais com caráter primordial, pois ela é visível em todas as suas partes externas. A montanha representa o centro primordial e sintetiza a essência do período original da humanidade terrestre. Isto porque o topo da montanha representa o lugar da verdade. Nesse mesmo pensamento, assevera Guenon (1962, p.186) que a montanha, a pirâmide e o montículo são equivalentes a um triângulo com pontas voltadas para o alto.

A cidade sagrada *Ilè-Ifè* é a ligação e constitui o elemento estruturante da geografia sagrada para a cultura *Yorùbá*, pois *Ilè-Ifè* é o assentamento criado pelas divindades primordiais, e, nesse local, ao descerem pela corrente de ferro, eles pousaram sobre *Oke-Itase* – montanha de maravilhas. A geografia sagrada é a

reunião de espaço e tempo. Ocupar um território, construir uma morada é uma decisão de vida, para a coletividade e para o indivíduo; por conseguinte esse espaço se torna sagrado, porque ele é o lugar escolhido para habitar, e esse habitar é “o mundo”, e esse mundo é o “mundo celeste” materializado sobre a terra. O conceito de geografia sagrada, descrita por Schwarz (1993, p. 291), possibilita um entendimento real da criação do mundo no contexto *Yorùbá*. Nas palavras dele:

[...] A Geografia Sagrada não é uma simples geografia física, mas constitui uma ligação direta entre o Céu e a Terra. Essas conjunções do Céu e da Terra eram celebradas em lugares geográficos precisos, cujo conjunto constituía um verdadeiro espaço sagrado. O que se chama comumente “espaço sagrado” não é apenas uma superfície, mas também um espaço constituído de pontos de convergência, em que se reúnem e se casam as potências do alto e as do baixo. Esse espaço pode ser comparado a uma imensa rede cujos nós são as ligações, os pontos de convergência ou de “heterogamia” (casamento sagrado) entre o céu e a terra. Assim, cada cidade era um desses nós mágicos, uma dessas ligações e constituía um elemento estruturante da Geografia Sagrada em que se banhavam as sociedades tradicionais.

Criaram também os habitantes dessa cidade. Em pouco tempo a cidade de *Ilè-Ifè* estava povoada e seus filhos começaram a migração para outras partes da África Ocidental – essa pode ser considerada a primeira dispersão dos povos *Yorùba* da cidade de *Ilè-Ifè*. Mesmo com a dispersão, *Ilé-Ifè* sempre foi, é e sempre será o nascedouro da cultura religiosa e filosófica dos *Yorùba*.

Para melhor compreensão das arqui-divindades ou divindades primordiais, é necessária uma descrição delas.

Nesse sentido, a estrutura hierárquica da ancestralidade mítica é composta de a) *Òlódùmarè* (o Ser Supremo), b) divindades primordiais, c) *Obàtálá*, d) *Òrúnmílá-Ifá* e e) *Eṣu*.

#### a) **Òlódùmarè: o Ser Supremo**

A crença em um Ser Supremo na teologia *Yorùbá* é sem sombra de dúvida um fato natural. Qualquer interpretação que seja contrária à visão *Yorùbá* de não-crença em um ser superior fatalmente estará calcada em influências culturais não-*Yorùba*.

Awolalu, teólogo, ao iniciar a descrição em um Ser Supremo na cultura *Yorùbá*, faz uma revisão do ponto de vista de eruditos sobre o conceito *Yorùbá* de “Deus”, mostrando como é difícil avaliar povos de outras fés e culturas. E quantos prejuízos ocorrem em função da ignorância total ou parcial, da linguagem e da cultura, somada a noções pré-concebidas. E para Awolalu, segundo P. Baudin (1984, p. 14),

O negro não tem estátuas nem símbolos que representem Deus. Consideram-no como Supremo Ser Primordial, autor e pai de deuses e espíritos. Ao mesmo tempo pensam que Deus, depois de começar a organizar o mundo, encarregou Obatalá de terminá-lo e governá-lo, retirou-se então e foi para um eterno descanso para cuidar da sua felicidade [...]

Awolalu concorda com Baudin quando este diz que os ‘negros’ não têm estátuas do Ser Supremo. E continua, ao advertir que Ele é grande demais para ser pintado e formado num molde concreto. Ainda ressalta Awolalu sobre o cuidado ao se tratar de símbolo, fazendo, para tanto, uma conceituação na visão de P. Gardner (1984, p. 14): “Um símbolo é um sinal visível ou audível de algum pensamento, emoção ou experiência, interpretando o que só pode ser percebido pela mente e a imaginação por alguma coisa que entra no campo da observação”.

A discussão acerca da crença em um Ser Superior entre os *Yorùba* trouxe ao longo dos tempos grandes controvérsias. Por um lado, alguns pesquisadores olharam a cultura de fora, sem vivência; por outro, até mesmo sendo de dentro da própria cultura, o olhar já estava contaminado pela compreensão das religiões cristãs. E a causa do desentendimento era a concepção do Ser Supremo.

Dessa forma, Awolalu, citado por Parrinder e Farrow (1984, p. 6), faz menção a *Òlórún* e informa que a crença no Ser Supremo é antiga entre os *Yorùba*, entretanto não lhe é oferecido nenhum culto, e ele não possui templo, tampouco sacerdote. *Òlórún* está acima e é superior às divindades e aos homens (seres humanos). Face ao exposto, Awolalu discorda veementemente de Parrinder e Farrow no tocante à não-existência de culto. Em contrapartida, na conceituação de Ser Supremo, Awolalu considera Idowu como o que melhor conceitua, de forma inequívoca, Ser Supremo na cultura *Yorùbá*:

Olódùmarè é o nome tradicional do Ser Supremo e *Òlórún*, embora comumente usado na linguagem popular, parece ter ganhado predominância corrente em consequência do impacto cristão e muçulmano

sobre o pensamento Yorùbá. Aqui temos de ser cautelosos. Os mais velhos entre os Yorùbá que não são cristãos nem muçulmanos declaram que o nome Òlórún é tão indígena quanto Olódùmarè. [...] as duas palavras são frequentemente usadas juntas ou alternativamente (BAUDIN, 1884, p. 35)

Na concepção interpretativa de Idowu, Awolalu dá seguimento à conceituação de *Olódùmarè*:

Olódùmarè é a origem e a base de tudo que existe [...], os Yorùbá, estritamente falando, nunca pensaram realmente mais atrás do que Olódùmarè. A Divindade [...] A existência eterna de Olódùmarè, para todos os objetivos práticos, sempre foi aceita como um fato fora de questão. É acima desta fé básica que toda a superestrutura das crenças Yorùbá repousa. (BAUDIN, 1884, p. 6-7)

*Olódùmarè* – este nome não pode ser determinado, tampouco pode ser feita análise dele pelo método de silabação. Isto porque, na cultura, o nome descreve um carácter significativo e também as circunstâncias da origem do seu portador, pois cada nome descreve um conceito sobre ele, fato que acontece em muitas outras culturas antigas. É pacificado na tradição entre os mais velhos a conotação do nome *Olódùmarè*, como sendo a Plenitude, a Eterna Majestade.

Desta feita, não cabe a *Olódùmarè* condenar, excluir, obrigar as criaturas a qualquer tipo de feito. Caso elas não cumpram sua vontade, recaem sobre elas severas punições. *Olódùmarè* é a fonte da vida e como fonte de vida outorga às criaturas o livre-arbítrio. Assim, ele colocou à disposição das criaturas seus representantes para dirimir dúvidas e orientar nas questões que elas considerarem convenientes.

Então podemos depreender que no ápice da verticalidade hierárquica se encontra *Olódùmarè*, o Ser Supremo, a origem e base de tudo que existe. Como o Ser Supremo, *Olódùmarè* é inalcançável, para tanto encarregou as arqui-divindades: *Obàtálá*, *Òrúnmílá-Ifá*, *Eṣu* para continuar sua obra de criação na terra. E o Ogun também às vezes é citado como Divindade Primordial, embora haja controvérsias entre os estudos. Para tanto será considerado nesta pesquisa Divindades Primordiais somente *Obàtálá*, *Òrúnmílá-Ifá* e *Eṣu*. As Divindades Primordiais também são conhecidas como arqui-divindades pelo fato de estarem mais próximas de *Olódùmarè*, mas que possuem ligações entre os dois mundos, o material e o espiritual (aiyê e orun).

## b) A divindades primordiais

Em Awolalu, as Divindades Primordiais, *Obàtálá*, *Òrúnmilà-Ifá* e *Eṣu*, são seres de natureza complexa e que se encontravam junto do Ser Supremo no momento da criação do mundo. Portanto são auxiliares de *Òlódùmarè* para dar continuidade de sua obra na terra.

*Olódùmarè*, com o auxílio de *Obàtálá*, *Òrúnmilà-Ifá* e *Eṣu*, criou o *Orun*. Com a missão de dar continuidade à criação, as divindades primordiais *Obàtálá*, *Òrúnmilà-Ifá* e *Eṣu* desceram do *Orun* através de uma corrente de ferro e criaram a Cidade Santa de *Ilè-Ifè*, a partir das águas primordiais que se encontram abaixo do *Orun*.

## c) *Obàtálá*

A divindade *Obàtálá* foi a primeira a receber de *Olódùmarè* a incumbência de dar continuidade à criação, isto é, criar a terra sólida. Depois de criada a terra, *Obàtálá* relatou a *Òlódùmarè* a missão cumprida. *Òlódùmarè* encarrega o camaleão<sup>4</sup> de inspecionar o trabalho; ao retornar o camaleão relata que a terra estava firme e que, portanto, novas ações poderiam ser implementadas. É interessante destacar que na África o camaleão é um animal solar e divino, e representa também a dualidade divina, aspecto que será tratado na arqui-divindade *Orunmilá-Ifá*. Após o relato do camaleão, *Òlódùmarè* deu a missão a *Obàtálá* de confeccionar a forma humana, mas o princípio da vida era e é inerente a *ele*, *Olódùmarè*.

*Obàtálá* agora na missão de esculpir seres humanos foi orientado por *Òlódùmarè* que o processo de criar seres humanos deveria ser modificado para o processo de procriação. Por essa razão *Obàtálá* foi orientado a preparar duas substâncias líquidas de coloração esbranquiçada, uma para o macho e outra para a fêmea. A substância masculina seria em forma de esperma e a feminina seria em forma de ovos, da mistura das duas substâncias resultaria o *Àṣe* de *Obàtálá*.

---

<sup>4</sup> O camaleão tem por princípio compreender aspectos de uma realidade divina vinculada às situações da vida humana. O comportamento desse animal e a sua forma de vida são exemplificados como um ensinamento que auxilia o yorubano a se orientar na vida, de modo se comportar e ter uma atitude suave e respeitosa. O movimento do camaleão é suave e rítmico e a sua transmutação dá-lhe a condição de mudar conforme a situação em que ele se encontra.

Em função da responsabilidade outorgada por *Òlódumarè*, *Òbàtálá*, além de ser o escultor do formato humano, também é conhecido por agraciar com filhos os casais com dificuldades de gerarem filhos. A cultura *Yorùbá* reconhece que, por ser Divindade escultora, também esculpe seres anormais, e as anormalidades físicas aos olhos de *Obàtálá* confere aos diferentes fisicamente o *status* de seres sagrados. Nesse sentido, pode-se afirmar que a cultura yorubana é uma cultura de inclusão.

O culto de *Obàtálá* é muito difundido entre os *Yorùba* e em diferentes localidades ele é conhecido por nomes diferentes, porém não há mudança na forma de veneração.

*Obàtálá*, também é chamado de *Òrìsànlá*, em *Ilè-Ifé*, *Ìbàdàn* em alguns lugares; *Orisá-popo* em *Ògbómòso*; *Orisá Ògìyán* em *Éjibó*; *Orisá Ìjàyè*, e *Ìjàyè* e *Orisá Onilè* em *Ugbò*, a antiga cidade de *Ìlájè* perto de *Òktípupa*. (AWOLALU, 1984, p. 20)

Em destaque, Awolalu acrescenta seu posicionamento, baseado da tradição oral, de que *Obàtálá*, a arqui-divindade, teria como consorte *Yemòwó*, na tradição de *Ilè-Ifé* a consorte seria *Odùduwá* e uma outra tradição entende que *Òbàtálá* (*Òrìsànlá*) e *Odùduwá* sejam divindades andrógenas. Para dirimir os mal-entendidos dos compiladores, torna-se interessante citar Leite *apud* Verger (2008, p. 131):

Precisamos falar aqui das extravagantes teorias do Padre Baudin e dos seus compiladores, encabeçados pelo Tenente-Coronel A. E. Ellis, sobre as relações existentes entre *Obàtálá* e *Odùduwá*. [...] O Padre Baudin feminiliza *Odùduwá* para fazer dele a companheira de *Obàtálá* (ignorando que este papel era desempenhado por *Yemòwó*). Fechou este casal *Obàtálá-Odùduwá* (formado por dois machos) numa cabaça e construiu, partindo desta afirmação inexata, um sistema dualista, recuperado com proveito por posteriores estruturalistas, onde “*Obàtálá* (macho) é tudo o que está em cima e *Odùduwá* (pseudo-fêmea), tudo o que está embaixo; *Obàtálá* é o espírito, e *Odùduwá* a matéria; *Obàtálá* é o firmamento e *Odùduwá* é a terra”. A obra de Baudin, copiada por Ellis, foi o ponto de partida de uma série de livros escritos por autores que copiaram uns aos outros sem colocar em questão a plausibilidade do que fora escrito por seus predecessores.

Para dirimir dúvidas, Leite *apud* Verger (2008, p. 131) elucida: “Lembremos que há [...] um casal do qual faz parte *Òrìsàálá*, mas sua mulher é *Yemòwó* [...] eles correspondem ao casal *Òrìsàálá* e *Yemòwó* e não *Òrìsàálá* e *Odùduwá*. (Grifo nosso).

Assim, pelas distorções ocorridas nas leituras e ao longo do tempo, acreditamos que temporariamente, até que surjam outras explicações, nesta pesquisa adotaremos como o casal divino as arqui-divindades *Òrìsàálá* ou *Obàtálá/Yemòwó*,

representantes genuínos do casamento sagrado, a heterogamia entre o céu e a terra. Doravante, passaremos a descrever a segunda arqui-divindade *Òrúnmilà-Ifá*.

#### d) *Òrúnmilà-Ifá*

Para Awolalu, a tradição oral *Yorúbá* conta que *Olódùmarè* designou *Obàtálá* para equipar a terra, e *Òrúnmilà* foi condicionado a acompanhá-lo e orientá-lo. Conta a tradição que, após a criação do mundo, *Òrúnmilà* decidiu transitar entre o céu e a terra, na condição de conselheiro. Daí o chamarem com a apelação *Gbáyé-gbórun*, isto é, aquele que vive e vê tanto o céu como a terra. Assim, posiciona-se em condições de pleitear a *Olódùmarè* em favor do homem para que circunstâncias desagradáveis sejam evitadas ou corrigidas. *Òrúnmilà* também é chamado de *Ebikéjì Èdùmarè*, o segundo depois de *Olódùmarè*.

*Òrúnmilà* é uma arqui-divindade de origem divina direta de *Òlódùmarè*, na condição de “espírito puro”, ou seja, o *logos*, a energia pura que abarca todos os dons divinos, sendo representado pela palavra, fonte de força que impulsiona a energia vital. Depreende-se então que *Òrúnmilà* é o primeiro ser em espírito criado por *Òlódùmarè* para ordenar, coordenar e reordenar o mundo, a terra, e indicar o correto caminho aos seres humanos para viverem em paz consigo mesmo, com os outros e com natureza.

Na tradição *Yorúbá*, Adékòyà (1999, p. 63), para falar de *Òrúnmilà*, tem como referência o Arabá de *Ilè-Ifè*, Sumo Sacerdote de *Òrúnmilà-Ifá* no mundo concreto. Ensina o Supremo Sacerdote que *Òlódùmarè* encarregou o seu primeiro filho, o não-criado, *Òrúnmilà*, a irradiar a sabedoria e os conhecimentos a todos os seres humanos. Sobremaneira, a sabedoria de *Òrúnmilà* está presente na religiosidade, na estrutura social e na política dos *Yorùba*.

Quanto ao nome *Òrúnmilà*, segundo Wande Abimbola (1976, s/p), entre as interpretações mais aceitas estão as seguintes: *Orun-l’o-mo-eni-ti-o-la*: somente o grande morador do *Orun* sabe quem sobreviverá. *Orun-l’o-mo-a-ti-lá*: somente o morador do *Orun* conhece os meios de libertação. *Orun-mo-olá*: somente o morador do *Orun* pode libertar.

O nome *Ifá* inclui a raiz *Fá* (conter, compreender, acumular, abraçar, mediar, conciliar), *Ifá* quer dizer conhecimento, poder de compreensão, sabedoria, indicação

de que todo o conhecimento originário do *Yorùbá* e todas as possibilidades de alcançar a compreensão do humano e do cósmico acham-se contidas no *corpus* literário de *Ifá*, segundo Wande Abimbola (1976, s/p). Em complemento, Awolalu (1984, p. 23) interpreta “*Ifá* como um método”, o que, de certa forma, é inovador e substancial, pois método tem o sentido de via, caminho para se chegar ao conhecimento e à sabedoria.

Percebe-se a simbiose entre *Òrúnmílá* e *Òlódùmarè* como fruto de uma missão restauradora do universo. A proeminência de *Òrúnmílá* tem sua origem nos conhecimentos adquiridos ao testemunhar ao lado de *Òlódùmarè* a criação do mundo, e, deste então, somente ele, *Òrúnmílá*, se torna o responsável para impulsionar o princípio motor da energia vital. Por esta função ao lado do Ser Supremo, *Òrúnmílá* é homenageado com vários epítetos: *Omoran Ilè-Ifé* (o conhecedor de todos os segredos de Ilè-Ifé); *Eléírí Ìpín* (o conhecedor do infinito).

*Òrúnmílá*, dotado de conhecimento e sabedoria, sabe o segredo do destino dos seres humanos e pode dirigi-los, bem como corrigi-los, porque estava presente quando os seres humanos foram criados e sabe em que circunstâncias; assim, pode adverti-los como retificá-los, sempre que possível. Por isso, é chamado *Eléírí Ìpín* – testemunho do destino. Por intermédio de *Ifá*, *Òrúnmílá* interpreta os desejos de *Olódùmarè* para a humanidade e decide qual sacrifício oferecer em todas as ocasiões, e suas orientações não podem ser ignoradas. Para cumprir a tarefa de intérprete de *Ifá*, *Òrúnmílá* contou com a ajuda de seu grande e inseparável amigo *Eṣu*, o qual ensinou a *Òrúnmílá* a técnica da divinação com a condição de receber uma porção de todo sacrifício prescrito e oferecido.

Para *Òrúnmílá* cumprir sua missão aqui no *Aiyé* (Terra), ele traz consigo o Livro Sagrado denominado *Ifá*. Wande Abimbola (1985, p. 250) elucida que *Ifá* é um Oráculo e um livro não-escrito pelos *Yorùba*, mas nele se encontra todos os conhecimentos, sabedoria e experiências, história, filosofia medicinal, matemática, e, para completar, na religião e culto a *Òrúnmílá-Ifá* se encontram permeados de conhecimentos filosóficos da etnia *Yorùbá*. Nesse sentido a expressão “*Ifá*” encerra as revelações, estilos de vida e religião ensinadas por *Orunmilá*, conforme C. Osamaro Ibie, em *The Divinity of Wisdom – Òrúnmílá* (1998). Ajou-Mouni (2007, p. 28) assim identifica *Ifá*:

Ifá é um gênio perfeitamente instalado nos segredos de *Olódùmarè*. Ele é neutro, ele não toma partido de ninguém, ele diz a verdade; ele aconselha, ele previne, ele prediz, ele mostra sobre as questões que ainda estão por vir, ele descobre aquilo que está escondido. Ele é o intermédio imparcial, feito para servir aos homens [seres humanos] e a natureza, ao sacerdote na língua de Ifá, que se chama Babá Oni Awo (Pai detentor do segredo, detentor das confidências e do conhecimento).

O Livro Sagrado *Ifá*, ou *corpus* literário de *Ifá*, é composto de 256 volumes, cada volume recebe o nome de *Odu*, e está subdividido em capítulos. Todos os *Odu* são considerados divindades, porém existe uma hierarquia. Os 16 (dezesesseis) *Odu* primeiros são denominados *Odu Meji* ou princípios maiores. Quando os princípios maiores, divindades, se encontravam no Orun, eles eram encabeçados por *Ofun Meji*, de quem todos os outros *Odu* se originaram. Assim, a ordem hierárquica no Orun era a seguinte: *Ofun Meji* – *Ose Meji* – *Irete Meji* – *Òtúrá Meji* – *Oturupon Meji* – *Iká Meji* – *Osa Meji* – *Ogunda Meji* – *Okaran Meji* – *Obara Meji* – *Òwónrin Meji* – *Ìròsùn Meji* – *Odi Meji* – *Iwori Meji* – *Oyeku Meji* – *Eji Ogbe*.

Os *Odu* ao passarem no portal do mundo invisível para o visível tiveram sua ordem invertida: *Eji Ogbe* – *Oyeku Meji* – *Iwori Meji* – *Odi Meji* – *Ìròsùn Meji* – *Òwónrin Meji* – *Obara Meji* – *Okaran Meji* – *Ogunda Meji* – *Osa Meji* – *Iká Meji* – *Oturupon Meji* – *Òtúrá Meji* – *Irete Meji* – *Ose Meji* – *Ofun Meji*.

Ainda é importante destacar que os princípios menores, denominados *Omo Odu*, isto é, filhos dos *Odu* principais, ou princípios maiores, são compostos de 240 *Omo Odu*. É com base nos princípios maiores e menores que o iniciado – *Babalawo* – se coloca à disposição para a sua devoção e conhecimento.

Para Awolalu (1984, p. 23), após a criação do mundo, *Òrúnmílá* passa a se movimentar do céu para a terra, livre na incumbência de advertir e aconselhar a humanidade, daí o chamarem *Gbáyé-gbórun* (aquele que vive no céu e na terra), pois somente *Òrúnmílá* tem condições de pleitear perante *Olódùmarè* pela humanidade, pelo fato de participar da criação do mundo e saber o destino de cada ser. Cabe ressaltar que *Eṣu* também tem livre trânsito entre o céu e a terra, bem como acesso ao criador *Olódùmarè*.

Com relação ao conceito de “destino”, este será tratado no momento em que falarmos da Filosofia/Sabedoria de *Orunmilá*, pois é assunto controverso junto a pensadores da cultura *Yorùba*.

O Culto de *Òrúnmílá-Ifá* consiste de sacerdotes denominados *babalawo*. Estes, ao consultar Ifá, entram em estado alterado de consciência, fazendo o

alinhamento consciente e perfeito da cabeça, do coração e da respiração, que é um estado profundo de meditação. É uma busca no tempo e no espaço do princípio metafísico, numa introspecção serena e calma. *Orunmilá* jamais toma seus sacerdotes em forma de possessão, porque tal ato é considerado interdição aos *babalawo*.

A preparação e iniciação de um *babalawo* são realizadas dentro de uma floresta, impreterivelmente, e durante o processo iniciático é realizada uma ritualista que deve seguir com rigor. O *babalawo* também conhecido como o pai do segredo é reconhecido como o mais alto sacerdote reconhecido em todos os eventos tanto privados quanto públicos.

Karenga (1999, p. 13), na Introdução de sua obra *Odù Ifá*, numa tradução livre, assim define: “O *Odù Ifá*, o texto sagrado da tradição espiritual e ética de *Ifá*, é um dos grandes textos sagrados, um clássico da literatura Africana e do mundo.”

Sobre o *awise*<sup>5</sup> de *Ilê-Ifé*, Wande Abimbola entende que a sabedoria de *Òrúnmilá-Ifá* é um sistema rigoroso de estudo, codificação, transmissão e divulgação de vasto corpo de informações que tem origem na observação cuidadosa dos fenômenos naturais do passado e possíveis manifestações futuras. Não resta dúvida, a filosofia de *Òrúnmilá-Ifá* reconhece que as raízes verdadeiras do aprendizado perfeito se encontram nas experiências do passado.

Compreende-se, portanto, que *Òrúnmilá* pode ser considerado um hermeneuta. Para cumprir sua tarefa, ele tem como companheiro inseparável *Eṣu*. *Eṣu* representa a desordem, a desorganização, o incorreto, aquele que causa dúvidas, mas que está presente em todos os momentos para fortalecer a busca do progresso e da elevação humana através do conhecimento e da sabedoria – o ser humano é inseguro e não possui a tão propalada verdade.

*Ela*, epíteto de *Òrúnmilá*, é a luz que pondera na reordenação do sistema sem desprezar a parte contrária e a natureza. Refutar o oposto é quebrar a harmonia do universo. *Eṣu* está dentro e fora do ser e da natureza, ele faz realçar a desorganização para que possamos ver o quanto somos frágeis na vida, pois, assim, podemos buscar um novo ponto de apoio, para continuarmos nossa caminhada. Se matarmos *Eṣu*, que simboliza o desejo de continuar a busca, que está vivo dentro de cada ser humano, é o mesmo que perder a vontade de viver.

---

<sup>5</sup> *Awisé* significa alto sacerdote na hierarquia dos sacerdotes de *Ifá* e esse tem a função de interpretar os textos sagrados de *Ifá*.

*Eṣu* realça os conflitos existenciais e nos obriga a procurar uma saída honrosa e virtuosa para encontrar no interior do palácio (próprio corpo humano) a deusa da sabedoria que reside dentro de cada ser. É da insatisfação, da inquietação, da busca de respostas para as questões intrigantes da vida e do ser humano que nasce a busca filosófica, de igual forma, assim começa a busca filosófica do candidato à iniciação em *Ifá*.

e) ***Eṣu***

*Eṣu* é uma arqui-divindade enviada pelo Ser Supremo ao mundo para ser o braço direito de *Orunmilá-Ifá*, sendo seu dever e função informá-lo dos acontecimentos sobre tudo e todos na face da terra. Para Wande Abimbola (1975, p. 3), “*Eṣu* [é] responsável pela conservação do *àṣe*, o grande e divino poder com o qual as divindades podem realizar seus feitos sobrenaturais”.

Awolalu (1984, p. 29) chama atenção ao observador desavisado da religião *Yorùbá* ao considerar *Eṣu* comparado à figura do diabo e shaitan, ambos os conceitos de origem cristã e muçulmana. Ora, os dois conceitos nas duas religiões mencionadas, simbolizam o mal por excelência, o que não é o entendimento a respeito da divindade *Eṣu* na cultura *Yorùbá*. Assim Awolalu e Idowu comungam o mesmo pensamento:

*Eṣu* não é a corporificação do mal, postando-se em oposição à bondade. Como um dos funcionários de *Olódumarè* no Seu mundo Teocrático, ele deve ser considerado parte do divino que testa e experimenta as pessoas. Ele tenta as pessoas, mas isso não quer dizer que ele esteja contra a raça humana e só fará o mal. Ele é aquele que gosta de tentar o que está no coração dos homens e qual é seu real caráter. (AWOLALU, 1984, p. 30)

É preciso perspicácia para compreender qual é o interesse em destruir um dos maiores símbolos da cultura *Yorùbá*, a divindade *Eṣu*, ao compará-lo com o diabo, shaitan e outras símbolos do mal de outras culturas, principalmente a ocidental. Denota-se aniquilamento à imagem de toda uma civilização. Ademais as consequências destes posicionamentos e interpretações tendenciosas acarretam destruição avassaladora, não só da imagem dos que professam a religião tradicional africana, mas também quanto aos aspectos fisionômicos dos povos africanos e dos seus descendentes, como, por exemplo, a marca de *cã*.

Na obra *Olódùmarè*, no título *Eṣù* e *Olódùmarè: Interpretações Conflitantes*, Bewaji (1998, p. 25-30) elucida quem é este ser e qual é a sua natureza, e desvincula-o dos conceitos errôneos de religiões e culturas bem mais jovens que a Yorùbá. Autores diversos escrevem sobre *Eṣù*:

O usual entendimento e interpretação de *Èṣù* é que ele é uma das divindades maiores entre o povo Yorùbá. Conforme Idowu: ‘*Èṣù* é, a princípio, o agente especial de comunicação entre o céu e a terra, o inspetor geral que relata regularmente para *Olódùmarè* as ações das divindades e dos homens, checa e relata minuciosamente sobre a exatidão do culto em geral, e os sacrifícios em particular.’ (IDOWU, 1962, p. 80)

Isto claramente mostra que como uma divindade capaz de fazer seus deveres como encarregados por *Olódùmarè*, *Èṣù* ocupa uma proeminente posição entre as divindades. Ele realiza estes deveres sem favorecimento. Assim, *Èṣù* é um bom ministro de Deus [*Olódùmarè*]. Ele é o executor [da lei] que assegura a proteção ou a punição que acontecem em qualquer ação. Ele é, por isso, cortejado e até mesmo subornado. Quando tais tentativas falham, na intenção de corromper o justiceiro e executor divino, e os faltosos recebem a punição merecida, chamam *Èṣù* de diabo ou satã, principalmente após o advento do cristianismo e do islamismo. As novas religiões procurando por uma equivalente do diabo ou satã [de suas religiões], encontraram em *Èṣù* alguém conveniente.

Idowu, a respeito do que foi dito acima, foi ainda compelido a defender o ambivalente entendimento de *Èṣù*, quando diz: “Há um equívoco elemento de mal em *Èṣù*, motivo pelo qual ele tem sido predominantemente associado com as coisas demoníacas. Há aqueles que dizem que a função primária de *Èṣù* é estragar todas as coisas. Mas mesmo assim, nós não podemos chamá-lo de diabo... pois o elemento de mal que existe em *Èṣù* pode ser encontrado no mesmo quilate na maioria das outras divindades”. (IDOWU, 1962, p. 83)

A indecisão registrada nesta, e em muitas outras passagens nos trabalhos de Idowu, providenciaram material para caprichosas interpretações e depreciações. Equivocadamente, Dopamu, em seu recente livro *Èṣù: The Invisible Foe of Man*, trabalhando extensivamente, mas no meu entender, sem sucesso, apesar da competência e erudição intelectual que ele mostrou, para chegar a tão desejada equivalência cristã e muçulmana, de *Èṣù* com Satã. (DOPAMU, 1986)

[...]. Estas passagens representam a situação entre muitas sociedades tradicionais africanas. Mas a influência da fé e a necessidade de explicar o fenômeno em uma nova língua afetou o entendimento e interpretação da religião do povo Yorubá. A importância disto socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente, etc., assim como outras influências, apenas começou, para ser sentida agudamente como possibilidade para desintegração da Nigéria e outras sociedades africanas. Sobre isso, as palavras de *Babayemi* são relevantes. Ele diz: ‘Precisa-se compreender que no cristianismo e islamismo existe a estrutura de oposição entre Deus e o diabo, ou seja, as forças do mal constantemente confrontando os trabalhos de Deus para destruí-lo. Mas esta estrutura de posição não existe na concepção africana. De fato, o *Èṣù* yorùbá não pode adequadamente representar o diabo cristão ou o satã islâmico; *Èṣù* não está em oposição aos trabalhos de Deus. (BABAYEMI, 1984, p. 6)

*Eṣu* é símbolo da sua descendência, cuja representação está ligada à ingestão ou à devolução ou reprodução. Juana Elbein Santos (1986, p. 165) destaca:

Como tal [*Eṣù*] representa o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição. Ele é o processo da vida e de cada ser. É o Ancião, o Adulto, o Adolescente e a Criança. É o nascido e o último a nascer. Representando o crescimento, simboliza também a mudança; é o elemento dinâmico e dialético do sistema. Sendo o elemento procriado, condensa em seu eu mítico a natureza de cada objeto e de cada ser. Resume as morfologias dos ancestrais masculinos e femininos, pertencendo indistintamente a um e outro grupo.

*Eṣu* é temido porque nas várias formas em que se apresenta ele se mostra e se revela uma pequena parte da verdade que o ser humano tenta esconder de si mesmo, mas ele, *Eṣu*, possui pleno conhecimento da estrutura psicofísica do ser humano.

Em sua função, *Eṣu* é o fiscal, o instigador na busca da verdade, o que força cada ser humano a rever os conceitos, posições e opiniões diante das adversidades, dos juízos de valores e das chamadas verdades absolutas. *Eṣu* tem ainda por função a continuidade da espécie animal (humano) ao direcioná-la à reflexão e compreender que o homem não se encontra sozinho no mundo e que necessita de ouvir e respeitar os pontos de vista do outro e da natureza.

Outro aspecto de *Eṣu* que precisa ser destacado é a sua condição de arqui-divindade como ficou descrito acima. *Eṣu*, divindade primordial, não se manifesta nos corpos dos médiuns em culto religioso. O espírito que se manifesta nos cultos religiosos com o nome de *Eṣu* são espíritos de seres humanos que viveram aqui na Terra, sejam eles ancestrais ou antepassados – essas tipologias ancestrais serão discutidas no título ancestralidade.

Antes, porém, de adentrarmos nos estudos sobre ancestrais históricos é imprescindível discorrer sobre o homem natural, como bem conceituou Fábio Leite (2008). O homem natural, ou ser humano é o ponto de partida para argumentar ancestralidade na filosofia de *Òrúnmilá-Ifá*, na reelaboração do ser em todos os aspectos vitais, pois não existe ancestral se não existir ser humano.

### 3.2 A ANCESTRALIDADE YORÙBÁ

Para falar de ancestralidade é preciso descrever um pouco o processo que marca o fim da existência visível, com as possíveis tipologias de morte, como bem descreve Fábio Leite em “A morte e a elaboração social do ancestral”, e assim podemos depreender a conceituação de morte. A morte é caracterizada pelo fim da existência visível, causado por um processo de mutação, desordem e rompimento da energia dinâmica dos elementos vitais. O que não implica dizer dizimação total dos elementos vitais e do corpo, pois os elementos vitais têm por função explicar a imortalidade do homem e definir a concepção de ancestral.

A morte revestida de simbolismo mágico é muito além da compreensão do homem. O rompimento é atribuído à legitimidade do preexistente e à finalização da ocorrência vital. Muito embora a sociedade yorùbá atribua a atos mágicos a consecução final do homem e institua certos padrões à ocorrência da morte, ela é vista sob outros ângulos até mesmo na tentativa de explicar e confirmar o caráter divino do homem.

Dessa forma, a sociedade estabelece dois tipos de ocorrência que levam o homem à morte. A primeira, considerada de forma natural ou positiva, ocorre na velhice, e assim a sentença “um velho sábio africano é quase um ancestral vivendo na comunidade” objetiva refletir sobre a iminente posição do velho na sociedade *Yorùbá*, como descreve Fábio Leite, que continua:

[...] essa possibilidade de realização ligada aos mais velhos corresponde à ideia de o indivíduo idoso encontrar-se mais perto das fontes sagradas de energia e do espaço ancestral, onde deverá ocupar seu lugar em prazo não muito distante. Sendo os ancestrais geralmente considerados como uma espécie de elo entre os homens e o sagrado, os idosos por sua vez constituem-se em elos eficazes entre as pessoas e os ancestrais, explicando a razão de o maior número de funções ligadas à problemática dessa comunicação serem preenchidas por pessoas de idade considerável. [...]. Desse conjunto de proposições de realização, que compreende o acesso mais possível e eficaz ao sagrado resulta o grande respeito geralmente devotado aos idosos e a legitimação do poder gerontocrático. (LEITE, 2008, p. 96)

Esse autor aborda ainda a morte positiva em caso de iniciação, também denominada morte simbólica, momento em que morre a personalidade anterior, natural e profana, e nasce a personalidade social, sacralizada. Por conseguinte, se houver um falecimento não ocorrido nas modalidades reais e simbólicas acima

descritas, trata-se de falecimento de forma extraordinária ou morte negativa. Passamos então a descrever o que se entende por morte negativa – sem a pretensão de exaurir o assunto. A numeração em itens, no trecho abaixo, tem por objetivo destacar as tipologias de morte negativa, as quais serão objetos de referência quando falarmos de ancestrais e seres da natureza.

I - [...] as mortes mais ou menos súbitas ocorridas por acidente, suicídio ou doença são atribuídas em grande parte às negligências cometidas pelos indivíduos com relação a seus *Ekala* (princípio vital imortal e individualizador do destino), ou seja, pela transgressão de certos interditos a ele peculiares [...].

II - Nos casos de morte sobrevir por acidente ou doença relativamente breve, as causas devem ser conhecidas antes de proceder-se aos primeiros atos de cerimônias funerárias [...].

III - Quando o acidente for produzido por raio, queda de árvore e outros, normalmente não ocorre exposição do corpo, mas os prantos oficiais são permitidos [...].

IV - Os afogados devem ser inumados à borda do rio onde pereceram, salvo quando se tratar de um notável. Nesse caso, se o processo de decomposição for muito avançado, o enterro será feito, excepcionalmente, no local. [...].

V - A morte atribuída às divindades é bastante especial. Quando alguém é morto pela divindade aquática [...] é esta a receptora, em primeiro lugar, das honras e dos sacrifícios prescritos pelos jogos divinatórios, o cadáver será abandonado sem mais formalidades.

VI - O corpo de um suicida que põe termo à vida por enforcamento não é tocado por ninguém antes que entre em contato com a terra; corta-se a corda e somente depois da queda o corpo é recolhido, sendo proibido expô-lo.

VII - A morte de mulheres grávidas e de pessoas iniciadas aos cultos das divindades é geralmente considerada como manifestação de extrema negatividade, adotando-se medidas especiais de proteção e purificação.

VIII – O falecimento de gêmeos é também considerado altamente negativo e os prantos oficiais, jejum ou luto são proibidos caso o irmão se encontre vivo. [...].

IX – [...] o caráter mágico da morte estabelece uma tipologia particular de relacionamento com os supostos agentes humanos causadores de óbitos ocorridos por força de maldições, envenenamentos ou apropriação de energias vitais pelos “comedores de alma”. Por tal razão de sua morte, tais emissários não têm direito ao enterro em cemitério cuja terra, pelo artifício, rejeita lugar para a sepultura. [...] (LEITE, p. 99-100)

Com relação à tipologia descrita no item IX, os relatos de Babalawo quanto às cidades Ouidah, Ketu, no Benin, Ibadan e Ogbomoso, na Nigéria, são enfáticos ao afirmar que não podemos imaginar que os agentes causadores de óbitos existem somente no Continente Africano, muitos deles estão inseridos em todas as sociedades e imbuídos de funções sacerdotais ou não e em segmentos religiosos os mais diversos possíveis.

Entretanto, para compreensão da morte do corpo físico e a passagem para o reino dos ancestrais, é necessário pequeno estudo sobre o ritual ou os ritos de passagem.

Na ancestralidade histórica Yorùbá, o ser humano é tido como um ente físico que estabelece uma relação entre os semelhantes e com o poder divino. E todo o seu corpo físico retrata e ganha uma configuração relacional com o sagrado na concepção yorubana. Assim, o ser humano é observado desde o nascimento, criança, juventude, velhice e morte como um ciclo de vida de especial importância, porque a morte significa apenas fim da matéria física no aiyê. A morte então é tida como uma transcendência para o orun (mundo espiritual).

Diante disso, descreve-se pela visão da cultura yorubá o que é o ser humano, o rito de passagem, ritos de permanência, o ancestral e o antepassado, bem como os antepassados e as oriṣá

#### a) **O ser humano**

Antes de adentrarmos na descrição e análise do ser humano na perspectiva Yorùbá, é mister elucidar que ser homem não é diferente em nenhuma cultura. No entendimento de Idowu (2012, p. 2), é uma questão crucial para qualquer religião explicar a relação do homem com o poder que governa o Universo, e responder a interrogações como: O que é o homem? E para que fim o homem foi criado? As perguntas e respostas desta natureza exigem reflexões filosóficas, pois dependem da concepção do homem sobre o Criador e da sua atitude perante a vida.

A abordagem feita por Stork (2005) muito contribui para enriquecer o estudo sobre a realidade humana. Perscrutar o homem nos eleva o ânimo e causa admiração, sem dúvida, tal descoberta pode ser repentina, porém a compreensão e a familiarização no modo de ser e de agir exige muito mais que tudo isso. A realidade humana é muito complexa e um simples relance não possibilita análise profunda, porque esta realidade deve ser analisada a partir de diversas perspectivas, em especial do homem enquanto *ser vivo*.

Assim, na perspectiva do homem enquanto ser vivo, ressaltar-se-ão as afinidades e as diferenças dos seres humanos para com os outros animais e será compreendida a sua atuação e reação perante os outros e a natureza, o que nos direciona a entender o conjunto de ações, atitudes e situações da realidade humana.

Do ponto de vista “estático”, anatômico Stork (2005, p. 24-26) descreve as seguintes características do ser vivo:

Viver é, antes de tudo, mover-se a si próprio, automover-se. [...] todo vivente exerce atividades cujo efeito permanece dentro do sujeito. Por exemplo: alimentar-se, crescer, ler, chorar, dormir, são operações imanentes, que permanecem para aquele que as executa, ainda que possam ser vistas por fora. [...]. Nenhum vivente está acabado ao nascer, mas, sim, protagoniza um processo (crescer, reproduzir-se, morrer) que tem certa estrutura de projeto: existe um desdobramento, um tornar a potência efetiva, um crescimento. Quer dizer, os seres vivos têm fim, perfeição, plenitude.

Segundo Awolalu (1984, p. 59), o homem é visto holisticamente por quase todas as religiões, sendo composto de uma parte física tangível, denominada Ara, corpo; e a outra parte intangível, indestrutível e que sobrevive além da morte, a alma. Dessa forma, a descrição, embora seja um tanto quanto prolongada, tem por função mostrar que a cultura *Yorùbá* concebe o homem como um todo organizado e que o corpo humano é idêntico em qualquer parte do universo.

Como objeto tangível, o corpo se divide em três partes: cabeça, tronco e membros. A cabeça, que fica na parte superior do corpo, tem a proeminência de ser a parte mais importante por conter o cérebro e os principais órgãos do sentido, como os olhos, nariz, boca e orelhas. No tronco, a coluna vertebral concede a postura ereta ao homem e suporte para acomodar o coração, os pulmões, o estômago, os intestinos, os rins, o fígado, o pâncreas e o órgão sexual. Os membros divididos em superiores (braços e mãos) e inferiores (pernas e pés) compõem-se de braços e mãos, que são de multiuso e instrumentos a serviço do corpo e do espírito humano; as pernas e os pés são os membros que concedem ao homem o bipedismo e fazem o homem diferente dos outros animais. Como bem discorre Fábio Leite (2008, p. 29): “O complexo externo é também proposto pela noção de movimento, qualidade e capacidade motora propiciada pelos membros inferiores, principalmente os pés, *Esè*, permitindo ao homem ocupar espaços físicos e criar espaços sociais”.

Também Verger (2002, p. 93) explica o conceito de pessoa:

Afirmam os *Yorùbá* que o corpo das pessoas foi criado e moldado no barro por *Olódùmarè*, Deus ou força Suprema. A cabeça (*orí*) foi moldada por *Òbàtálá* que recebeu de *Olódùmarè* o poder de criar e de talhar os olhos, o nariz, a boca e as orelhas. Em seguida a respiração (*èmi*) foi insuflada por *Olódùmarè*.

As pessoas são constituídas por uma parte material, o corpo (*ara*), e por uma parte imaterial (*èmi*), a respiração, a alma, o princípio vital, o espírito. Diz-se que *èmi olójà nínu ara*, a respiração é rainha do corpo.

A diferença entre um corpo vivo e um cadáver é a presença ou ausência de *èmi*.  
*Èmi* é representada por *òjiji*, a sombra das pessoas. É aquilo que os *fon* denominam *yè*.

Fábio Leite (2005) leciona que a parte interna e intangível do corpo tem a concepção de entranhas no sentido de manifestação interna de fatores naturais e sociais. É uma dimensão do homem, que oriunda de um grande princípio físico e espiritual simultaneamente, de compleição enérgico-vital e de propriedades espirituais ligadas à existência histórica visível que fluem como propriedade intrínseca do homem, construindo e formatando o seu interior.

Em sendo assim, o Orí, que antes era considerado uma parte física, agora toma uma dimensão muito mais ampla, porque ele, Orí, é compreendido como princípio vital de individualização de personalidade. É denominado a cabeça interna, portanto é uma configuração abstrata da dimensão do ser vivente que resulta nos questionamentos da existência histórica do homem. Para os *Yorùba* a cabeça interna ou espiritual é denominada *Orí'nú*, a essência da personalidade, ou a personalidade-alma do homem, e tem por origem a energia vital vinda diretamente de *Olódumarè*. Portanto o *Yorùbá* tem sim uma concepção de alma, embora o conceito de alma seja ocidental, mas acreditamos ser possível dialogar com o conceito *Yorùbá* de *Orí'nú*, para uma melhor compreensão sobre o assunto.

O conceito de alma, enquanto princípio vital, forma, no entendimento de Stork (2005, p. 35-36) “um corpo animado, não é um corpo mas uma alma, mas sim um determinado tipo de corpo”. E continua o autor:

[...] *alma* não se opõe a *corpo*. O que ocorre é que o ser vivo tem três dimensões: uma matéria orgânica e um *princípio vital* que organiza e vivifica essa matéria. Esse *princípio vital*, aquele pelo qual um ser vivo está vivo, é a alma: ‘o primeiro princípio de vida dos seres vivos’, o que os faz ser e ser o que são.

A alma é, portanto, o *princípio vital dos seres vivos*; a *forma corpo*; a *essência do corpo vivo*. *Forma e matéria* são duas noções da linguagem comum, que têm um forte conteúdo filosófico. Nas coisas, a matéria tem uma *forma* própria e peculiar, que pode ser estudada independentemente da matéria [...]. Os seres vivos têm forma mais intensa que os inertes. A essa forma – que ‘move’ o corpo, que o faz crescer, comportar-se de um determinado modo [...] – chamamos de *alma*.

Em suma, a alma não é um elemento pré-existente ou raro e tão elevado que tenha de unir-se a um corpo, mas, sim, é o que faz com que um corpo seja e seja este corpo e não outro. É preciso combater a *tendência imaginativa do dualismo*, que induz a combinar um corpo pré-existente com um espírito que se introduz ‘dentro’ dele e o vivifica, como se fosse um ‘duende’. Não: *sem alma não há corpo algum*.

Diante dos conceitos colocados por Verger (2002, p. 93), **èmi** é a respiração, a alma, o princípio vital e o espírito. Ainda podemos observar a descrição de Fábio Leite, *apud* Abimbola (2008, p. 30-31):

[...] *Òrisànlá* molda os seres humanos e *Olódùmarè* insufla-lhes o sopro divino do qual é detentor, após o que recebem de *Ajálá* seus *Orí*. Para isso, as pessoas devem escolher sua própria 'cabeça interna', e esse ato é absolutamente livre, sendo suficiente a cada uma adotar, dentre a multiplicidade existente, aquele *Orí* de sua preferência, do qual não se conhece as qualidades e os defeitos. Trata-se de um momento crucial do **livre-arbítrio**. [...] segundo os *loruba*, a escolha de um bom *Orí* é responsável pelo sucesso humano, e que ocorre o contrário em caso de uma opção infeliz. Ainda mais, a escolha de um *Orí* é definitiva, impossível de ser alterada. Dessa forma, **o destino** de um homem repousa nas qualidades de seu *Orí*, ou seja, **o destino** humano é estabelecido por *Orí*. [Grifo nosso]

Os conceitos sobre alma, livre-arbítrio e destino têm recebido críticas no sentido de reflexão mais elaborada sobre a identidade pessoal e coletiva. Para Yunusa (2007, p. 72), a predestinação é um tema da metafísica que relata sobre as escolhas realizadas pelo indivíduo anterior ao seu nascimento. E esta escolha foi realizada em estado de plena consciência, em estágios diferentes, por escolha, por imposição e por escolha e imposição, sendo o sucesso e insucesso de única e exclusiva responsabilidade do indivíduo antes de vir para a terra.

Para Yunusa, esses pré-requisitos somente serão válidos se houver uma identidade pessoal entre o ser que fez a escolha no *orun* (céu) e a pessoa que se encontra no *ayé* (mundo). Ainda acrescenta o autor que não há consenso entre pensadores ao se tratar de identidade pessoal, pois esta formulação depende de ponto de vista metafísico.

Para aqueles que consideram a mente, a alma ou o aspecto mental como o elemento essencial da pessoa, a identidade pessoal requer a uniformidade da consciência, da lembrança ou da memória. Embora uma variante desta posição sustente que a uniformidade da consciência é o único requisito da identidade pessoal, algumas outras argumentam que à uniformidade da consciência se deve conjugar a uniformidade do corpo, de forma a nos permitir falar em identidade pessoal. Para a tese que se baseia estritamente na memória, a identidade pessoal se mantém e diferentes estágios-pessoa pertencem à mesma pessoa, se, e apenas se, o estágio mais recente puder conter uma experiência, que é a memória de uma consciência reflexiva da experiência contida no estágio antigo. (YUNUSA, 2007, p. 6-7)

Por outro lado, Yunusa aborda que a questão do esquecimento quando da passagem do *orun* (céu) para o *ayé* (mundo) pode ser contornada com o auxílio de

Òrúnmilà-Ifá, uma vez que se faz presente no momento em que o indivíduo escolhe o seu *orí*. O Òrúnmilà-Ifá, como meio para alcançar conhecimentos transcendentais sobre o destino, implica que o ser humano deve procurar a assistência de um sacerdote que detém o conhecimento do oráculo de *Ifá*. Yunusa aborda questões importantes sobre o oráculo de *Ifá* e as interpretações:

Apesar deste apoio reconfortante, proporcionado pela perícia reveladora do oráculo do *Ifá*, sua capacidade de fornecer a memória perdida do passado pode ser questionada. Por exemplo, a questão da verificabilidade intersubjetiva pode ser levantada. Os críticos podem objetar que o *modus operandi* do *Ifá* como fonte de conhecimento não está aberto à metodologia empírica de verificação. Não permite a verificação cruzada dos fatos. Efetivamente, dois sacerdotes do *Ifá* podem diferir ou discordar sobre o que o *Ifá* diz acerca do destino de um indivíduo particular. Os críticos podem alegar ainda que há pouca probabilidade, *se é que há alguma*, de que o *Ifá* possa fornecer o vínculo supostamente ausente entre as fases-memória de uma pessoa P1 em t1, quando tomou um *orí* e, por extensão, um destino, e a pessoa P2 em t2, quando cumpre o destino encerrado no *orí*. Estas críticas ao *Ifá* podem ser muito apressadas. Os críticos podem não ter explorado suficientemente as potencialidades ou a eficácia do *Ifá* como meio de conhecimento. O método divinatório do *Ifá* deveria ser mais bem explorado. As possíveis variações que venham a ocorrer acerca do que o *Ifá* revela podem ser devidas a variações nos níveis de proficiência de diferentes sacerdotes e não necessariamente um produto de alguma limitação do oráculo. (YUNUSA, 2007, p. 13)

As questões levantadas por Yunusa são necessárias e pertinentes, uma vez que a discussão a respeito do conceito de Destino ocupa considerável espaço nas literaturas desde a origem da humanidade. No entendimento de Lepargneur (1989, p. 10):

[...] o termo Destino nunca foi neutro, porque sempre revestido de sentido, a partir do momento em que o cérebro se humanizou ao fazer funcionar o simbolismo, chave da cultura. Mas este sentido varia de uma civilização a outra: como se não tivesse consciência própria, assume os mitos e as crenças da religião de cada sociedade ou de cada indivíduo. O Destino representa o esforço cultural, interpretativo mais do que criativo, para inserir numa lógica, num sentido global, aquilo que aparentemente não foi planejado, pelo menos por cérebro humano. É a 'recuperação transcendente do desconexo'. O Destino é então a si mesmo sua chave, deixando alguma luz penetrar sobre uma parte do reino das trevas.

Também devemos observar, segundo Lepargneur (1989), que o termo Destino traz outras acepções, tais como: necessidade, acaso, karma, aliança, predestinação, redenção, providência divina, determinismo, *fatum*, fortuna, *moira*, fatalismo, vocação, azar. Tanto na religião, como na ciência, no passado e ainda hoje, tem-se buscado um suporte mental e psicológico para situações que não

dependem dos deuses, mas de responsabilidade humana. Assim, é interessante transcrever a articulação que o autor faz do conceito de Destino com o conceito de Karma e outros conceitos, que muito contribuirá na compreensão, articulação e inovação no conceito de predestinação nos estudos da cultura Yorùbá:

Uma sagaz alternativa ao Destino nos é proposta com um conceito melhor elaborado, o de *Karma*. O traço de genialidade incorporado no conceito oriental e reencarnacionista de *Karma* é de conciliar o Destino, *a priori* suspeito de cegueira, com a Justiça, tão lúcida ao sondar as consciências quanto objetiva e esclarecedora na avaliação das ações. O *Karma* mede a retaliação da Necessidade ética, como a Revolução canaliza uma agressividade popular muito tempo recalçada. Se a sabedoria adivinha o inevitável, a interpretação dos sinais detecta e entende os movimentos sísmicos ainda ambíguos na história geral, como o antigo 'discernimento dos espíritos', cara à tradição inaciana, tenta captar os pendores subterrâneos da alma humana. O conceito de *Karma* como substituto ao Destino é muito feliz ao articular a responsabilidade de modo a domesticar o acaso, tirando-lhe as aparências de arbítrio.

Conceitos operando na mesma área nem sempre possuem origem similar: 'O acaso nasce quando duas séries de eventos, estranhas uma à outra, encontram-se para provocar um fenômeno inesperado' (J. C. Casanova). Por trás do acaso, pode haver uma lei (determinista?) ainda desconhecida, pode haver um *Karma* cego, pode haver uma Providência manipulando causalidades escondidas, pode haver uma real indeterminação.

Além da oposição Destino-Acaso, da divergência hermenêutica Destino-Providência, cabe assinalar a oposição hoje mais salientada entre Destino e Responsabilidade humana, o primeiro termo evocando sua recepção resignada. A dessacralização faz passar da Providência ao Destino, mas os progressos da conscientização individual e coletiva reativam eticamente o empenho pessoal. A modernização dos instrumentos decupla de fato uma responsabilidade humana em setores, como a medicina, em que outrora pouco se podia para alterar o destino. Fr. Robin e Fr. Nativi perguntam-se se o médico é infalível como o papa: durante séculos os desacertos médicos, fora situações excepcionais, foram atribuídos à Fatalidade sem que se suspeitasse de erro, incompetência ou imprudência. Face a estes insucessos, constatamos hoje a discrepância entre um excessivo recurso ao Destino, no Brasil, em comparação com um excessivo recurso à responsabilidade médica e hospitalar, nos Estados Unidos. (LEPARGNEUR, 1989, p. 11-12)

Do que podemos depreender sobre livre-arbítrio e a escolha do *orí*, ocorre uma arbitrariedade do Deus Superior, que confere o Destino impossibilidade de mudança. O destino é impossível de ser alterado, o que entra em desacordo com a formação do bom caráter (*Ìwàpélé*). Isso leva a dizer que o criador faz do ser humano uma marionete. Além do mais, esse princípio justifica a exploração do homem pelo homem, como também justifica a superioridade de raça.

As observações e os questionamentos de Yunusa favorecem o debate filosófico e chama atenção para a função de *Orunmilá-Ifá* como o estruturador do pensamento religioso e filosófico da sociedade *Yorùbá* por intermédio do

conhecimento transcendente do deus da sabedoria, que possui argumentos lógicos nos métodos de avaliação.

Em diálogo referente ao conceito de predestinação e livre-arbítrio e destino, Lepargneur discorre sobre o conceito de karma, dizendo: “[...] Karma é o nome tibetano do Destino transtemporal, apenas conscientizável pela sabedoria religiosa. O Karma é, portanto, menos arbitrário, menos incompreensível, que a antiga e inflexível Predestinação”. Ora, se for observado o Corpus literário de Ifá, em todos ele está implícito, mas na grande maioria explicita os feitos ancestrais para os descendentes moldarem suas condutas. Isto quer dizer que, ao observar os feitos ancestrais, os descendentes podem evitar o mesmo erro no presente. Para o *Yorùbá* a vida no corpo físico está baseada na experiência e na conduta, no modo de se dirigir a vida interior, exterior e o transcendente, qual seja o respeito a si, ao outro/outros e à natureza. Este conjunto de valores denomina-se “A ética dos Ancestrais”, preconizada no Corpus Literário de Ifá.

A filosofia de *Orunmilá-Ifá* prima pela melhoria do sujeito em si e do outro, dos outros e da natureza. Talvez seja dificultoso para quem se acostumou a viver no modelo da lógica cartesiana entender a lógica *Yorùbá*. Cabe lembrar que Awolalu abordara a respeito do modo de vida holístico do *Yorùbá*. O conceito de holístico é contemporâneo, mas a abordagem teórica e prática era de conhecimento e vivência ensinada na filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*. Não faz parte deste estudo discorrer sobre a Lógica e a Geometria, mas salientar que os africanos, em especial os *Yorùba*, conheciam e distinguiam perfeitamente as duas categorias na teoria e na prática.

Na teoria, os símbolos geométricos descritos nos *Ese-Odu* numa sequência ordenada e com as representações simbólicas da reta, do plano, do cubo e do cone espiralado tem como representação o casco do caracol, que tem por analogia o crescimento gradual do ser humano e sua ligação com a ancestralidade. A Lógica dá toda uma dinâmica na vida, pois representa a “fala”, que por sua vez está ligada à Tradição Oral e, como dom divino, representa o respeito máximo à tradição ancestral. Portanto, como podemos observar, o *Yorùbá* tem imenso respeito à integração de si mesmo, do outro e da natureza e com a natureza (ecologia).

Após discorrer sobre predestinação, destino e livre-arbítrio do ser humano, concluímos que o conceito de *Karma* enquanto responsabilidade individual e coletiva tem seu correspondente conceitual a “Ética dos Ancestrais” nos ensinamentos primeiros da filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*.

Para completar o estudo de ser humano na cultura *Yorùbá* foi feita a descrição de corpo humano: cabeça tronco e membros. A cabeça é denominada *Orí* (cabeça física) e *Orí'nú* (a cabeça interna, a essência da personalidade, a alma), que possui em seu desdobramento a essência divina e a essência histórico-ancestral, sendo esta denominada *Iponri*. Esses dois aspectos nos permitem conhecer “o que”, “o como” e “o porquê” de como o *Yorùbá* entende e vive intensamente a ancestralidade.

Para compreender a ancestralidade na cultura *Yorùbá*, é mister destacar que os dezesseis princípios maiores: *Odù-lfá – Èjìogbè – Òyèkú-méjì – Ìwòri-méjì – Èdí-méjì – Ìròsùn-méjì – Òwónrin-méjì – Òbàrà-méjì – Òkònròn-méjì – Ògúndá-méjì – Òsá-méjì – Èká-méjì – Ologbón-méjì – Òtúrá-méjì – Òrètè-méjì – Òsé-méjì – Òràngún-méjì – Odù Òsetùrá*, na função de transformadores do *omo-odu*, no total de duzentos e quarenta e seis, compõem o cânone de *lfá*. *Obàtálá* juntamente com os *Odù-lfá* tem por função precípua modelar diuturnamente o *Orí*. Em cada *Orí* modelado é colocada uma porção de matéria ancestral, que é denominada *Iponri*, ou seja, *Egun* ancestral.

O *Iponri*, matéria ancestral, representa e explica a origem da pessoa no mundo e como proceder para obter orientação dos ancestrais. Santos (1986, p. 207) diz que “Cada um deveria venerar sua matéria ancestral para prosperar no mundo e para que ela venha a ser seu guardião. [...], para que as pessoas não venham a enlouquecer, não se matem ou não vivam uma existência miserável”.

Fábio Leite *apud* Verger (2008, p. 31) afirma: “*Iponri* estaria de certa maneira em conexão com *Orí* através da noção dada por *Iwo*, o cordão umbilical, elemento material da origem das pessoas. *Orí* é considerado uma divindade pessoal, inerente a cada ser humano”. Santos (1986, p. 207) também afirma que o termo ancestral se aplica aos ascendentes paternos e maternos e que é através dos pés direito e esquerdo que as energias ancestrais fazem contato com o descendente.

Finalmente, não se pode falar de ser humano sem falar de *Èsù*, como leciona Santos (1986, p. 130): “*Èsù* não só está relacionado aos ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, [...] o elemento dinâmico [...] de seres sobrenaturais, [...] [e] de tudo que existe”.

A partir da concepção de ser humano na visão da cultura *Yorùbá*, constrói-se a sua tipologia ancestral de essência histórica.

## b) Rito de passagem

Para descrever o rito de passagem é importante entender inicialmente algumas noções sobre o que é rito. Severino Croatto leciona que o ritual é um termo expressivo no mundo religioso. Os ritos se destacam pela sua função social, tanto nos gestos, na parte visível, quanto no aspecto organizacional. Como gestos, os ritos se equivalem aos símbolos em ação e são possuidores de linguagem primária; além do mais, em uma ordem crescente, o estudo do rito antecipa o do mito. Assim, podemos entender que o rito é o direcionador sequencial da estrutura qualitativa da narrativa do mito, enquanto texto, e este, por conseguinte, é uma linguagem.

Concernente à definição, origem da palavra, ação e função de rito, Croatto (2001, p. 330) afirma que: “o rito aparece como uma norma que guia o desenvolvimento de uma ação sacra. O rito é uma prática periódica, de caráter social, submetida a regras precisas. Quanto à etimologia da palavra “rito”, informa Croatto: “A palavra latina *ritus* é próxima da palavra sânscrito-védica *rta (rita)*, a força da ordem cósmica... É a estrutura normal das coisas, do que acontece no cosmo e na vida humana”. Por ser uma ordem cósmica, fica entendido nas lições de Croatto que “o rito não é uma ação puramente humana ou inventada por uma pessoa qualquer. Ele é [...] uma ação divina, uma imitação do que fizeram os Deuses. Por isso, deve ser repetido como uma ação divina”. Nessa sequência podemos então compreender a função do rito na vida do homem, pois não se trata de respeitar e realizar a ordem cósmica, mas há um sentido mais amplo e profundo, seguindo o entendimento de Croatto (2001, p. 330-331):

*A imitatio das ações divinas é a contrapartida da intenção do rito: participar do divino possibilita a comunhão com o transcendente. De muitas formas, todos os ritos buscam o contato com o sagrado. Sendo assim, o rito consegue essa participação com o transcendente imitando simbolicamente um gesto primordial. Este último é o elemento específico do rito, o que anuncia, conseqüentemente, a presença de um mito “intencionante”, que lhe dá sentido.*

Ainda sobre os ritos, Da Matta (2011, p. 9), na Apresentação de *Os Ritos de Passagem*, escreve: “se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem eles a sociedade humana não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser

vivenciada e não simplesmente vivida, como ocorre com os gestos mais pesados da rotina cotidiana”. Esse autor nos leva a refletir sobre as ações e funções do homem consigo mesmo e em sociedade, nas dimensões da vivencia/experiência e não somente do viver por viver. Nesse sentido, continua Da Matta (p. 10): “o rito [...] sugere e insinua a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade”.

Patias (2007, p. 4-5), *apud* Terrin (2004), explica que “o rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não caótico, permite-nos nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível”.

O rito, por sua abrangência singular e de fácil diálogo com o teológico, fenomenológico, histórico religioso, antropológico, linguístico, psicológico, sociológico, etnológico e biológico, possibilita ser interpretado nas mais diversas dimensões e absorver o conceito de cultura.

Agora Terrin, *apud* Patias (2007), explica o conceito dos termos rito, ritual, ritualizar, ritualismo e cerimônia. O termo “rito” exige que as ações sejam realizadas e respeitadas em sincronia, em um determinado espaço e tempo, com início, meio e fim, isso porque essas ações diferem das ações da vida ordinária. O termo “ritual” “refere-se a uma ideia geral, é uma abstração, enquanto o rito é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião ou cultura”. Nessa sequência terminológica, encontra-se o termo “ritualizar”, cujo sentido “é o processo pelo qual se formam ou se criam ritos”. Esse termo tem sentido positivo. Por sua vez, “ritualismo” é termo usado “quando se passa a dar uma conotação negativa ao processo”. Por fim, o termo “cerimônia” quer dizer “o fundamento, a base de qualquer rito”.

Para Houaiss (2015, online), “cerimônia é conjunto de atos formais e solenes, de caráter religioso ou profano, segundo regras estritas; rito, solenidade”. Em consonância ao estudo do rito, passaremos a discorrer sobre o rito de passagem e o rito de permanência, os quais têm por objetivo ajudar na compreensão a respeito da ancestralidade histórica.

Genep (2011) destaca os estudos dos ritos de passagem, em consonância com a visão eurocentrista do século XIX, ao considerar as civilizações evoluídas e menos evoluídas – entende-se, aqui, por sociedade evoluída a europeia, e menos evoluídas as demais. Embora seus estudos tenham sido realizados com base na observação de grupos indígenas australianos, o resultado para ele se aplica a todas as sociedades humanas “menos civilizadas”, que não sejam europeias. Contudo não podemos desconsiderar sua contribuição no campo da Antropologia Social.

Sendo assim, no entendimento de Genep, as várias sociedades especiais se caracterizam por serem autônomas e de contornos mais definidos, comparados às civilizações “menos evoluídas”, ou de “menor grau de civilização”. Nas sociedades especiais a separação se torna um pouco nítida entre a sociedade leiga e a religiosa, entre o profano e o sagrado; o contrário ocorre nas civilizações “menos evoluídas” em que o sagrado se sobrepõe ao profano.

Como em toda sociedade a família constitui a base central, em especial nas sociedades “menos evoluídas”, como descreve Genep, a família é descrita como comunidade fundamental com ligações estreitas e/ou largas, mas com rigorosas delimitações. Com destaques nas relações entre gerações ou classes de idade. A vida individual, em suas transições de idades e de ocupações, requer, para as passagens de situações e condições, atos especiais revestidos de cerimônias, porque todos os atos de transição estão ligados ao sagrado. E qualquer alteração no indivíduo acarreta ações e reações no sagrado e no profano, pois as ações e reações, em descumprimento de regras e por inobservância dos responsáveis na condução de tais cerimônias, podem acarretar a toda sociedade envolvida prejuízos materiais e espirituais.

Os ritos de passagens, na concepção de Genep, são constantes, pois o fato de viver exige do próprio indivíduo passagens sucessivas de uma situação determinada para outra igualmente determinada, de término e começo, o que harmoniza sua continuidade em sociedade. Ao comparar “as sociedades civilizadas e as menos civilizadas”, Genep descreve que, nas sociedades “civilizadas”, “o rito de passagem é denominado de ofício e possui as seguintes etapas: nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. Por outro lado, nas sociedades “menos civilizadas”, destacam-se objetivos idênticos aos das outras sociedades, porém há de se considerar, nas semicivilização, as modificações do indivíduo em função de suas experiências.

Portanto Gennepe considera que há grande semelhança entre o ofício das civilizações e a cerimônia das outras civilizações, que consistem em cerimônias de nascimento, da infância, da puberdade social, noivado, casamento, gravidez, paternidade, iniciação nas sociedades religiosas e funerais.

E, por acréscimo, informa que nenhum indivíduo e nenhuma sociedade está livre ou imune às forças da natureza e do universo, sendo todos influenciados e submissos ao seu ritmo. Do exposto, queremos destacar o objetivo de descrever o rito de passagem de morte, por se configurar um dos tipos de ritos de passagem, mas descreveremos tal rito na sociedade *Yorùbá*.

A morte para o *yorùbá* consiste no fim da vida no espaço terreno. Para Fábio Leite (2008, p. 105), os ritos de passagem referentes à morte “têm início logo após o óbito e uma de suas manifestações revela a necessidade de caracterizar o fim da existência no momento mesmo da desagregação dos princípios vitais”. Diante do fato concreto da morte, a sociedade inicia todo um processo ritualístico para garantir a entrada do falecido no *Ebolo/Orun*, mundo ancestral.

Nas observações de Fábio Leite (2011, p. 105), julgamos pertinente parafrasear o ritual de passagem, em específico os processos de separação, que contribuem para o entendimento das tipologias ancestrais.

Assim, evidenciada a morte física, recorre-se ao oráculo para efetuar o exame do *Ekala/Orí* – princípio vital imortal e individualizador do destino. O *Ekala* é constituído de duas modalidades, cada modalidade especifica os procedimentos a serem adotados em cada um dos ritos funerais. Terão direito a cerimônias completas somente os indivíduos reconhecidos como *Ese Kpili/Iwàpèlè*, pela conduta virtuosa durante sua permanência física na terra; portanto esses receberão o título de ancestrais.

Aqueles que irão reencarnar denominam-se *Efewoa/Iwaburuku*, não têm direito a honras funerais completas, pois estarão destinados a reencarnações, que podem ocorrer nas mesmas mães ou em mulheres da mesma comunidade. É na consulta ao oráculo que se verifica realmente qual cerimônia se destina a cada caso, pois as restrições não se limitam aos *Efewoa/Iwaburuku*, porque existem aqueles que se encontram na tipologia de “comedores de almas”, que não têm direito a cerimônias, honras da paramentação, exposição do corpo e sepultamento em cemitério.

Após verificar todas as condições referentes ao procedimento funerário, inicia-se a preparação do corpo, a refeição comunitária e o luto dos parentes, em caso de o falecido gozar de expressão social reduzida; mas, quando se tratar de autoridades de expressão político-social, o luto possui abrangência conforme o *status*, nessas condições, o luto pode ter duração de sete dias a um ano.

Ainda antes do sepultamento, ocorrem vários atos de passagem, como o divórcio mágico dos cônjuges e também o ato de separação dos filhos. O ato do divórcio mágico se constitui no procedimento de a viúva ou viúvas confessarem suas falhas consideradas contrárias ao respeito conjugal e outras disposições para solucionar problemas de todas as ordens assumidos em vida. Também os órfãos do falecido realizam atos de separação para com o falecido. Esses atos de separação têm o significado de livrar as eventuais esposas e os filhos de perturbações advindas do falecido.

Com o sepultamento do falecido, o retorno dos familiares para suas residências exige que todos passem por atos de purificação; findo esses atos, volta-se à normalidade do cotidiano. É interessante destacar a todo momento a coesão no interior da sociedade. Somente após observar e efetuar todos os atos de passagem, na elaboração do ancestral, é que se pode adentrar os ritos de permanência.

### **c) Ritos de permanência**

Findas as cerimônias dos ritos de passagem, ou concomitantemente, têm início os ritos de permanência, compostos de ritos complexos, cuja finalidade é configurar na sociedade o término da existência visível, isto é, a imagem do indivíduo, em sua condição, começa a emergir e tomar forma na consciência coletiva e na história da comunidade. Esse processo é possibilitado pelo princípio vital constitutivo que estabelece sua dimensão mais histórica.

Superadas as primeiras instâncias da morte e na ocasião propícia, a sociedade organiza-se novamente para completar a elaboração do ancestral. Os atos integrantes, que se combinam para elaborar o ancestral, são praticados por homens, mulheres e crianças da mesma família do falecido e objetivam a mutação, para demonstrar a mutação vital.

A morte do corpo físico e todo o processo para a transformação do falecido em ancestral envolvem atos que possibilitam sua manifestação aos parentes e à

coletividade. O inhame, tubérculo, é elemento excepcional no rito de permanência, portanto esse tubérculo inicia e finaliza toda a ritualística, além de sacrifícios de sangue. Também para a configuração do ancestral outros apetrechos serão utilizados; roupas específicas serão confeccionadas para a representação e aparição do ancestral em público; adultos ou crianças denominados pessoas em condições especiais, ou médiuns, serão preparados para tais eventos.

Nessas cerimônias são utilizados tambores, cantos, danças, refeições, trocas de notícias e cumprimentos, declamações sobre a história do povo e seus ancestrais. Tal encontro é reconhecido pela sociedade, que agora formou um ancestral, ou Egungun. A comunidade fica em estado de grande alegria por saber e ver o retorno de um espírito ancestral, que estará presente para proteger e orientar a comunidade em todos os momentos.

#### **d) O ancestral e o antepassado**

Nos ensinamentos de *Ifá*, o crescimento espiritual se processa na integração da cabeça com o coração. A integração entre a cabeça e o coração gera o alinhamento que é a experiência individual denominada “boa fortuna”, porém, quando ocorre o desalinhamento, é denominada de “infortúnio”. Nesse caso, *Ifá* orienta a preservação da sabedoria ancestral para manter o equilíbrio entre a cabeça e o coração, como também a harmonização do Espírito, calcada na disciplina de desenvolvimento pessoal como ferramenta de crescimento espiritual.

O legado espiritual de *Ifá* remonta à história escrita e revela um tempo em que o véu entre a consciência humana e a voz do Espírito desconhecia qualquer tipo de ruído na interpretação. Nesse sentido, *Ifá* realça a responsabilidade de cada geração em preservar a sabedoria dos Ancestrais e orienta a disseminação dessa sabedoria como fundamento da metodologia usada para guiar a consciência ao longo do caminho que perpassa desde a infância à maturidade, e esse método gera a autorrealização. O cumprimento dessa tarefa simboliza potencializar em um cada um de nós a reverência ancestral na memória coletiva de nossos descendentes. Potência vital que se reforça e entrelaça na afetividade entre avós e netos, que na cultura *Yorùbá* é denominada de *Ifè*, palavra traduzida por amor, termo que revela estreita ligação com *Ifá*. Ora, *Ifá* é a sabedoria da natureza, e *Ifè* é a sabedoria aplicada no saber diário.

Para a tradição oral de Ifá, conhecer, apreender e entender essa sabedoria é nossa responsabilidade, porque transforma a Terra em um lugar melhor para aqueles que nos procedem. O proceder não diz respeito somente às futuras gerações, aos que virão depois, mas tem por base a reencarnação, inclui nosso próprio retorno à Terra, a qual ajudamos a construir quando aqui estivemos. Trata-se sem dúvida de um processo cíclico, mas é o grande fundamento tanto para entender a ética, quanto a visão histórica de *Ifá*. De acordo com *Ifá*, um indivíduo não saberá quem ele é se não for capaz de invocar as sete últimas gerações de seus ancestrais. A capacidade de invocar os ancestrais somente será possível por intermédio do *Ori-Inu* (consciência), isto é, a consciência de estar e fazer parte do mundo.

Portanto, ter consciência (*Ori*) ancestral é ter habilidade para aprender com a Terra e, por implicação, aprender a viver em harmonia com a Terra. A reencarnação e o *Ori* formam a base teológica da reverência ancestral *Ifá*. Os ancestrais nos guiam em nossas conquistas para viver em harmonia com a terra e são eles que nos orientam no processo de desenvolvimento do bom caráter. A capacidade de viver em harmonia com a terra explicita a maturidade emocional, psicológica e espiritual de compreender e aceitar o eterno ciclo de vida, morte, transformação e renascimento, sintetizada em expansão da consciência. A expansão da consciência é simbolizada em *Ifá* pela casca do caracol, uma espiral de forma circular, que lenta e gradualmente aumenta em diâmetro. A expansão da consciência é a busca constante da elevação espiritual, que em *Ifá* é honrar o espírito ancestral.

Muitos pensadores africanos poderiam iniciar o diálogo sobre a ancestralidade tratando inicialmente da cultura *Yorùbá*, os yorubanos. Entretanto, Hampaté Bâ (2003, p. 23), de origem malinense, um dos ícones na luta pela preservação e valorização da transmissão oral das sociedades negro-africanas, é o eleito para iniciar a jornada. Este pensador elucida, fortalece e incita à reflexão sobre o conceito de ancestralidade ao sentenciar: “Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”.

A sentença do autor provoca reflexão a respeito de como entrar no mundo, estar no mundo e sair do mundo em que se vive. O questionamento se refere ao legado para os descendentes quando saírem deste mundo e na esperança de serem honrados e enaltecidos nas gerações posteriores. Na obra *Amkoullel, o menino fula*,

Amadou Hampâté Ba (2003, p, 23), ao falar de raízes, descreve o sentido da ancestralidade:

Na África Ocidental, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento. É por isso que, quando desejamos homenagear alguém, o saudamos chamando-o repetidas vezes, não por seu nome próprio, que corresponderia no Ocidente ao nome de batismo, mas pelo nome de seu clã: “*Bâ! Bâ!*”, ou “*Diallo! Diallo!*”, ou “*Cissé! Cissé!*” Porque não está saudando o indivíduo isolado e sim, nele, toda a linhagem de seus ancestrais. [...] seria impossível para o velho africano que sou [...], iniciar o relato de minha vida pessoal sem evocar primeiro, ainda que apenas para situá-las, minhas duas linhagens, a paterna e a materna.

Sobre a ancestralidade *Yorùbá*, é importante observar as reflexões de Kólá Abímbola (2006, p. 25-26), em sua obra *Yorùbá Culture: A Philosophical Account*, na qual ele fala sobre um fato que o impressionou quando ele chegou aos Estados Unidos, e uma senhora afrodescendente lhe perguntou onde ficava a África. Kólá passou um bom tempo se perguntando: como uma afrodescendente não sabe onde fica a África? Como pode uma cultura considerada tão adiantada como a norte-americana não saber do Continente Africano e de sua importância para a história da humanidade?

Da mesma forma que essa senhora perguntou a Kólá onde ficava a África, todos os dias no Brasil e até mesmo em outros países nos deparamos com essa cegueira intelectual. Assim, não podia deixar de ser diferente aqui, no Brasil, até mesmo por alguns praticantes da religiosidade africana, desconhecer a situação geográfica de onde veio a religião praticada por eles, bem como repetir uma história de cinco séculos passados como se estivesse ocorrendo agora no presente.

Ao falar da ancestralidade *Yorùbá*, Eduardo Oliveira (2012, p.28/47) criou a expressão “epistemologia da ancestralidade”, com a intenção de dizer que o seu estudo depende de postulados filosóficos e teológicos internos da própria cultura *Yorùbá*. Para ele, as culturas africanas são relegadas à folclorização. Ao se folclorizarem essas culturas, são retiradas, suprimidas, apagadas da memória coletiva e individual todas as referências simbólicas. Tal atitude leva o indivíduo à alienação e rejeição da sua cultura. E o dominador utiliza essa alienação de forma a explorar cultural e economicamente o próprio indivíduo.

O autor ainda destaca que, das transformações ocorridas no mundo contemporâneo, o único campo que permaneceu ileso à desconstrução foi o campo

da epistemologia. Para se referir à ancestralidade, Oliveira (2009, p.1) não relaciona a epistemologia a conhecimento racional nos moldes da civilização grega, tampouco como ramo da filosofia ocidental, que trata única e exclusivamente do conhecimento, isto é, da teoria do conhecimento.

Também não estão na sua pauta as tensões entre as tradições britânicas e francesas sobre o termo “epistemologia”. Reafirma Eduardo Oliveira (2009, p. 1): “Concebo epistemologia, neste íterim, como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover”. Ainda nessa linha de raciocínio, o autor questiona sobre a existência de uma epistemologia universal ou uma epistemologia cultural.

Questionando se haveria uma *epistème* universal ou haveria uma *epistème* de acordo com cada cultura, Eduardo Oliveira (2009, p. 1-2) responde:

Sou daqueles que advogam que cada cultura produz seu próprio regime de signos, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se. 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. Portanto, o viés escolhido neste artigo coloca par-a-par o tema da ética e da epistemologia. Eu diria que a ética é a condição para a epistemologia e que a epistemologia é o veículo mais refinado por onde flui a ética.

Diante desse raciocínio, surgem então outros questionamentos sobre a cultura. E nesse caso Oliveira busca um tema que vem inovar a discussão sobre a “cultura da ancestralidade”. A cultura da ancestralidade pode ser encontrada em toda parte do planeta. Mas, afinal, se o cerne da questão é a ancestralidade, o que se pode dizer sobre ancestralidade? Para Oliveira (2006, p. 39), ancestralidade

[...] é mais que um conceito ou categoria de pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é [já] uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu ‘útero cósmico’ até tornarem-se criaturas nascidas no ‘ventre terra’ deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, e desse continente histórico que produziu suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos...

Nesse sentido, a Oliveira continua discorrendo sobre a categoria ancestralidade e sua importância no contexto cultural africano:

Para além do conceito da ancestralidade, ela tornou-se uma categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro. Assim, ela é uma categoria de relação, “pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto, ou estabeleço contato”. Aí está o fundamento sociológico da ancestralidade. Seu desdobramento dá-se como uma categoria de ligação, pois a “maneira pela qual os parceiros de uma relação interagem dá-se via ancestralidade. Nesse sentido, a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas etc.” O fundamento dessa sociabilidade é a ética, daí a ancestralidade ser também uma categoria de inclusão “por que ela, por definição, é receptadora. Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação. A inclusão é o espaço difuso onde se aloja a diversidade”. (OLIVEIRA, 2006, p. 40)

Somé Sobonfù, (2007, p. 25), descreve a natureza invisível que nada mais seja que os ancestrais, a quem se deve grande respeito, pois em todos os relacionamentos existe uma dimensão espiritual, cujo propósito é realizar os objetivos, manter a sanidade e transformar em pessoas melhores, em um processo contínuo e evolutivo de imanência e transcendência, no reconhecimento de si no outro e vice-versa. Os ancestrais não possuem corpos físicos que os impossibilitem de se dirigir em várias direções. Portanto, são os guardiões incontestáveis dos seus descendentes por conter nos corpos a fidelidade genética e também muitas das vezes afetivas por laços de reconhecimento emocional-psicológico.

Um outro conceito de ancestral, em específico, ampliará a compreensão sobre ancestral, cuja nomenclatura em *Yorùbá* é *Ara Orun*, e quer dizer “corpo invisível”, ou energia que vive no Reino Ancestral e tem por função a proteção de um grupo, uma tribo, coletividade ou uma cidade. E os seus feitos quando habitava a Terra foram marcantes, relevantes e cumpriram os requisitos disciplinados no Livro Sagrado de Ifá. Em *Yorùbá* dizer *Ìwà ope Ilè*, que forma a elisão *Ìwàpèlè*, significa “Eu venho saudar a terra”, também significa saudar um ancião, e um ancião é por tradição um professor, que, com a sua morte, naturalmente será considerado um *Ara Orun*, pois a permanência dele, ancião, sobre a terra por muitos anos representa o bom caráter, a habilidade para aprender da terra e, por implicação, aprender a viver em harmonia com a terra.

Verificamos que a preocupação em zelar pelos ancestrais não é restrita à cultura *Yorùbá*, outras civilizações também praticavam e praticam o culto aos ancestrais. Em Coulanges (1998), deparamos com descrições sobre a história da Grécia e de Roma em que seus habitantes acreditavam na morte como mudança de vida e que a alma se separava do corpo e voltava a viver junto dos vivos. Nos

túmulos dos mortos depositavam alimentos, flores, bebidas, recitavam orações, ofereciam sacrifícios de sangue, e os familiares faltosos para com seus mortos seriam castigados. Os gregos nomeavam seus mortos de deuses subterrâneos, e os romanos de deuses “manes”. Também o culto aos mortos é encontrado na Índia, na China.

Às almas humanas divinizadas pela morte chamavam os gregos *denômios*, ou *heróis*. Os latinos, por sua vez, as apelidavam *lares*, *manes*, *gênios*. “Os nossos antepassados creram, diz Apuleio, que os manes, quando malfazejos, lhes devíamos chamar larvas, reservando-lhes o nome de lares só quando benfazejos e propícios. [...] “Gênio e lar é o mesmo ser: assim o acreditamos nossos antepassados”; e em Cícero vem: “Àqueles que os gregos chamam demônios, damos-lhes o nome de lares. (COULANGES, 1998, p. 18)

Ainda com Coulanges, podemos comparar certos procedimentos rituais existentes na cultura *Yorùbá* no momento em que a família do falecido tem a responsabilidade de compartilhar a alimentação com todos os presentes na cerimônia. Em segundo lugar, ao confessar ao falecido de forma privada as faltas cometidas contra a reputação do falecido em vida. E mais, é incumbência dos familiares dar continuidade às cerimônias de libação em favor do falecido e de todas as gerações anteriores, sob pena de ter prejuízos de todas as espécies.

Na descrição de Coulanges, verifica-se procedimento semelhante nas culturas hindu e ateniense, cujas leis registram que as refeições fossem oferecidas pelos familiares do morto. Acrescenta o autor que, na Grécia, em Roma e na Índia, caberia ao filho a responsabilidade de libações e sacrifícios a todos os seus ancestrais, sendo que a negligência acarretaria infelicidades.

Outra indagação nos leva a percorrer as lições de Oliveira (2004), ao distinguir os conceitos de ancestralidade e de antepassado. Não resta dúvida de que são conceitos carentes de elucidções. A leitura sobre ancestral é feita de fora para dentro numa visão ocidental, em se tratando da cultura *Yorùbá*. Todavia, exige-se cuidado, principalmente para os negros da diáspora, que precisam conviver com os conceitos de ancestral, antepassado, *Egun* e *Babá Egungun* e *Iyá Egun*. Primeiro vamos falar de ancestral e antepassado. Em nossa compreensão e como vemos hodiernamente, significam a mesma coisa.

Porém não é bem assim. Para Oliveira (2004), ancestrais são todos aqueles que nos antecederam na linhagem direta vertical, isto é, pai, mãe, avós, bisavós,

trisavós paternos e maternos, sucessivamente. São aqueles de quem herdamos o DNA. Já os antepassados são todos aqueles que se encontram na linha horizontal, ou seja, os irmãos, tios, primos e outros. Entretanto, os ancestrais estão inclusos na categoria dos antepassados, porém nem todos os antepassados são ancestrais.

Para compreensão dos conceitos de *Egun*, *Egungun*, *Iyá-Egun* e o *Espírito Oro*, precisamos discorrer sobre dois outros conceitos que vão nos ajudar nessa caminhada, quais sejam: *Ìwàpèlè* (bom caráter) e *Atunwá* (reencarnação). Para o *Yorùbá* é o *Ori* (consciência) que possibilita reconhecer a ancestralidade; esse reconhecimento só é possível quando o indivíduo possui um bom caráter, ou exercita para construir um bom caráter, no momento em que reconhece a importância da reencarnação e do compromisso de estar vivendo neste mundo. Portanto ter consciência de estar encarnado e o exercício para construir um bom caráter estão imbricados e formam a base teológica da reverência ancestral.

Dessa forma, a cerimônia de nomeação (*Esentáyé*, ou *Ikomojade*) de uma criança realizada no oitavo dia de nascimento tem nesse ritual o objetivo de identificar a existência formadora da criança e se a linhagem ancestral pertence à linhagem masculina ou à feminina.

Ademais, na cerimônia de nomeação, a presença do oráculo de *Ifá* é o orientador dos pais sobre o porquê da vinda da criança a este mundo e quais caminhos ela deverá trilhar para expandir a consciência em busca do seu desenvolvimento sobre a terra para viver muitos e muitos anos. Pois, no eterno ciclo da vida, com morte, transformação e renascimento, se faz imprescindível a autoconsciência, simbolizada pela casca do caracol.

A autoconsciência para a tradição de *Òrúnmilà-Ifá* somente se concretiza quando se honra o espírito de *Egun*. Sendo assim, *Egun* não é um ancestral, *Egun* deve ser definido como consciência coletiva de todos aqueles que estão à espera de oportunidade para retornar à terra, ou seja, os antepassados. Portanto, *Egun*, enquanto fenômeno espiritual, é maior e mais inclusivo que qualquer espírito ancestral em específico. O Ancestral individual em *Yorùbá* quer dizer *Ara Orun*, no plural *Awon Ara Orun*, que são corpo(s), pessoa(s) que vivem no Reino Ancestral.

A conexão com o Espírito coletivo dos antepassados se faz por intermédio de uma pessoa em cada família para ser o médium de um *Egun*. Quanto aos termos *Egungun* ou *Isegun*, *Egungun* se origina da elisão de *ogun oogun*, que quer dizer “Eu sou a medicina dos ossos”. *Isegun* vem da elisão de *I ase ogun*, que significa

“Eu sou o poder dos ossos” ou “Eu trabalho o poder dos ossos”. Nas duas situações apresentadas, ossos são uma referência simbólica àqueles espíritos que têm se separado do corpo físico, retornado ao lar dos antepassados. Para a apresentação do *Egungun* em público, o médium usa uma roupa (*Aṣo Egun*) específica para a ocasião e mantém seu corpo completamente coberto. Tal procedimento visa à segurança do médium por ele estar em estado alterado de consciência. É considerada tabu a identificação do médium que se encontra no transe ancestral.

Até então, a tradição de *Òrúnmìlà-Iḡá* descreve somente a presença masculina, ficando subentendida a exclusão do feminino, da mulher. A mulher representa a *Iyá-àgbà*, a mãe ancestral suprema, e a todo momento a presença feminina se faz muito importante, pois nenhuma iniciação em *Iḡá* se realiza sem as bênçãos de uma mulher iniciada, antes da partida do candidato à Floresta Sagrada. E mais, um homem sozinho é incapaz de realizar tudo na vida, a tradição reconhece que somente por intermédio da mulher é possível a continuidade da existência terrena.

Procriar é uma dádiva de que somente o útero é capaz, e é no útero simbólico que o iniciado renasce na *Floresta Sagrada de Iḡá*, resguardado pelo Espírito *Oro*, cujo culto antes estava a cargo das mulheres, sendo que os mistérios do Espírito de *Oro* foram transmitidos, posteriormente, aos homens. Assim como nenhum candidato à iniciação adentra a *Floresta Sagrada* sem as bênçãos da mulher, também não adentra a *Floresta Sagrada* sem as cerimônias ao *Espírito Oro* e não sai da Floresta sem os respectivos rituais de iniciação ao culto deste Espírito. Isto porque, nos funerais tradicionais *Yorùba*, os iniciados no Culto do Espírito *Oro* anunciam através de instrumentos especiais a transição do falecido para o Palácio dos Ancestrais.

#### **e) Antepassados e *orìṣá***

É muito interessante observar que, nos estudos realizados sobre ancestralidade e *orìṣá*, tem sido desviado o foco para não ferir suscetibilidades, o que distorce cada vez mais a compreensão de alguns devotos e estudiosos do assunto. Awolalu (1984, p. 45), em lições sobre a personificação das forças e fenômenos naturais, escreve:

Além das divindades primordiais e dos ancestrais divinizados, os *yorùbá* acreditam na existência de uma porção de espíritos que são associados com os fenômenos da natureza, como a terra, rios, montanhas, árvores e o vento. Eles não são tão distintamente caracterizados como as divindades que discutimos até aqui. Alguns deles são considerados bons e outros maus.

Quando Awolalu fala de personificação das forças, subentende-se que se trata de forças oriundas dos antepassados, por fenômenos naturais. Em Houaiss (2015, online), “fenômeno” significa “tudo que se observa na natureza. Fato ou evento que pode ser descrito e explicado cientificamente”. Ainda numa acepção filosófica significa “apreensão ilusória de um objeto, captado pela sensibilidade ou reconhecido de maneira irrefletida pela consciência”. Outra passagem relevante é “espíritos que são associados com os fenômenos da natureza” – novamente está presente a força ancestral quando se fala de espírito, e o termo é associado a fenômenos da natureza.

Não temos a pretensão de, neste curto espaço, fazer uma interpretação extensiva, mas apenas refletir sobre termos e categorias fortes no discurso dos autores escolhidos. Um trecho no texto de Fábio Leite (2008, 373) que nos chama atenção é:

[...] é possível pensar na dinâmica da interação entre uma dada sociedade e a *natureza*, envolvendo princípios ancestrais. [...] a natureza transparece como universo natural-social desde que se exerça sobre ela uma atuação histórica. Para tanto é necessário saber como proceder, e tal fator tem por base formulações criadas pelos ancestrais ao longo do tempo. É assim que os domínios do preexistente, das divindades e dos ancestrais históricos assumem configurações específicas quando vistos sob ângulos referidos a uma dada sociedade e problemática.

É possível dialogar com Fábio Leite (2008, p. 99) quando ele descreve as duas tipologias de morte, a positiva e a negativa. Ora, nas mortes negativas, principalmente, estão elencados todos aqueles seres humanos que tiveram mortes de forma não natural e se encontram à espera do momento para reencarnar. Esses são denominados antepassados, pelo fato de suas mortes terem ocorrido em locais específicos; o lugar da ocorrência da morte se torna sagrado, porque ocorre a identificação do espírito com a localidade, transformando-a em local sagrado.

Um outro fator que leva à identificação do espírito com a localidade é o fato de em vida o ser humano ter encontrado naquele espaço o fruto do seu trabalho, diversão e outras modalidades de relação com lugar, o que faz o espírito reconhecer o lugar como seu ambiente de atuação. Todos esses processos contribuem na explicação da origem dos *orisá* que tomam o corpo dos médiuns.

Antepassados e *orisás* são realidades que se complementam no contexto da cultura *Yorùbá*. Os *orisás* são deidades que representam as diferentes personificações dos diversos aspectos da natureza, que se associam a distintos tipos da personalidade humana, e cada *orisá* tem em si o antepassado regente vinculado à natureza e à personalidade humana.

E, por conseguinte, esses espíritos manifestados em médiuns são denominados *Orisás*, também chamados de deidades, porque o *Orun* a que eles pertencem não é o *Orun* da Divindade, de Divino, região do infinito onde se encontra *Olódùmarè* e por extensão *Òrúnmílá* e *Eṣu*. No Livro Sagrado de *Ifá* somente *Òrúnmílá* e *Eṣu* têm a primazia de estar na terra e no céu em constantes viagens. As outras deidades necessitam do auxílio de *Òrúnmílá* e de *Eṣu* para levar suas mensagens a *Olódùmarè*. Essa função das duas divindades corrobora a existência de um espaço interdito à passagem dos *Orisás*.

Agora passaremos a uma breve descrição sobre as tipologias de ancestral de essência histórica, tomando por base o estudo de Fábio Leite e Awolalu, para que não haja distorções, tampouco forçadas comparações com os ancestrais de essência mítica, observada no início do nosso estudo.

### **3.2.1 Odùduwá: o ancestral político e estruturador dos reinos yorùba**

Destacamos, para falar de ancestral de essência histórica, o ancestral político *Odùduwá*, por se tratar de um líder estruturador dos reinos *Yorùbá* e que muitas vezes é descrito com características deturpadas. Mas iniciaremos com os conceitos de ancestrais de essência histórica, ou divinizados. Awolalu (1984, p. 35) leciona que:

Habitualmente, entre os antigos *Yorùbá* homens e mulheres heroicos, que tinham feito contribuições úteis para a vida e a cultura do povo, eram

divinizados. Em vez de dizer que esses heróis ou heroínas morreram, os *Yorùbá* diriam que eles se metamorfosearam em pedra ou ferro – *wón dota* ou *wón díirin*; algumas vezes eles foram descritos como tendo ido para o seio da terra ou subido aos céus por meio de uma corrente.

Há grandes controvérsias em diversos escritos sobre a cultura *Yorùbá*, conforme verificado nas argumentações de Olúmúyiwá Anthony Adékòyà, pois até o presente momento muitas traduções foram realizadas e no entanto não conseguiram definir o conceito de *Odùduwá* na cultura *Yorùbá*. Essa confusão conceitual reside na pergunta: se *Odùduwá* é um ancestral ou se é um *orishá* que desceu do *Orun*.

[...] registre-se que Johnson – no prefácio de seu livro – concorda que fez uma tentativa ineficaz de escrever a história dos *Yorùbá* e que suas informações foram insuficientes para esgotar o assunto. Johnson afirma ter obtido informações de apenas três pessoas que moraram em *Óyó*, isto é, de uma região específica de *Ilé Yorùbá*. Mesmo respeitando os conhecimentos e a contribuição que David Kukomi, Josiah Òni e Oba Lagunju-Timi de Ede possam ter dado ao autor, não se justifica que a partir de suas informações se tentasse escrever objetivamente a história da nação *Yorùbá*.

Os escritos de Johnson fazem referências a um herói fenício, Nimrod, que teria comandado os *Yorùbá* em suas guerras de conquista até a Península Arábica. Onde permaneceram por algum tempo, até a imigração liderada por *Odùduwá*, ancestral dos *Yorùbá*, filho de Lamurudu, um dos reis de Meca.

Durante o reinado de Lamurudu, *Odùduwá* chegou a ser aclamado como líder carismático de seu povo. Porém, acusado como líder de divergência religiosa, partiu com seus adeptos, entre os quais se destacam membros da antiga nobreza. No decorrer da viagem, os nobres se separaram do grupo de *Odùduwá* e seguiram para oeste, tornando-se príncipes das etnias *Gogobiri* e *Kukawa*. *Odùduwá* continua sua jornada para o Leste, chegando em *Ilè-Ifè*, onde se encontra com *Agbonmiregun* ou *Setilu*, considerado, tradicionalmente, o pai de *Ifá*. *Odùduwá* seria o ancestral comum dos reis de *Gogobiri* e *Kukawa*, os dois grupos étnicos *Hausa*. (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 14-15)

Outro aspecto que merece destaque na compreensão originária do ancestral *Yorùbá Odùduwá* está numa conduta justificatória e na desenfreada corrida literária em localizar no Oriente, nos arredores de *Ilè-Ifè* e até na distante cidade de Meca, o ancestral comum dos *Yorùba*. Ao perscrutar *Àtandà*, mais uma vez o pesquisador traça informações relevantes:

A presença de *Odùduwá* nos mitos de criação e na história da migração, [...] reforça o caráter de sua liderança. [...] tais referências míticas comprovam a liderança de *Odùduwá* e seu poder governamental e religioso, tornando *Ilè-Ifè* local de prestígio na história dos *Yorùbá*. Assim, *Odùduwá* foi o primeiro rei de *Ilè-Ifè*, e o sistema monárquico de governo estabelecido por ele perpetuou-se de várias maneiras na tradição *Yorùbá*. Desde o nome dos seus sucessores, todas as redes de tradição política estão centralizadas em torno da ancestralidade de *Odùduwá*. (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 21)

Nesse contexto, ainda se destaca: “Embora *Odùduwá* não tenha sido o fundador da etnia *Yorùbá*, ele foi o construtor e o estruturador dos grupos já existentes, responsável pela ascensão e proeminência de *Ilé-Ifè*” (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 21).

Importa ressaltar que é impossível esgotar o assunto sobre a cultura *Yorùbá*, civilização de grande relevância para a história do negro no Brasil. Sendo assim, a cidade Santa *Ilé-Ifè*, permanece como berço da cultura, filosofia e religião *Yorùbá*, localizada na Nigéria, África Ocidental.

### 3.3 A JORNADA INICIÁTICA EM ÒRUNMÌLÁ-IFÁ: UMA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA

Da tradição oral de uma cultura religiosa, como a *Yorùbá*, pode-se dizer que a sua sabedoria se constrói por uma filosofia própria, que se compreende como *modus* de agir do sujeito numa relação mítica com o outro (o ancestral e o ser humano) no seu contexto histórico-geográfico.

A filosofia acessa o sujeito ao descrevê-lo a partir da experiência do “eu” diretamente de si, da percepção de si enquanto eu-corpóreo. A filosofia descreve e atinge o sujeito a partir de si mesmo como consciência em ato. Atingir o sujeito e descrevê-lo só é possível a partir da narração do próprio sujeito. Sendo o corpo o perímetro demarcador da diferença entre o si mesmo e o ambiente, que possibilita a cada um perceber-se a si mesmo e o outro.

Entender que *Orunmilá-Ifá* seja uma hermenêutica, já que interpreta o indivíduo, o ancestral, as suas relações entre o imanente e o transcendente, importa conceber que hermeneuta é aquele que sinaliza para a alteridade. Isto é, age para compreender a existência e a independência do que é compreendido. É um caminhar na direção de uma identidade, daquele que pode ser o estranho, embora o estranho não indique separação ou exclusão. Natoli (2010, p. 52) diria que seria um “caminhar na direção, ou estar frente ao estranho, evidencia relação e esta pressupõe a diferença, ou as diferenças, tensão recíproca. A tensão recíproca faz do

estranho um inimigo que pode se tornar um amigo”. Nesse sentido, a relação é superior ao conflito, conflito que pode surgir entre os indivíduos.

Para compreender o outro e fortalecer o entendimento, é necessário analisar as razões polarizadas; nelas subsistem valores e identidades a serem considerados por um comportamento consciente de que a formação do bom caráter é uma construção infinita que se assenta nas relações humanas. Ou seja, a consciência no dizer de Natoli (2010, p. 52) é sempre consciência do outro, mas o outro se manifesta na consciência como algo que a precede, não tanto numa dimensão cronológica, mas numa antecedência ontológica; o outro não está submetido ao poder da consciência, mas é aquele vínculo que define os poderes da consciência e a situa.

Ao descrever sobre vir ao mundo, Natoli se posiciona contrário à ideia de “queda”, de “ser lançado ao mundo”, pois essa ideia coloca o ser humano numa posição de penúria e descaso do Criador para com suas criaturas. De igual forma, *Ifá*, em seus textos sagrados, posiciona o ser humano numa visão de aperfeiçoar o comportamento com vista a viver bem neste mundo. Onde a ética tem o seu ponto crucial, chamado de *Ìwàpèlè*, ou bom caráter. Assim, pode-se confrontar o pensamento de Natoli (2010, p. 28/29):

Ser corpo [...] significa ser uma abertura a partir de... Quando nascemos, “vimos ao mundo”. [...] A ideia de ser lançado sugere a ideia de queda. “Vir ao mundo”, ao contrário, descreve a existência como um “ser chamado ao ser” e, mais exatamente, como um ser convidado a entrar no mundo para ocupar um lugar preparado para nós, ou a ser de algum modo situado em alguma parte dele a partir da qual começar um caminho, operar escolhas, escolher fins.

Dessa forma temos então um conceito formulado por Natoli (2010, p. 29) a respeito do “auto-referir-se”, que “significa reafirmar a própria identidade na mudança: sou sempre eu mesmo e, ao mesmo tempo, me transformo, pois as experiências que vivo modificam o modo de referir-me a mim mesmo e assim formam o meu caráter”.

A filosofia de *Orunmilá-Ifá* tem como base fundamental a formação do caráter, descrito em seu cânone como *Ìwàpèlè*, isto é, bom caráter. Wande Abimbola, bem como outros estudiosos da cultura *Yorùbá*, reconhecem *Ifá* como o depositário de todos os mitos e dogmas morais. Isso porque *Ifá* conhece a história do céu e da terra e domina as leis físicas e morais com as quais *Olódùmarè* governa

o universo. Por isso *Orunmilá* é tido como sábio, conselheiro, historiador e tutor da sabedoria divina, pois estava presente no momento em que *Olódùmarè* criou o céu e a terra.

O conceito de *Ìwàpèlè*, bom caráter; de *Ori*, cabeça espiritual ou interior e de *Ebo*, sacrifício – princípio maior, aliado a outros conceitos que podem ser chamados de princípios menores – possibilita o ser humano a regular a sua vida de forma a evitar colisões entre outros seres humanos e com os poderes sobrenaturais.

Assim, *Òrúnmilà-Ifá* é o filósofo e sábio da cultura *Yorùbá*. Para Salvatore Natoli, filó/sofo, amigo da sabedoria. O exercício da filosofia é busca de sabedoria, uma tensão em direção a ela. A *sophia* se refere a uma vida inteira e à capacidade de dar sentido às coisas, de orientar-se no mundo, pois existir significa estar no mundo.

Nessa perspectiva, a filosofia de *Ifá-Orunmilá* tem por objetivo o conhecimento do indivíduo, ou o conhecimento de si mesmo, através do seu próprio *Ori*, cujo processo de reflexão tem início com o *Ikoma jade*, que significa saber qual o propósito do indivíduo neste mundo; tal cerimonia é realizada no oitavo dia de nascimento da criança e, caso o adulto não tenha passado por esse ritual na infância, segue-se então a cerimônia do *obori*.

No *obori*, cerimônia de alimentar o *ori* (cabeça), o que ocorre na verdade é um grande momento de reflexão e interiorização. Esse ritual é bastante complexo, pois a alimentação, enquanto algo sólido, pertence ao corpo físico, e a introspecção é o grande momento de viver com o próprio interior. É deixar o mundo lá fora, *ori ode*, e viver o mundo interno, que é o *Orí'nu*. Nesse momento, o *Orí'nu*, o interior, o imanente se liga ao exterior divino, que é o transcendente.

O imanente e transcendente se ligam e o indivíduo toma conhecimento de si, torna-se consciente do seu pertencimento, através do processo de autoconhecimento, cujo trabalho deve ser uma constância. Autoavaliação consciente, discernimento e revisão dos seus valores.

No dizer de Natoli (2010, p. 150), “os seres humanos só podem chegar a um adequado conhecimento de si tornando-se conscientes das modalidades de seu pertencimento, [qual seja] as relações que tem com a natureza, com as coisas, com os outros”. E ainda segue Natoli: “É sob o fundo desse pertencimento (...) que os seres humanos podem se tornar senhores de si: pertencer-se”.

Por esse prisma, a filosofia acessa o sujeito ao descrevê-lo a partir da experiência do “eu” diretamente de si, da percepção de si enquanto eu-corpóreo. A filosofia descreve e atinge o sujeito a partir de si mesmo como consciência em ato. Atingir o sujeito e descrevê-lo só é possível a partir da narração do próprio sujeito.

No cânone de *Ifá*, o bom caráter (*Ìwàpèlè*) tem dois outros aliados para sua concretização no mundo: o *Ori* e o *Ebó*. O *Ori* (cabeça), também conhecido como *òkè-ìpòrì* ou *Ìpín*, é reconhecido pelos *Yorùba* como *orìsá* e seu culto é individual. Sendo *orìsá* individual, cuida dos interesses particulares da pessoa. *Ifá* destaca o *Ori* numa posição mais alta que qualquer outro *orìsá*.

Para qualquer necessidade da pessoa, o primeiro *orìsá* a quem se deve fazer os pedidos é *Ori*. Reforça Abimbola (1976, p. 01):

Ori é a essência da sorte e a mais importante força responsável pelo sucesso ou fracasso humano. [...] Ori é a divindade pessoal que governa a vida e se comunica, em prol do indivíduo, com as demais divindades. Qualquer coisa que não tenha sido sancionada pelo Ori de uma pessoa, não pode ser aprovada pelas divindades.

O *obori*, cerimonia feita para o fortalecimento do Ori, nos remete a dar sentido à própria vida, no entendimento de Salvatore Natoli, é uma interrogação que se faz sobre o seu estar no mundo, vir ao mundo é o nascimento, deixar o mundo é a morte.

O mundo precede o nascimento, portanto vir ao mundo é inaugurar um mundo, o que constitui um mundo (pessoal, individual) dentro do macro mundo já existente. E completa Natoli (2010, p. 13): “sem nós não existiria aquele mundo que só se abre a partir de nós, que é para nós, que somos nós mesmos”. Todo nascimento é um acontecimento único, singular e absoluto. Para Natoli (2010, p. 13-14), “nascer é vir ao mundo, é manifestar se, abrir-se. [...] Todo ser humano, como unidade psicofísica corpo-mente, é um absoluto singular”. Ele afirma ainda que o ser humano refere-se a si mesmo (é indivíduo) por outro lado sensível, o corpo; contudo, ele fixa a própria autorreferência (mente). Isto é, trata-se da sua identidade por meio da distinção entre si e o ambiente: o outro, os outros, o mundo como horizonte do possível, como algo que o precede, que o acolhe, que o hospeda.

Nessa acepção, o pensamento do outro não conduz ao além do pensamento, mas quebra a unicidade fechada do eu, de modo que é sempre por outro e é por meio de outro que o “eu” capta a sua própria identidade. O pensamento do outro se transforma numa linguagem, não somente numa linguagem verbal, mas numa linguagem não verbal, o que chamamos de culturas.

O pensamento do outro é experimentado, portanto, como linguagem porque na linguagem se encontra a efetividade do outro, a linguagem é o trânsito em direção ao outro, é motivo de exclusão ou de compatibilidade, de recusa ou de encontro. Quando aqui dizemos linguagem, não nos referimos apenas à linguagem verbal, mas também à linguagem não verbal, àquele conjunto de signos pelos quais fluem os significados, que costumamos chamar culturas. (Natoli, 2010, p. 55)

Assim, a filosofia de *Ifá* tem como princípio orientar o indivíduo, o bem viver para o indivíduo não se conflitar consigo mesmo e com os outros. Nesse sentido, um *Eṣe-Ifá* do *Odu Odi meji*, o quarto odu do Cânone de *Ifá*, relatado por Osamaro (2005, p. 107) como *Ode* (lado de fora), tem que recuperar a prosperidade, pois “as três esposas de *Ode* o tinham deixado, quando ele se tornou muito pobre para satisfazê-las materialmente, os nomes de suas três esposas eram: *Ire* (brinquedo), *Oya* (prazer), *Ijo* (dança)”.

Foi o suporte e a cooperação eficaz de suas três esposas que deram a *Odé* sua identidade. Quando elas o deixaram, ele se tornou muito insensível para seu brilho, sua vida. Foi como dizer que o Lado de Fora só se tornava atrativo quando há brincadeiras ao ar livre, gracejos, músicas e danças. As pessoas saem para brincar e dançar. O prazer é manifestado principalmente na expressão de pessoas fora de suas casas.

Para ter de volta suas esposas, o sacerdote de *Ifá* pediu para *Odé* fazer sacrifício de uma cabra e abater a segunda para um banquete em sua casa. Era para ele assar inhame no fogo, e foi garantido que, enquanto o inhame estivesse assando, suas esposas retornariam para ele, uma após a outra. Ele fez o sacrifício conforme lhe foi dito. Após o sacrifício ele preparou um pote de inhame e colocou no fogo. Os convidados para o banquete estavam chegando e jantando a carne, quando *Eṣu* chegou em *Ire* e falou para ela que foi um erro ela ter deixado seu marido por sua fortuna ter sofrido um eclipse temporário. Ele afirmou que até eclipses eram passageiros e efêmeros. *Odé* já estava novamente na prosperidade em grande caminho.

A prova da prosperidade poderia ser verificada por meio de que muitas pessoas já banqueteavam em sua casa diariamente. *Eṣu* visitou as outras duas esposas e lhes contou a mesma história. Então as esposas decidiram verificar o relato, elas viram o inhame cozinhando e resolveram se unir para preparar a comida.

Logo depois, todas elas ficaram satisfeitas em ficar com *Odé* por bem. Com o retorno de suas esposas, a prosperidade de *Odé* floresceu novamente.

Pode-se deduzir da importância do sacrifício para o nosso *Ori-Ode* (cabeça externa), com vista ao fortalecimento do *Ori-Inu* (o interior).

O fogo como princípio divino tem a função de dar a vida, sendo representado nesse contexto por *Èṣù*. O banquete representa o outro, ou os outros, os quais nós só vemos quando olhamos e temos a certeza de que precisamos dos outros para continuar a viver. O inhame e a cabra representam a natureza, nesse contexto, sendo que o inhame representa a ancestralidade.

Sendo assim, o *Obori* representa o fortalecimento da nossa identidade. O realinhamento que devemos efetuar continuamente, uma nova visão de mundo ao procurar novas oportunidades e mudanças em nossos hábitos e atitudes, é o nascer de novo, é o renascimento; tudo isso simboliza reavaliar o estar no mundo, significa tomar consciência do nosso estado de espírito. Para os *Yorùba* externar essa consciência, o equilíbrio, é a maior riqueza de um ser humano. Em nosso corpo físico está inscrito o nosso estado de alma e de espírito, que revela a alegria e o prazer de viver.

Quando vem a depressão, oriunda de mágoas, desejos não realizados, perdas financeiras, afetivas, de todo um somatório de sentimentos que abate o ser humano, este se entristece e todas as suas riquezas vão embora. Por riqueza entende-se o brincar, o sorrir, o prazer de viver, de dançar e todas as outras manifestações de bem-estar que marcam a identidade. As três mulheres representam a emoção, a psique e o espírito. A importância de alimentar o *Ori*, ou dar comida, representa o alinhamento dessas três manifestações no corpo físico, cuja representação total do corpo físico se encontra reunida na cabeça.

Seguindo a busca do conhecimento de si, Natoli (2010, p. 14/15) compartilha e enriquece a reflexão dizendo que todo ser humano, enquanto *totum novum*, busca no mundo um espaço para si, que nem sempre é fácil de conquistar, mas que, sob muitos aspectos, é obrigado a conquistar. Por outro lado, os indivíduos se adaptam ao que existe e depende deles. Os indivíduos modificam as condições dadas, inovam, entram em conflito, rompem laços, dilaceram relações e, ao mesmo tempo, tecem novas, transformam em realidade algumas das possibilidades que se apresentam no horizonte indeterminado do mundo, ampliando assim os espaços da sua ação.

Nessa perspectiva, a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* tem por objeto o conhecimento do indivíduo, ou o conhecimento de si mesmo, através do seu próprio *Ori*, cujo processo de reflexão tem como início o *Ikomojade*, cerimônia realizada no oitavo dia de nascimento da criança.

O ritual de *Obori* é um ritual complexo por ser um momento de interiorização e reflexão. Embora seja o corpo físico quem recebe todo o condicionamento alimentar, o objetivo maior é atingir o interior. Nesse momento é preciso deixar o mundano lá fora e viver o mundo interno – *Ori-Inu*. É um processo meditativo em que se procura o fortalecimento espiritual e a oração em busca de paz interior. É o momento em que o indivíduo toma conhecimento de si, torna-se consciente do seu pertencimento, o que se dá através do processo de autoconhecimento, cujo trabalho é uma constância.

O fortalecimento do *Ori* tem por função prover o interior de discernimento, pelo processo de autoavaliação consciente, que, em Natoli (2010, p. 15), quer dizer: “os seres humanos só podem chegar a um adequado conhecimento de si tornando-se conscientes das modalidades de seu pertencimento – as relações que têm com a natureza, com as coisas, com os outros”. Segue Natoli (2010, p. 15): “É sob o fundo desse pertencimento [...] que os seres humanos podem se tornar senhores de si: pertencer-se”.

Com vista a compreender o pertencimento do indivíduo, é importante analisar a relação entre o imanente e o transcendente na filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*. Pergunta-se, então, como o *Ori*, sendo parte integrante do corpo e parte principal dentro do sistema *Yorùbá*, é trabalhado e delineado pelos *Yorùba*.

Existe na cultura *Yorùbá* um ditado que fala que a cabeça não anda sem os pés nem os pés sem a cabeça. Ao se referir aos pés está-se falando do corpo como um todo. Entretanto, quando se fala de *Ori* (cabeça), está-se referindo a dois momentos distintos do que seja cabeça. Tem-se o *Ori-ode*, que representa a parte externa, o crânio, e o *Ori-Inu*, que é o interior, o local onde estão alojadas as emoções e a psique. O *Ori* tem sua localização em duas partes: a parte frontal da testa, a parte posterior, chamada de *Ipako*, localizada no occipital; e o *Eleda*, na parte superior da cabeça, ponto de ligação do ser humano enquanto corpo com a parte exterior – fonte de vida com o universo, segundo Bascom.

Aí então, no entendimento de Natoli, podemos pensar no corpo como interno e externo, abertura e fechamento. Nessa confluência ocorrem as relações e a

experiência de si enquanto eu corporal. Somos sempre corpo, e o eu corpóreo não emerge com tanta evidência; em certas situações o nosso ser-corpo permanece quase oculto e em outras situações ele se torna mais evidente.

Natoli *apud* Aristóteles (2010, p. 29), afirma que “já distinguia entre os sentidos da distância e os da proximidade. Os sentidos da distância (visão, ouvido) levam os objetos à evidencia e mantêm o corpo como pano de fundo”. Ver é estar com os olhos abertos para o mundo, é buscar no espaço coisas adiante e ao nosso redor, manter as coisas focalizadas e fixá-las em imagens e mantê-las na mente, mesmo quando o corpo fica distante.

Em contraposição aos sentidos da distância, Aristóteles considerava como sentidos de proximidade o paladar, o tato e o olfato. Esses três sentidos nos fazem corpo de forma quase absoluta. Potencialmente, ao tocar e ser tocado no corpo físico, “o eu” se completa como corpo. O corpo é o principal instrumento no jogo de relações, pois ganha significado e se transforma com a percepção da corporeidade e com a finalidade do corpo.

A ação nos força a conhecer nosso corpo e a forma como vivemos possibilita a percepção do corpo. Na ação se inscreve a intenção, a decisão e a realização. A intenção é dirigir-se a algo, não se configura o fim da ação sem haver intenção.

O corpo é o enraizamento de si na vida, isto é, na natureza, mais especificamente como energia. Pode-se deduzir que existimos enquanto potência e concentração de força. No entanto, o ser humano desconhece sua quantidade de força.

Para conhecer a quantidade de força, Natoli cita Freud (2010, p. 33), que amplia a compreensão do ser humano para se constituir como sujeito:

Freud acertou o alvo quando identificou a base energética, a esfera pulsional no inconsciente. O inconsciente excede a consciência. Portanto, para se construir como sujeito, o ser humano deve realizar um círculo virtuoso entre potência e consciência e, para fazer isso, deve pôr-se à prova. Os seres humanos, frequentemente, sob o impulso do desejo, imaginam ser uma potência infinita e por isso dissipam a quantidade de força que são e, assim, chegam a perecer. Para não desperdiçar a energia que somos, é necessário governá-la, e chega-se a esse governo por meio de um domínio sobre a corporeidade.

O ser humano somente alcança a compreensão do mundo mediante experiência de vida, devendo saber o que pode e o que não pode e se vale a pena,

para não se tornar presa do desejo. Isso não significa matar o desejo, mas orientá-lo para um propósito que alcance o bem-estar do outro e dos outros. Dessa forma quando *Ifá* orienta alimentar o *Ori*, tem como meta alcançar o governo de si, de viver no mundo da melhor forma possível.

Então, pode-se deduzir que filosofar, ou o exercício da filosofia tem como fim a virtude, o equilíbrio, a disciplina do desejo, autoconstituição de um sujeito moral. Este é o princípio filosófico do *Ìwàpèlè* – a construção do bom caráter, diferente do *Ìwàbúrurú* – o mau caráter.

O *Ìwàbúrurú* (mau caráter) é um conjunto de valores negativos que regulam o comportamento, a maneira de ser de um indivíduo. O primeiro deles é uma língua incontrolável; nos ensinamentos do iniciado de *Ifá*, diz-se que não se deve sentar à mesa para refeição com pessoas que maquinam contra a vida alheia. Pessoas que rogam pragas e amaldiçoam vivem em confusão com seu interno e externo, encontram-se numa escuridão e se tornam incapazes de reconhecer os seus limites. Essa escuridão representa os espíritos noturnos que vagueiam em busca de presas para imolarem.

Bonder (2004, p. 99) conta uma passagem para compreendermos a morte por efeito do mau-olhado, para o autor as pessoas passam a vida olhando e criticando os outros e esquecem de viver a própria vida.

Segundo o Talmude, o sábio Rav (séc. II) resolveu fazer uma pesquisa estatística da razão da morte das pessoas. Dirigiu-se então a um cemitério e, por meio de sonhos, fez uma enquete sobre a causa da morte daqueles que lá descansavam eternamente. Para sua surpresa ele concluiu que, de cada cem pessoas, noventa e nove morriam por causa do “mau olhado”. Apenas uma em cada cem pessoas morria de causas naturais.

No *Odu Ogbè'Ṣé*, relata-se que um rei procurou *Ifá* para saber como ele poderia governar de modo que todos os habitantes do seu reino pudessem gozar de paz e tranquilidade e houvesse alimentação para todos, pois não gostaria de entreveros durante o seu reinado. *Orunmilá* fez longa prece, e, ao lançar o *Opele*, apareceu o *Odu Ogbè'Ṣé*. *Ifá* disse que o rei deveria fazer uma oferenda aos espíritos da noite, mas deveria ficar observando para ver a hora em que eles pegariam a oferenda, pois ele, o rei, saberia quem eram seus inimigos, aqueles que dificultavam a vida do seu povo e impediam o brilho do seu reinado.

O rei fez a oferenda e ficou na tocaia para ver seus opositores. Para sua surpresa, quando começaram a chegar homens e mulheres para comer a oferenda,

era um número considerável de pessoas, mas o que o entristeceu foi que a maioria das pessoas que lá se encontravam eram pessoas que todos os dias faziam refeições com ele no seu palácio, entre elas se encontravam sua própria mãe e outros parentes.

Podemos deduzir que o “mau caráter” ou o *Iwaburuku* é um comportamento negativo que se instala no ser humano em decorrência de maus pensamentos, inveja, cobiça, ira, raiva e outros sentimentos que algumas vezes o próprio indivíduo não percebe; em outras vezes o indivíduo reconhece suas atitudes maléficas, porém as usa como estratégia e arma de guerra, e ainda justificando ser a lei da sobrevivência. A essas pessoas *Òrúnmilà-Ifá* recomenda atenção.

Não se busca matar o desejo, mas controlá-lo, orientá-lo para um propósito que alcance também o bem-estar dos outros. Ora, dessa forma, quando *Ifá* orienta alimentar o *Ori* tem como meta que a pessoa alcance o governo de si, para viver no mundo da melhor forma possível.

*Ifá* tem uma grande preocupação com a vida, com o vir ao mundo para cumprir melhor os desígnios. O respeito à natureza invisível faz parte aqueles que antecederam o ser que está chegando ao mundo.

Na filosofia de *Ifá*, o outro e a natureza não se restringem somente ao que se vê, mas também ao que não se vê, porém sente-se, ouve-se, percebe-se.

[...] A descoberta de si, a consciência da autonomia dos indivíduos não existiu desde sempre, mas emergiu historicamente no interior das comunidades por meio de uma progressiva diferenciação das funções sociais: sacerdotes, guerreiros, camponeses. No interior das sociedades antigas havia homens que emergiam em toda a sua singularidade diante das massas sem nome. (NATOLI, 2010, p. 57)

Dar sentido à própria vida é uma interrogação que se faz sobre o estar no mundo de cada um. Vir ao mundo é o nascimento, deixar o mundo é a morte. Portanto, a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* tem como pressuposto a possibilidade de se trabalhar o bom caráter, pois os ensinamentos *Òrúnmilà-Ifá* não obrigam o indivíduo a fazer isso ou aquilo, porque, ao nascimento de uma criança, esta é acolhida pelo mundo e em específico pela sociedade, que, por intermédio de *Orunmilá-Ifá*, orienta como se proceder na condução daquele ser que acaba de chegar. Esses ensinamentos fazem parte de um acervo de bons comportamentos, calcados nas

experiências físicas, morais, emocionais, psíquicas, éticas e espirituais dos anciões que nos antecederam. Trata-se, portanto, de um Código de Ética dos Ancestrais.

Segundo Abimbola (1976, p. 02), o princípio de *Ìwàpèlè*, em certo grau, liberta o homem dessa estrutura de universo autoritária e hierárquica e, de qualquer forma, provém a ele com um conjunto de princípios que regulam sua vida, com o intuito de evitar colisões com os poderes sobrenaturais e com seus companheiros humanos.

A seguir passaremos a discorrer sobre o processo iniciático na Sociedade Secreta de *Òrúnmilà-Ifá*, buscando uma visão fenomenológica hermenêutica.

Antes de entramos no processo iniciático da Sociedade Secreta de *Òrúnmilà-Ifá*, Croatto (2001, p. 25-27) explica a fenomenologia no campo religioso:

Aplicada à(s) religião(ões), a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua *intencionalidade* (seus *eidos*) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o que significam.

[...] a fenomenologia parte necessariamente dos fenômenos religiosos (fatos, testemunhos, documentos), contudo explora especificamente seu sentido, sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa esses mesmos fenômenos religiosos [...].

[...] o fenomenólogo da religião precisa do historiador para poder 'localizar' os fenômenos religiosos no seu contexto vivencial e cultural, e assim entender melhor o que significam.

Ressaltar a vivência do outro implica uma redução do próprio juízo de valor do estudioso; é o que Husserl chama de 'redução *eidética*' [...] ou '*epochê*'. É uma atitude fundamental quando se quer partir dos fatos religiosos em sua função existencial e não da interpretação de quem os estuda.

É evidente, contudo, que é impossível não interpretar, mas é preciso ter consciência de que o primordial é a experiência de quem se expressa religiosamente e não a leitura do estudioso. Os fenômenos religiosos são históricos, vividos em um âmbito cultural, linguístico, institucional e social delimitado.

Angela Bello (2004), ao descrever "A estrutura transcendental do ser humano", conceitua os termos *transcendental* e *transcendente*.

[...] partimos da consideração do ato da percepção: este não deriva do objeto externo, mas depende das potencialidades do sujeito humano. A percepção serve para conhecer a realidade externa, ou seja, é relacionada intencionalmente ao objeto enquanto percebido. [...]. Essa estrutura percepção/percebido é inerente à estrutura transcendental do ser humano. A percepção que se define por estrutura *transcendental* tem o sentido de que o ser humano já possui estas estruturas e, portanto, elas *transcendem* o objeto físico. Diferente é o significado do termo *transcendente*: aquilo que está além. O *transcendental* é aquilo que faz parte da subjetividade, é próprio do sujeito, não deriva de fora; ao passo que *transcendente* é o que está além do sujeito. (BELLO, 2004, p. 49-50)

Trabalhar conjuntamente a fenomenologia e a hermenêutica possibilita caminhar com mais segurança em nosso propósito. Para articular o assunto, usamos uma exposição de Schmidt (2012, p. 18):

[...] 'Hermenêutica' é uma transliteração modificada do verbo grego '*hermeneuein*', que significa expressar em voz alta, explicar ou interpretar e traduzir. Costumava-se relacionar etimologicamente a palavra 'hermenêutica' ao deus Hermes, que expressava os desejos dos deuses para os seres humanos, mas hoje questionamos esta conexão etimológica. Mas ela ainda é um bom recurso heurístico. A tradução latina da palavra grega é '*interpretatio*', que, obviamente, é a raiz de nossa 'interpretação'. Assim, de modo geral, hermenêutica realmente significa interpretação.

Schmidt (2012, p. 11-12) define o termo hermenêutica como “teorias para interpretar um texto corretamente”, sendo que 'hermenêutica' e 'interpretação' são palavras de origem grega, e, em português, o uso mais comum é do termo 'interpretação'.

O significado filosófico de hermenêutica hoje é determinado principalmente por Hans-Georg Gadamer em *Verdade e Método*, que originalmente seria intitulado *Os fundamentos da hermenêutica filosófica*. [...] Para Gadamer, a hermenêutica é a teoria filosófica do conhecimento que afirma que os casos de compreensão envolvem necessariamente tanto interpretação quanto aplicação.

Também Friedrich Schleimacher, conforme Schmidt (2012, p. 13), afirma que “a hermenêutica é necessária em todos os casos de compreensão da língua falada ou escrita”. Nota-se que “compreender” corretamente é o objetivo da hermenêutica. Para Schmidt (p. 18), “A hermenêutica [...] existe desde que os seres humanos começaram a falar. [...] Quando a linguagem se desenvolveu e se tornou capaz de dizer mais [...], as interações se tornaram necessárias com maior frequência”. Assim, podemos depreender que a compreensão depende do bom estado de espírito do intérprete em saber ouvir e respeitar a opinião daquele que fala ou escreve, para que prevaleça a intenção do autor.

A articulação entre fenomenologia e hermenêutica pode ser realizada com Paul Ricoeur, na análise da vontade humana, ou *Filosofia da Vontade*, como bem coloca Japiassu (1997, p. 7-8):

[...] o ponto de partida é uma análise rigorosa da *vontade humana*. Seu objetivo é atingir e formular uma teoria da *interpretação* do ser. A fenomenologia constitui um momento decisivo de sua metodologia. A originalidade de Ricoeur está em não fazer filosofia a partir de filosofia. Não

reflete a partir de ideias. Seu pensamento não se obriga a pensar no pensamento dos outros. É um pensamento que recria, que serve do pensamento dos outros como de um instrumento. Evidentemente, sua filosofia não constitui uma criação *ex nihilo*, um círculo que se fecha em si mesmo, porque não pode haver filosofia sem pressuposições. Trata-se de um pensamento que se propõe a adotar um método reflexivo capaz de romper todo e qualquer pacto com o idealismo. De forma alguma pretende negar sua relação com o vivido. Pelo contrário, tem em vista o esclarecimento, mediante conceitos, da existência. E esclarecer a existência é elucidar seu *sentido*. Por isso, o problema próprio a Ricoeur é o da hermenêutica, vale dizer, o da extração e da interpretação do sentido. Percebeu que todo o pensamento moderno tornou-se interpretação. Assim, a questão que se lhe revela essencial não é tanto a do erro ou da mentira, porém a da *ilusão*. Para se descobrir a verdade deve-se dissipar essa questão. Toda a crise atual da linguagem pode ser resumida na oscilação entre a *desmistificação* e a *restauração do sentido*. E o projeto de Ricoeur não é outro senão o de redescobrir a autenticidade do sentido graças a um esforço vigoroso de *desmistificação*. Tal esforço começa com a construção de uma *Filosofia da vontade*, tendo por objetivo reconciliar Descartes e Kierkegaard, através de uma meditação sobre a linguagem. O método é o fenomenológico, tentando compreender o que descreve, para descobrir seu sentido. Para atingir mais diretamente o essencial da questão da vontade. [...] A vontade precisa ser isolada e purificada. Não pode ser analisada apenas pelo método que se funda no estudo dos atos objetivantes de percepção e do saber, nem tampouco pelo que reduz suas análises a um modelo único: a existência vivida. A vontade precisa ser estudada em si mesma. Seus componentes essenciais são o projeto, a execução e o consentimento. Isto implica a correlação do voluntário e do involuntário. [...] Porque querer é projetar uma intenção que, pelo consentimento, converte-se em necessidade “sofrida” e retomada pelo consentimento.

Em Guénon, *Iniciação e realização espiritual* (2009, p. 39), depreende-se que a iniciação consiste na transmissão de influência espiritual por meio de um rito, o rito efetua a vinculação a uma organização, que tem por função primordial conservar e comunicar [em ato contínuo] essa influência. Compreende-se então que transmissão e vinculação são dois aspectos inversos do mesmo objeto. A iniciação requer que o indivíduo nasça diferente de si mesmo, é um processo de retificação permanente da personalidade, de tomada de consciência, essa modificação somente será capaz se a iniciação for efetiva.

O caminho iniciático é lento. Quando iniciada a caminhada, esta representa simbolicamente a via da individuação e do aperfeiçoamento. Aqui é preciso considerar a diferença entre individualismo e individuação. Para Maxence, *apud Jung* (2010, p. 40):

[...] a individuação é sinônimo de uma melhor e mais completa realização das tarefas coletivas de um ser, uma suficiente tomada em consideração de suas particularidades que permitem que se espere dele que seja no edifício social uma pedra mais bem apropriada e mais bem inserida caso essas mesmas particularidades permanecessem negligenciadas ou oprimidas.

A iniciação tem o condão de proporcionar ao “neófito” (planta nova) o encontro consigo mesmo, de forma íntima, profunda e intensamente espontânea. Isso implica dizer que a iniciação é a capacidade de se aperceber de suas percepções, auscultar as modificações sofridas ou efetuadas, cujas respostas são oriundas do mais profundo silêncio de si para si mesmo, é o autoconhecimento, é consciência pura, é reconhecer o “si mesmo” como o único responsável pelas modificações sofridas ou efetuadas nas respostas obtidas, é a mais pura realização do iniciado, a individuação é a realização do “si mesmo”. Em Maxence, *apud* Roland Cahen (2010, p. 40), “a individuação depende do discreto do ser e não do parecer, e, conseqüentemente, do secreto e do sagrado, pois, sem dúvida, é ela que é convocada a *nos reunir ao sagrado*”.

A iniciação não se realiza pela aprendizagem intelectual. A iniciação é um rito de transição que tem por objetivo proporcionar ao candidato(a) a transformação interior através da “morte”, expurgando-se pseudovalores para a aquisição de uma personalidade harmoniosa.

A iniciação na sabedoria de *Òrúnmilà-Ifá* caracteriza-se como um rito de passagem, entre tantos outros já elencados, pois cada transição de um estágio de vida a outro está envolto em uma nova esfera de comportamento e um novo modo de ser do indivíduo na sociedade em que ele se encontra.

A iniciação é um rito em transição capaz de proporcionar ao(à) candidato(a) e também à sociedade as transformações interiores no(a) candidato(a) e em toda uma sociedade. Adriane Luísa Rodolpho, em *Estudos Teológicos* (2004, p. 138-146), aponta caminhos que possibilitam dialogar sobre “rituais e rito de passagem e de iniciação”. No que se refere a esse assunto, o senso comum fala mais alto e fornece conceitos sem fundamentação e ultrapassados, os quais ora estão ligados à religião, ora a “rituais macabros”. No dia a dia, os indivíduos esquecem que vivem em sociedade e que a tribulação diária baliza a vida em dois opostos irrefutáveis: ou o caos total. em que regras e leis são descumpridas, ou a ordem absoluta no cumprimento de regras e leis. Para que não haja o caos social, ou a anomia, é preciso que haja uma solução calcada no consenso coletivo em busca de controle e ordem social.

Eliade (2010, p. 152) chama atenção quanto aos ritos iniciáticos nas instituições da puberdade e os ritos iniciáticos nas sociedades secretas. Nas iniciações da puberdade todos os adolescentes são obrigados a participar; o

contrário ocorre nas sociedades secretas, nas quais os candidatos passam por um processo de seleção: “a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito”.

Esse processo de seleção também ocorre na admissão do candidato à iniciação na Sociedade Secreta de *Òrúnmilà-Ifá*. Isso implica dizer que todos os indivíduos podem cultuar e possuir o seu *Ifá*, mas nem todos terão direito a adentrar a Floresta Sagrada, lugar de consagração de um *babalawo*. Eliade, 2010, p. 153 expõe:

A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. [...] o neófito morre para sua vida infantil, profana, não regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para um modo de ser que torna possível o conhecimento, a **ciência**. O iniciado não é apenas um “recém-nascido” ou um “ressuscitado”: é um homem que **sabe**, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. Durante seu **treinamento** na selva, aprende os segredos sagrados: os mitos relativos aos deuses, o papel e a origem dos instrumentos rituais utilizados durante as cerimônias de iniciação.

Para Rodolpho, *apud* Peirano (2004, p. 141), “o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios”. Quanto aos ritos de passagem, eles são considerados ritos de iniciação. Rodolpho, *apud* Andràs Zempléni (2004, p. 141), discorre:

Como os ritos de passagem, os ritos de iniciação marcam a transição de um status para outro (morte e renascimento simbólicos). A iniciação é, portanto, a “forma sintética dos ritos de passagem, por meio dos quais ela opera”. Mas a iniciação é mais do que simplesmente um rito de transição, ela é um rito de formação. Esta formação vai diferenciar os participantes ou o círculo dos neófitos dos “de fora”, daqueles exatamente não iniciados. Numerosas iniciações contam com ritos de inscrição nos corpos, signos visíveis da formação e transformação de nova identidade.

A função do ritual de iniciação é transitiva ao reiterar a iniciação no momento em que o iniciado se transforma em iniciador e se qualifica, se fortalece como plenamente iniciado. Nessa circularidade, os saberes transmitidos são aplicáveis somente dentro do grupo fechado de neófitos, pois dentro da lógica da iniciação existe uma linguagem, um simbolismo e saberes inerentes, com sentido restrito ao grupo.

A iniciação na Sociedade Secreta de *Orunmilá-Ifá* se realiza em três estágios distintos, na infância, na adolescência e na fase adulta. Em nossa tradução livre da obra *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, transcrevemos as ideias de Moupoil (1981) sobre os processos de iniciação de forma condizente com observações feitas *in loco*. Três circunstâncias, na vida de um homem, abrem a possibilidade em adquirir e aprofundar o conhecimento e o respeito a *Ifá*. Nos dois primeiros momentos, na infância e na adolescência, deve-se dedicar ao hábito de devoção e aprender o significado de certos gestos. No terceiro, na idade madura, deve-se dedicar a conhecer a si mesmo, um processo de introspecção e iluminação, na busca de saber qual é a sua função sobre a terra.

Nas três etapas de iniciação, são realizadas três cerimônias diferentes. Na primeira etapa, a iniciação se destina à criança no momento da cerimônia de *Ikomajade*, ou num período ainda na infância. A criança recebe duas nozes sagradas e consagradas, que são dois aspectos diferenciados. Na segunda etapa, a iniciação se destina ao adolescente, que complementa a primeira cerimônia. A terceira e última etapa se realiza na idade adulta, momento em que se faz todo o cerimonial e o candidato faz um grande cortejo para adentrar a Floresta Sagrada, local em que recebe o segredo e a plenitude de sua personalidade, tornando-se *babalawo*.

A partir desse momento, o verdadeiramente iniciado pode envelhecer com tranquilidade e seguir paciente os caminhos de *Ifá*. *Ifá* está sempre em repouso e floresce para aqueles que realmente buscam por ele. O conhecimento sobre *Ifá* aconselha que o melhor momento da vida é a velhice, pois ela possibilita transmitir os conhecimentos a quem de direito e de fato deve recebê-lo. O ancião é como uma grande árvore, cuja sombra protege e atrai muitos seres; quando a sombra se vai, aqueles que ficaram sofrem com a falta do calor humano e do aconchego. *Ifá* aconselha a ter bom coração para aproximar as pessoas de si, conhecidos e desconhecidos. Ter bom coração é igualmente ter bom "*Ori'nú*", que significa ter bom caráter, essa é regra fundamental para envelhecimento com tranquilidade e para viver muitos e muitos anos. Para Eliade (2010, p. 154), "a iniciação equivale ao amadurecimento espiritual, e em toda a história religiosa da humanidade reencontramos sempre este tema: o iniciado, aquele que conheceu os mistérios, é *aquele que sabe*".

O candidato à iniciação na sabedoria de *Ifá*, antes de partir para a jornada na Floresta Sagrada, pede a bênção aos mais velhos da comunidade, e todos fazem preces desejando boa sorte e que volte com vida. Uma senhora, considerada a mais antiga da sociedade feminina, faz preces para o candidato em louvor às mães ancestrais para que o protejam e o olhem com bons olhos na sua jornada em busca da sua libertação, e para que o Guardiã da Floresta (o Espírito Oro) o receba e abra os caminhos naquela jornada. Na caminhada, ao lado do candidato se encontram os iniciadores que lhe irão transmitir os conhecimentos, os mistérios. Em uma descrição da cerimônia que se passa na cultura *Yorùbá*, observamos o trecho abaixo:

A cerimônia começa sempre com a separação do neófito de sua família e um retiro na selva. Já há ali um símbolo da morte: a floresta, a selva, as trevas simbolizam o além, os "Infernos". Em alguns lugares acredita-se que um tigre vem e transporta no dorso os candidatos: a fera encarna o Antepassado Mítico, o Senhor da iniciação, que conduz os adolescentes aos Infernos. Além disso, considera-se que o neófito é engolido por um monstro, em cujo ventre reina a Noite cósmica; é o mundo embrionário da existência, tanto no plano cósmico como no plano da vida humana. (ELIADE, 2010, p. 154)

Após adentrar a Floresta Sagrada, o candidato é submetido a vários atos, dentre os quais dois merecem destaque. No primeiro ato, o candidato, com os olhos vendados, deve penetrar em um palácio em busca de uma donzela, denominada Sabedoria. Receberá um código para tocar nas dezesseis portas do palácio, as portas se abrirão uma de cada vez, e sua entrada em cada compartimento será autorizada à medida em que ele responder, quando perguntado, o respectivo código. Para cada porta lhe será dado um ensinamento, que deverá ouvir sem objeções, com o máximo silêncio e respeito, porque esse palácio de pedra simboliza o interior do candidato; para a Sociedade Secreta de *Ifá*, as respostas para nossa vida se encontram em nosso interior. Trata-se de um momento muito especial, com profundo silêncio na alma, somente um vazio, a eternidade, é o autoconhecimento, é consciência pura, é pura realização, é a realização de Si-mesmo, é a individuação. É o momento de paz profunda. No final do percurso, o candidato estará apto para ser submetido ao segundo ato.

No segundo ato, o candidato rastejará em direção a outra porta que se encontra em outro palácio, bem menor que o primeiro, mas que se encontra instalado no interior da Floresta Sagrada, nominado *Igbodohun*. Ainda de olhos

vendados, será permitido ao candidato conhecer os segredos e mistérios encobertos pelo véu da ignorância. Nesse minúsculo palácio, o candidato retorna ao seio da “mãe terra”, morrerá e renascerá agora sabendo que poucos serão privilegiados em reviver o processo embrionário. Terá como lição a ideia de que é muito mais fácil matar do que dar a vida, e ele deve dar a vida, portanto doravante a sua missão é proporcionar o melhor caminho no auxílio da evolução espiritual da humanidade. Suas vestes antigas são rasgadas e novas vestes lhe são entregues.

Em inúmeras regiões, existe na selva uma cabana iniciática. É aí que os jovens candidatos sofrem uma parte de suas provas e são instruídos nas tradições secretas da tribo. Ora, a cabana iniciática simboliza o ventre materno. A morte do neófito significa uma regressão ao estado embrionário, mas isto não deve ser compreendido unicamente em termos de fisiologia humana, mas também em termos cosmológicos: o estado fetal equivale a uma regressão ao mundo virtual pré-cósmico. (ELIADE, 2010, p. 154)

Ainda outros atos estão previstos, como um nome iniciático; e aos homens é regra que sejam circuncidados. Após todos esses atos, o novo iniciado retorna para a sociedade, onde será recebido com júbilo; outras cerimônias são realizadas, desta vez em atos extremamente secretos, momento em que somente os já iniciados participam, e o ritual se finda com uma refeição entre eles. Sentado em lugar de honra ao lado do *Awise* e outros, é reconhecido como mais um entre eles. A partir desse momento o jovem iniciado está preparado para voltar ao convívio com a sociedade em geral, não esquecendo os compromissos assumidos no seio da Floresta Sagrada. Essa exposição e descrição de ritos e cerimônias de iniciação mostram o modo como a civilização *Yorùbá* prepara os jovens para a transmissão de seus valores culturais.

Consideramos necessário discorrer sobre a visão de pensadores contemporâneos a respeito da importância do Cânone de Ifá como fonte primordial para a aquisição de conhecimento, sem refutar ou desmerecer a tradição oral, que deve ser preservada, por ser um grande repositório que dialoga com outros conhecimentos em todas as culturas do universo.

Em *Pensamento Contemporâneo*, Hixon (1989) faz uma abordagem de Heidegger e uma abordagem de Krishnamurti, que, por analogia, acreditamos ser viável também dialogar com *Òrúnmilà-Ifá*, na pessoa de um iniciado. Para Hixon (1989, p. 19), “a devoção e a sabedoria são caminhos alternativos para a iluminação. Algumas tradições sagradas construíram ambos os caminhos”. No

momento em que o autor aborda “algumas tradições sagradas”, ele abre espaço para inserção no discurso dos rituais de iniciação na Sociedade Secreta de *Òrúnmilà-Ifá*. Assim inicia o autor:

Imagine-se passeando por uma vasta catedral. Incontáveis vitrais, radiantes na escuridão, representam os modos de devoção e as formas de entendimento que a humanidade desenvolveu através da história. Algumas janelas retratam a Presença Divina por meio de formas ou atributos pessoais, devotos fazem suas devoções reverentemente diante delas, enquanto outras pessoas em busca do conhecimento, preferindo o caminho da sabedoria, contemplam vitrais que não exibem nada pessoal, simplesmente padrões esotéricos que evocam a harmonia e a unidade primordial.

Ao contemplar as janelas da catedral, os contempladores estão em busca da luz através de um contexto imaginado e retratado por um desconhecido que provavelmente vivera aquela situação. O pensamento não se permite apartar da catedral; a catedral simboliza o corpo humano; portanto, essa experiência é única e pessoal, e, por assim dizer, o pensamento se encontra atrelado ao veículo pessoal e cultural; por essa imagem, o indivíduo é a catedral, enquanto corpo vivo. A contemplação permite ao indivíduo mergulhar cada vez mais dentro de si, no intuito de fortalecer o *animus/anima* e criar novas perspectivas de vida. As novas perspectivas se criam e alinham-se ao desejo e à vontade de continuar a viver. É o renascimento, o verdadeiro caminho para a iluminação.

Tomamos consciência de que a essência da nossa consciência é a essência da luz que ilumina os incontáveis vitrais. Percebemos que a Consciência é a Luz que compõe todos os fenômenos. Estamos sempre reluzindo *fora* da catedral, mas não há nada *lá fora* para se ver, apenas para ser. Somente a nossa Verdadeira Natureza está lá: a Radiância Divina, ou a Consciência Suprema. Experiências particulares só podem ocorrer através de janelas particulares, mas nós *somos* a Luz Clara que a mente humana, que criou esta vasta catedral, refrata através de todas as suas linguagens e imagens. (HIXON, 1989, p. 20)

A iniciação na Sociedade Secreta de *Ifá* leva o iniciado a viver a experiência dos vitrais ou janelas no momento em que ele bate nas portas de olhos vendados em busca da sabedoria, mas ele precisa captar todo o conhecimento/sabedoria com o olhar interior, perscrutar a catedral/palácio de pedra, símbolo do corpo humano. Em cada porta o iniciado memoriza, internaliza, reflete os traços/ideogramas dos *Odu Ifá*. Tocar nas portas, representação de cada signo de *Odu Ifá*, faz parte do exercício ou devoção diária do iniciado. A cada dia, em suas meditações e contemplações,

nasce um novo entendimento a respeito de cada *Odu* visitado, entendimento que se acopla aos ensinamentos dos tempos imemoriais. Portanto, a conexão diária elaborada através da meditação e da contemplação exige refletir o aprendizado e aplicá-lo a si mesmo a ao semelhante, repousado no silêncio e na observação aliados à paciência que reluz em Sabedoria.

Cada janela de devoção ou sabedoria traduz a mesma Radiância de Consciência Suprema mediante figuras pessoais ou padrões simbólicos que lhe são exclusivos. Por meio da contemplação dedicada ou mesmo de uma única janela, podemos nos harmonizar com a Luz, ou Realidade, percebendo por fim que nossa natureza intrínseca é a Luz. Tão logo percebemos que a catedral universal está inundada pela Luz consciente da nossa Verdadeira Natureza, tão logo a Iluminação se manifesta, estamos em casa em todos os lugares. Libertamo-nos da competição entre as concepções de mundo, compreendendo a igualdade essencial de todas as janelas de contemplação, bem como a harmonia entre os caminhos de sabedoria e de devoção. Em todos os pontos desta vasta catedral, através de todas as linguagens e imagens possíveis, reconhecemos agora a Luz, ou consciência, que nós *somos*, que todos os seres *são*, que a Existência é. (HIXON, 1989, p. 20)

O pensamento contemplativo é o meio para conduzir o pensamento a sua essência ou à base do seu fundamento, não é indiferente ao funcionamento da mente, e pode ser alcançado sem se submeter a estado especial de transe ou êxtase. O pensamento contemplativo não é exclusivo de religião, arte, ou filosofia, ele emerge em todas as culturas. A contemplação profunda é uma preciosidade humana e caminha lado a lado com a devoção e a sabedoria.

Como Hixon, tanto Heidegger quanto Krishnamurti criaram vitrais, que marcam suas ligações com a sabedoria e a devoção. Heidegger chama atenção para o pensamento que distrai e fica à margem do pensar; este pensamento, denominado “pensamento calculador”, tem por função dominar e manipular situações. Heidegger, *apud* Hixon (1989, p. 22), expõe: “o pensamento profundo, em vez de organizar a energia, contempla o significado que reina em tudo o que é. O modo contemplativo cura, acalma, fortalece. Ele abre a pessoa ao objeto primordial de toda contemplação, [...] denomina-se Existência, cuja Radiância, ou significado, reina em todos os lugares”.

Ambos os pensamentos, o contemplativo e o calculador, exigem a prática. Heidegger, *apud* Hixon (1989, p. 23), adverte: “O pensamento meditativo, à semelhança do pensamento calculador, não ocorre sozinho. Às vezes ele requer um esforço mais intenso. Ele exige mais prática. Ele precisa de um cuidado mais

delicado do que qualquer outra habilidade genuína”. É preciso acentuar aspectos relativos à prática meditativa; além da paciência, é preciso simplicidade; a meditação não requer do praticante roupas especiais ou extravagantes. A busca e a beleza se encontram no interior, não lá fora do corpo. Da mesma forma, o pensamento calculador jamais resolverá os problemas humanos, a menos que se alinhe ao pensamento contemplativo.

A procura do iniciado em *Òrúnmilà-Ifá* também não se encontra fora dele, a procura está dentro dele. O Palácio de Pedra exige do iniciado reconhecer a medida exata do seu corpo, que é espaço, altura, largura e circunferência. Conhecer o seu corpo é conhecer todas as suas capacidades e possibilidades; para tudo isso, exige-se paciência. A paciência requer do iniciado voltar para si e esquecer o mundo lá fora, é o não se preocupar com o passar do tempo, é o se abrir para a natureza e conhecer a natureza.

Heidegger, *apud* Hixon (1989, p. 28), denomina a prática meditativa como abertura e a descreve por meio da seguinte metáfora visual:

O campo de visão é algo aberto, mas sua abertura não ocorre porque olhamos. A abertura não é causada por nenhum ponto de vista específico, sendo, ao contrário, a ausência do perceber e do pensar através de uma única perspectiva. E a abertura, não causada por nenhum esforço de nossa parte, está sempre presente como consciência primordial.

Hixon compara o pensamento calculador ao termo substantivo *reino*, como espaço definível; e o verbo *reinar*, como o incalculável, a abertura, o encantamento. Então podemos entender *reinar* como abertura, a expansão do ser. Heidegger, *apud* Hixon (1989, p. 33), define: “Esperar é [...] a relação com aquilo que reina, na medida em que o esperar se libera para aquilo que reina, e ao fazê-lo deixa que aquilo que reina reine puramente com tal”. O reinar é a paciência que *Òrúnmilà-Ifá* orienta para a aquisição da Sabedoria. Portanto, a Paciência, assim como o Esperar, é o caminho e a meta para a libertação ou a iluminação. Em um provérbio, *Ifá* diz: “A sabedoria é a maior riqueza de um *Babalawo*”.

Para Hixon (1989, p. 37), “a abordagem de Krishnamurti, à semelhança da de Heidegger, começa a partir de uma análise da natureza fundamental do pensamento, considerando sua essência vazia, ou aberta”. Porém para Krishnamurti, *apud* Hixon (1989, p. 37): “Todo pensamento [...] é uma acumulação de definições, conclusões e declarações. O conhecimento é apenas uma parte da

vida, não a sua totalidade, e quando essa parte assume uma importância exaustiva, como está acontecendo agora, a vida torna-se superficial”.

Hixon ainda considera que:

Heidegger, em virtude da sua formação em filosofia acadêmica, atribui-se a tarefa de dissolver as estruturas cristalizadas da tradição filosófica ocidental, a qual, como ele veementemente, afirma, centralizou-se no pensamento calculador e divorciou-se da sua essência, que é a contemplação.

Krishnamurti, ao contrário, desenvolveu sua abordagem na atmosfera indiana da ambição da prática espiritual, escolhendo, portanto, apresentar o pensamento calculador que se disfarça nas várias formas da busca mística.

Krishnamurti opina que a estrutura da busca em si, que projeta sua realização numa época ou estado de consciência mais ou menos distante, compromete ainda mais a natureza humana, em vez de, nas palavras de Heidegger, nos liberar, conduzindo-nos à nossa libertação intrínseca racional calculadora e não contemplativa.

Do mesmo modo como Heidegger considera a investigação racional calculadora e não contemplativa, Krishnamurti percebe a busca religiosa mais como função daquilo que a mente projeta intencionalmente do que como uma forma de alcançar aquilo que ele denomina *Verdade*.

Nem as explicações racionais nem as religiosas resultam diretamente em contemplação. Essas explicações servem até para obscurecer o núcleo ou a base do pensamento. Entretanto, não existe uma separação efetiva do pensamento profundo, porque a essência da consciência já é a contemplação permanecendo totalmente como a expansão que Heidegger denomina *Existência* e Krishnamurti *Verdade*. (HIXON, 1989, p. 36)

A essência da consciência enquanto contemplação é denominada *Existência* para Heidegger e *Verdade* para Krishnamurti. Na articulação com a filosofia de *Òrúnmilà-Ilá*, podemos verificar que esta considera a essência da consciência, dentro do processo de meditação contemplativa, como demonstração e aplicação do conhecimento no sentido de proporcionar direção à vida existencial do homem, e a verdade tem função moral e cognitiva. Verificamos que na busca da iluminação, as abordagens ocidental, asiática e africana se complementam e enriquecem o debate cultural.

Nessa articulação, fazemos tradução livre de Adegbindin (2014, p. 113), que aponta, em *Epistemology in Ifá Corpus*, um modo de pensar a literatura capaz de dialogar com outros pensamentos filosóficos, principalmente o ocidental.

Conhecimento é um fenômeno universal e, no Oeste, seu fundamento e conteúdo tem sido um problema perene. Entre os *Yorùbá*, o problema do conhecimento não se limita a questões relacionadas com a natureza e alcance do conhecimento, unicamente. Pelo contrário, o *yorùbá* valoriza o aspecto de demonstração e aplicação de conhecimentos e muitas vezes alega que o principal objetivo da aquisição e partilhar conhecimentos é dar sentido e direção à vida existencial do homem. [...] a aquisição e a disseminação de conhecimento entre os *Yorùbá* respeitam a posição de *Ifá*, [...], entretanto a natureza e a extensão da epistemologia no Cânone de *Ifá* amplia a compreensão sobre epistemologia como teoria do conhecimento

em filosofia. [...] [A discussão] centra-se em questões relacionadas com a aquisição de uma difusão de conhecimentos entre os *Yorúbá*, com base nos posicionamentos de *Ifá*. [...], portanto, examinar a natureza e o alcance da epistemologia no Cânone de *Ifá* contribui para melhorar o nosso entendimento de epistemologia como teoria do conhecimento em filosofia. Além disso, uma vez que cada conhecimento se baseia na ideia da verdade, [é preciso] examinar a posição de *Ifá* na visão *Yorúbá* qual o real sentido do conceito sobre “verdade”. Também deve ser explicado que os Yorubá têm por discernimento dois sentidos de “verdade”: ou seja, a moral e o cognitivo.

Para considerar a jornada iniciática em Orunmilá-Ifá sob um ponto de vista fenomenológico e hermenêutico, deve-se levar em conta que os fenômenos religiosos são históricos, vividos em um âmbito cultural, linguístico, institucional e social condizentes com a realidade do povo. No processo de iniciação, revestido de “segredos” que só os idosos dominam, deve se formar uma consciência transcendental e transcendente, na medida em que em contato com uma realidade externa elabora-se internamente a própria consciência. Todo o conhecimento é passado pelos adultos aos jovens de forma oral, sendo absorvido nos seus princípios fundamentais, que toda a comunidade yorubana segue de modo fiel e obediente, com disciplina e rigor, a fim de não se perder nem se profanar uma tradição criada ao longo de uma história que é implantada na criança desde os seus primeiros dias de vida em uma série de cerimônias diferentes e sucessivas.

Tomando consciência de si mesmo através do processo de iniciação, o yorubano adquire um tipo de vida filosófico pautado no bom caráter, no bem comunitário, na bondade, na paz interior e na convivência harmoniosa com todos os seres, sejam pessoas, animais ou plantas. Essa condição de existência possibilita o alcance da felicidade, o encontro consigo mesmo e a plenitude de uma consciência voltada ao sagrado e às boas relações humanas.

Por sucessivos rituais, o yorubano vive constantemente o processo de morte e renascimento, no sentido figurado, significando a morte de estágios anteriores e imperfeitos para o renascimento de estágios posteriores e cada vez mais próximos da perfeição. Se cada indivíduo fizer a sua transformação interior, o resultado é uma sociedade também transformada, no seu todo, e consciente da boa convivência. Dessa forma, obtém-se a ordem social capaz de proporcionar uma vida pacífica aos cidadãos.

Buscando-se a filosofia de *Ifá*, objetivo é atingir a sabedoria e o sentido da própria existência. Dessa forma o idoso yorubano é considerado quase que sagrado,

porque ele acumulou na sua vida muito conhecimento da boa convivência e o transmitiu a muitos jovens, que acabam se vinculando a todo esse processo da sabedoria de *Ifá*. Assim, entre os yorubanos, diferentemente das culturas ocidentais, o idoso recebe deferência, reverência, respeito em razão de seu *status* de guardião de tradições e sabedorias.

Diante da toda a complexidade da filosofia de *Ifá*, o yorubano tem consciência do processo de ancestralidade, que é inevitável em seu destino individual. Somente uma existência de contemplação, de consciência de si e do outro e da força e magia da natureza, pode conduzir a uma situação efetiva de ancestralidade, condição do espírito que alcançou a iluminação, portanto capaz de orientar espiritualmente os membros da comunidade yorubana, que segue *Orunmilá-Ifá* como ancestral mítico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De tradição oral, a Filosofia de *Òrúnmìlà-Ifá* é constituída de mitos, provérbios, lendas, poesias, narrativas, contos, danças, histórias e músicas. A oralidade garante a efetividade desses ensinamentos herméticos da cultura yorubana, isso não quer dizer que essa cultura seja de uma sociedade ágrafa ou sem letramento, pois símbolos representam os ensinamentos como forma de perpetuação do saber ancestral. Os símbolos também servem de texto para aqueles que conhecem a tradição. É essa filosofia que orienta e norteia a vida do yorubano, como leis categóricas e ordenamentos que se incorporam nas mentes, configurando a índole desse povo. Viver tal ensinamento é não perdê-lo. Se esse ensinamento estivesse circunscrito em documentos escritos, de difícil acesso a todos, poderia se perder. Então o aspecto da oralidade, ao invés de depor contra a Filosofia de *Òrúnmìlà-Ifá*, ao contrário, assegura a sua permanência e continuidade, a sua transmissão e difusão, a sua incorporação no imaginário individual e coletivo. Nesse sentido e para dirimir dúvidas, a leitura do artigo O Trabalho Cultural da Globalização iorubá, de Stephan Palmié, é importante para a construção de uma visão crítica e reestruturante, pois a oralidade convive com a modernidade e vice-versa; antes de se ter um texto, existiu o pensamento, a oralidade.

No mundo acadêmico, discute-se o *status* desse corpo literário no sentido de considerá-lo ou não uma filosofia. De acordo com Omotade Adegbindin (2014), há os que julgam que se trata de apenas um discurso religioso e mítico e não exatamente de uma filosofia. De um certo ponto de vista esses opositores têm razão, por não se poder considerar como filosofia qualquer conjunto de mitos de qualquer cultura – e existem centenas e talvez milhares de exemplos.

No entanto, de outro ângulo, considerando-se a etimologia da palavra “filosofia”, que significa “amor ao saber”, pode-se tributar a muitos discursos religiosos e míticos o título de filosofia, por apresentarem em essência um conjunto de saberes e ensinamentos de inegável profundidade ética, moral e humana, que se perpetua nas reflexões e nas práticas de um povo.

Considerando-se filosofia no sentido clássico tradicional, como inaugurado pelos gregos, com um glossário terminológico específico e sofisticado, pode-se

mesmo questionar se os discursos e as práticas mítico-religiosos constituem filosofia. Porém as filosofias de modo geral são reflexões e proposituras para a boa vivência das pessoas entre si, o aprimoramento do ser humano e o alcance da felicidade. Portanto, a filosofia tem, sim, um sentido de vivência prática, de execução da vida concreta de pensamentos altruístas, nobres, éticos, morais que assegurem à pessoa a sua condição de ser humano, dotado de razão, personalidade, sentimentos, desejos e atributos diversos que conduzem ao bem.

Segundo Omotade Adegbindin (2014, p. 14), o conceito de filosofia sofreu mudança e ampliação ao longo do tempo. Ele afirma:

O termo “filosofia” tornou-se objeto de discussões e disputas acaloradas, em parte porque diversidade de significados a torna difícil de possuir uma definição clara do termo. Na verdade, a concepção de filosofia varia de filósofo para filósofo, época para época, o que implica, invariavelmente, que a “filosofia” dificilmente poderia abraçar qualquer definição satisfatória.

Nesse sentido, na definição de filosofia, se se necessitasse de uma conceituação satisfatória no campo intelectual, seria melhor considerá-la flexível e ampla, tendo em vista a diversidade e profundidade de que se revestem as manifestações humanas e suas relações.

Nossa pesquisa de mestrado considera a existência da filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*, revelando um aspecto da cultura africana até então desconhecido, mostrando como tal filosofia apresenta a riqueza moral e ética do ideário africano – que é reconhecido no Ocidente apenas por meio do estereótipo criado pela escravidão, como força de trabalho braçal e uma cultura inferior, em comparação com os valores socioculturais, políticos, econômicos, científicos e tecnológicos ocidentais. Assim, a nossa pesquisa pretendeu descrever o Culto de *Òrúnmilà-Ifá*, revelando a sua filosofia original, seus princípios e seus fundamentos, descrevendo como ela se apresenta na própria África, mais especificamente na Nigéria.

Numa perspectiva antropológica, cultural e religiosa, a nação *Yorùbá* se constitui sobre sólidos princípios éticos, morais, humanos, filosóficos, formando a essência da consciência dos yorubanos como seres humanos e cidadãos inseridos em sua comunidade.

Na cosmovisão *Yorùbá*, repleta de simbolismos, a natureza e a ancestralidade são sagradas e fontes de ensinamentos, constituindo-se os pilares básicos da formação desse povo. Os *Yorùba* construíram uma cosmogonia

hierarquizada de divindades e arqui-divindades que lhes assegura proteção, libertação, salvação de suas almas num nível transcendente, garantindo-lhes a vida eterna de acordo com a sua vivência terrena. Tal vivência prima por formar a consciência filosófica ético-moral, religiosa e cidadã do yorubano, que respeita, de modo natural e espontâneo, os seus semelhantes, a exemplo do que Cristo ensinou aos homens ocidentais. Sobressai o senso de alteridade, de justiça e bondade com que o yorubano trata familiares e demais pessoas da comunidade. É preciso então destacar a consistência da filosofia Yorùbá, constituída a partir das suas divindades e mitos, como o Culto de *Òrúnmilà-Ifá*.

Foi possível depreender em nossa pesquisa que *Òrúnmilà-Ifá* representa uma sabedoria presente não só na religiosidade, mas em toda a estrutura social e política dos *Yorùba*, comandando a sua existência, a consciência do povo, a condição e as relações humanas e o próprio existir do ser em si. Há um equilíbrio entre mente e coração, entre a racionalidade e os sentimentos, buscando-se sempre a harmonia dentro dos ensinamentos repassados pelos ancestrais ou anciães. Os *Yorùba* absorvem a filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*, formando a sua personalidade com base no autoconhecimento, autocontrole, respeito mútuo, disciplina, culto ao silêncio, adoração à natureza e aos ancestrais.

Cada geração tem a responsabilidade de preservar e transmitir para as gerações seguintes a sabedoria dos ancestrais, que orienta a vida da pessoa da infância à maturidade, como um guia seguro de bom caráter (*Ìwàpèlè*) e de bom procedimento em todos os aspectos, a fim de formar um ambiente melhor para a vida presente e futura. A obrigação de tornar melhor a Terra é dupla, tendo em vista a vida enquanto pessoa encarnada e o retorno à Terra em outras reencarnações. Isso porque a religião dos *Yorùba* é reencarnacionista.

Na Filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*, destaca-se a questão da consciência no sentido de que a pessoa deve se preocupar em formar a própria personalidade de acordo com todos os ensinamentos da tradição ancestral, sob pena de, não o fazendo, incorrer em desvios tanto na vida terrena quanto na vida transcendental. Assim, a expansão da consciência implica maturidade emocional, psicológica e espiritual, aceitando-se o ciclo da vida, iniciado no nascimento, prosseguido com a morte e o renascimento em uma outra reencarnação.

A Filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* é fundamentada em uma ética das divindades e dos ancestrais para o desenvolvimento da personalidade humana e a formação do

seu bom caráter (*Ìwàpèlè*). Dessa forma a cultura *Yorùbá* possui uma filosofia própria erguida na sua própria cultura, mesmo tendo sofrido influências de outras culturas. Assim, a pessoa é levada a um processo de autoconstrução de si mesma, considerando de máxima importância a relação que ela deve estabelecer com a natureza e com o outro. O yorubano se compreende, compreende o outro, compreende o mundo e o que significa estar no mundo. Ele caminha ao encontro de si mesmo e rumo ao aperfeiçoamento.

Trata-se de uma filosofia aplicada, e não de uma filosofia de ideias abstratas acerca de temas especulativos e deduções apriorísticas sobre conceitos e noções. A reflexão filosófica na cultura yorubana não é dissociada da sua vivência real, da sua experiência concreta. Disso pode-se dizer que a interpretação fenomenológica do simbolismo que se estrutura no Culto de *Òrúnmilà-Ifá* não é sobre conjecturas e elucubrações, mas é um estado e modo de vida, de agir e de estar no mundo. O conceito de bom caráter (*Ìwàpèlè*) é um pressuposto dessa filosofia no sentido de que quem não formou o seu bom caráter (*Ìwàpèlè*) não seguiu os ensinamentos de *Òrúnmilà-Ifá*. Se o cristão não vive os ensinamentos de Jesus (apenas acredita neles e professa uma fé religiosa), os yorubanos vivem os ensinamentos de *Òrúnmilà-Ifá*. Trata-se de uma filosofia da imanência do sujeito aplicada a sua vivência. Pelos ensinamentos de *Òrúnmilà-Ifá*, os yorubanos formam o seu interior, que se reflete no seu exterior, nas suas relações com o outro, os animais e a natureza.

É cultivada na cultura yorubana a prática de ouvir o outro, a prática do diálogo, de buscar o consenso, de cultivar o silêncio. É aconselhado entre os yorubanos evitar os comentários sobre a vida alheia, a irritação, a geração de conflitos, respostas e falas negativas que possam suscitar a ira ou mal-estar no outro. Pode-se levantar a hipótese de que a Filosofia de *Òrúnmilà-Ifá*, ao buscar sempre o consenso coletivo, considerar a alteridade, evitar o caos social e estabelecer a ordem social, oferece a fundamentação para uma vida democrática.

Essa é uma grande lição em termos de preservação, desenvolvimento e sustentabilidade do Planeta, de modo a deixar às futuras gerações (das quais todos farão parte no futuro) um lugar propício para uma vida digna e saudável.

A relação do yorubano com a morte reveste-se de transcendentalidade no sentido de que a morte não é temida, até porque a qualidade da morte é resultante da qualidade de vida, portanto, e por isso também, o yorubano se preocupa em levar

uma vida reta, com bases nos princípios éticos e morais adquiridos da sua comunidade e religião. A morte para esse povo tem um sentido de mutação e é encarada naturalmente com simbolismos mágicos, onde não entram o medo ou mistérios obscuros.

Esta pesquisa analisou o tema da Filosofia de *Òrúnmilà-Ifá* como um ideário de libertação, que é o seu significado genuíno na cultura yorubana, focando-se principalmente na Nigéria. Assim, foram abordados pontos centrais no pensamento dos Yorùba, como aspectos da cultura *Yorùbá*, a ancestralidade e o ancestral mítico, as divindades primordiais, a jornada e os ritos de iniciação em *Òrúnmilà-Ifá*, a ética e o sistema moral.

A África, em sua imensidão de continente, possui uma grande diversidade cultural, o que deu origem, no aspecto cultural e religioso, a diferentes manifestações de expressividade religiosa nos lugares para onde foram trazidos os africanos de vários países daquele continente, no processo de diáspora, iniciado no século XVI e que perdurou da Idade Moderna, ao final do século XIX. Em um fenômeno de migração forçada, conhecido atualmente em todo o mundo, negros africanos levaram para várias nações seus costumes, sua cultura e suas crenças, o que possibilitou uma miscigenação cultural e uma variedade de sentimentos contrários ao senso de humanismo, democracia, justiça, igualdade, liberdade, que hoje são professados pelos documentos relativos aos Direitos Humanos. Somente nas últimas décadas, em decorrência da lutas e reivindicações em favor de minorias discriminadas e por maior igualdade de condições de vida a todos, é que surgiram políticas internacionais e nacionais, orientando programas e ações de estudos da cultura dos afrodescendentes, a exemplo do que vem ocorrendo no Brasil. Com isso tem-se recuperado valiosos traços da cultura africana em expressões culturais, artísticas e religiosas.

Durante cinco séculos, no Brasil, os cultos africanos, contrastados com o cristianismo dos brancos (inicialmente o catolicismo e depois também o protestantismo), foram considerados exóticos ou expressões religiosas do mal, sendo discriminados, tratados com preconceito e perseguidos. Demonizadas e temidas, as manifestações religiosas e culturais dos negros passaram então por um processo de branqueamento no contato com a tradição dos brancos, originando um sincretismo religioso, misto de práticas, rituais e crenças entre cristãos e cultos

africanos. Essa história já possui registros em obras literárias de estudiosos diversos.

Somente no século XX, os cultos dos afrodescentes começaram a receber a atenção do público intelectual e acadêmico, que passou a descrever religiões afrodescentes, como a Umbanda e o Candomblé – religiões brasileiras, criadas no Brasil a partir da fusão entre cristianismo e cultos africanos. No entanto, no Brasil não há tradição de iniciação em *Ifá*, como se faz na África. Houve alguns iniciados que começaram esse culto no Brasil. Com a diáspora escravagista, muitos babalawos passaram pelo Brasil, porém, devido à perseguição étnica, religiosa e política, eles mantiveram discrição, até porque foram orientados para isso por entidades espirituais. Sem dúvida, eles precisam ser respeitados, embora não tenham deixado seguidores nem tenham procedido à iniciação de outros. Contudo deixaram um legado que deve ser expandido, com a defesa dos postulados básicos da Filosofia de *Orunmilá-Ifá*.

Com a divulgação do Culto e da Filosofia de *Orunmilá-Ifá*, pode-se tentar a revelação uma racionalidade africana até então desconhecida, mas que é praticada na África Ocidental pelos *Yorùba* da Nigéria, do Benin e de países circunvizinhos. A ressignificação da identidade do negro no Brasil teria a função de mudar o estereótipo do negro escravo, analfabeto, inferior, discriminado. Para isso, é necessária a sistematização e publicação da Filosofia de *Orunmilá-Ifá* e de filosofias africanas nas academias, disponibilizando cursos e verificando também as implantações das leis quanto ao ensino das culturas africanas, a fim de se verificar se estão sendo lecionadas nas escolas públicas de forma satisfatória, a teor da Lei n. 10.639/2003 e Lei n. 11.645/2008.

Todavia, está ocorrendo hoje um outro movimento diaspórico envolvendo os africanos de modo geral – e populações de outros países subdesenvolvidos –, que é a saída da sua terra natal e tentativa de entrada em países de economias fortes, em busca de trabalho e melhores condições de vida. Apesar dos problemas de acomodação, empregos, visto de permanência e outras dificuldades acarretadas por esse tipo de migração, acabará ocorrendo um contato e divulgação de culturas, encurtando distâncias e estreitando laços entre os continentes e os povos, com significativas trocas de saberes, o que pode propiciar a ressignificação de identidades dos diversos povos. No caso específico de africanos radicados no Brasil, ocorre uma situação especial porque o país, em razão do passado escravista e de

legislações e programas recentes voltados para os afrodescentes, já se encontra mais aberto para receber esses imigrantes, que poderão encontrar aqui religiões de matrizes africanas e diversos traços culturais e na culinária brasileira de origem africana. Além disso, há uma identidade linguística, pois alguns países africanos falam a língua portuguesa. Diante disso, pode-se pensar numa resignificação da identidade do negro no Brasil pelas vias da cultura, religião, esportes e outros aspectos.

Não se pode negar, por outro lado, o processo de branqueamento e aculturação do negro em relação ao branco, adotando religiões, modos de vida, costumes, ideologias dos brancos por uma necessidade de aceitação. Assim, muitos negros buscam sucesso profissional e expressão na sociedade, em competição e concorrência, procurando enriquecimento e formação cultural para se nivelar aos brancos e sair da sua condição estigmatizada de inferioridade.

Um outro aspecto marcante no encontro dos povos (africanos e brasileiros) ocorre na formação das religiões afro-brasileiras, que foram criadas a partir do século XX por iniciativa principalmente de brancos, por intelectuais, por uma classe elitizada. Hoje, as religiões afrodescentes contam com esmagadora maioria de seguidores brancos, muitos de classe rica e intelectuais. Há inclusive uma vasta literatura registrando esse fato, descrevendo o nascimento e a consolidação da Umbanda e do Candomblé em várias cidades brasileiras, como estatutos próprios, com oficialização em federações e registro em trabalhos acadêmicos.

No Brasil, porém ocorreu um desvirtuamento da filosofia africana original, praticando-se hoje no Brasil o Culto de Ifá numa modalidade abasileirada, que se distancia em muitos aspectos do culto africano original.

Não se pode supor que ocorra uma mudança repentina, em razão de cinco séculos de aculturação entre negros e brancos no Brasil, principalmente por causa do sincretismo religioso ocorrido entre os cultos africanos e o cristianismo, na suas vertentes católica e espírita.

No entanto, para quem conhece as sólidas bases do Culto de *Orunmilá-Ifá*, é perceptível a presença de uma confusão na prática desse culto no Brasil, havendo uma distorção de preceitos e interpretações que contrariam o culto realizado na África, especialmente na Nigéria e países circunvizinhos. Muitos podem pensar que se está praticando culto e rituais oriundos da África, sem saber, no entanto, de qual África se está falando.

A filosofia de Òrúnmilà-Ifá tem a função de fortalecer, capacitar e reestruturar argumentos de suas práticas religiosas africanas, que são aceitas e professadas não só por negros brasileiros, mas principalmente, em expressiva maioria, por brancos. A intenção é fortalecer a discussão sobre a filosofia e a teologia nas religiões afro-brasileiras.

É inaceitável que no Brasil, um país multicultural, em pleno século XXI, haja ofensas, agressões e crimes em nome de divergências religiosas, notadamente contra as religiões afro-brasileiras. Num tempo de abertura para as minorias de todos os tipos expressa em políticas públicas, convênios, tratados, programas e campanhas internacionais, a história e a cultura de afrodescendentes passaram a ser uma exigência de Governo para o ensino nas escolas de todos os níveis da educação. Dessa forma não há mais espaço atualmente para fundamentalismo em religiões e culturas.

Por sua vez, babalawos podem buscar novos conhecimentos por fontes seguras e literaturas responsáveis, de modo a evitar que as práticas do Culto de *Ifá* percam seus fundamentos filosóficos básicos, nos quais se depreendem tanto ensinamentos para a formação da consciência e do bom caráter (*Ìwàpèlè*). Não podemos ter a ilusão de vermos implantada uma estrutura de *Ilè-Ifé* no Brasil, porque a própria religiosidade de *Ifá* não demarcou espaços e nem estabeleceu títulos como se faz em África, mas não podemos desistir de uma formação filosófica e religiosa que oportunize aos praticantes do Culto de *Ifá* e também de outros segmentos religiosos afro-brasileiros se verem de forma honrosa e respeitada na sociedade.

## REFERÊNCIAS

- ABDALLA, E., SAA, Alberto. *Cosmologia, dos mitos ao centenário da relatividade*. São Paulo: Blucher, 2010.
- ABIMBOLA, Wande. *An exposition of Ifá literacy corpus*. Ibadan e Londres, Oxford University Press. 1981.
- \_\_\_\_\_. Sixteen Great Poems of Ifa, UNESCO, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Ifá will mend our broken world: thoughts on Yoruba religion and culture in Africa and the diaspora*. Roxbury, Massachusetts, Aim Books: 1997.
- \_\_\_\_\_. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Centre National de La Recherche Scientifique, Paris, 1981, Tradução Luiz L. Marin.
- \_\_\_\_\_. *Yorùbá Oral Tradicion*, 1975. Tradução de Rodrigo Ifáyode Sinoti. 2006.
- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern Yoruba*. 2. ed. Londres, Hodder and Stoughton.
- ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. – São Paulo, 1999.
- ADEGBINDIN, Omotade. *Ifá in Yorùbá thought system*. Durham, North Carolina. Carolina Academic Press. Library of Congress Cataloging-in-publication data. 2014.
- AJOU-MOUNI, Basile. *Le code de vie du primitif: sages se africaine selon Ifá*. África: Ruisseaux d' Afrique, 2007.
- AVENS, Roberts. *Imaginação é realidade. O nirvana ocidental em Jung*. Hillman, Barfield e Cassirer. Petrópolis: Vozes, 1993.
- AWOLALU, J. Omosabe. *Crenças Yorùbá e ritos sacrificais*. Universidade de Ibadan, 1984.
- BASCOM, William. *Ifá divination: communication between Gods and men in West Africa*. Bloomington e Londres, Indiana University Press: 1969.
- \_\_\_\_\_. *Ifá Divination*. Poetry. NewYork: Nok Publishers. Ltda, 1977.
- \_\_\_\_\_. Concepção Iorubá da Alma. In: *Men and Culture*, 1960: 401-10. Tradução Aulo Barretti Filho & Luiz L. Marins. 2ª ed. Março de 2002.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. v. 1 e 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- \_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia e Ciências humanas: psicologia, história e religião*. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massini. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BEIER, Ulli. *Yoruba myths*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BEWAJI, John. Olódùmarè: *Deus na crença ioruba e o problema do mal*. African Studies Quartely, V. 2, parte 1. Universidade da Flórida, U.S.A, 1998. Tradução Luiz L. Marins.
- BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Tradução José Carlos Pereira. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BONDER, Nilton. *Código penal celeste*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRAGA, Júlio Santana. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. Brasiliense, 1988.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociologie du rite (tabou, magie, sacré)*. Tradução de M. L. Borralho. Porto: Rès, s/d.
- CHAUÍ, M. *Filosofia*, São Paulo, Editora Ática, 2004.
- CROATO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- COURLANDER, Harold. *Tales of Yoruba gods and heroes*. Nova York, Crown Publishers, 1973.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 1999.
- D'ADESKY, J. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Palas Editora, 2001.
- DIAS, Jill & ALEXANDRE, Valentim (org.), *O Império Africano (1825-1890)*, Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- DINIZ OLIVEIRA, Vicente Geraldo Amâncio. *Scripta*. Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 368-373, 2º sem. 2003.
- DOPAMU, P. Ade. Exu: *O inimigo invisível do homem*. Tradução Iyakemi Ribeiro. Editora Odùduwá, São Paulo, 1990.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Carlos Aboim de Brito. 6. ed. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Campos do imaginário*. Tradução de Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Tradução de René Eve Levié. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- \_\_\_\_\_. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução de Hélder Godinho. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- DUSSEL, Enrique. *Em 1492 – O encobrimento do outro: a origem do 'mito da modernidade'*. Cidade: editora 1993.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FEMI, Ojo-Ade. *Cultura Africana: do velho e do novo; os anos 90*. São Paulo: 1989.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. – 4ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy. Traditional Yorùbá Philosophy and Contemporary African Realities*. New York: Peter Lang, 1991.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GUÉNON, René. *Os símbolos da ciência sagrada*. Tradução de J. Constantino Kairalla Riemma. Editora Pensamento, São Paulo, 1962.
- GUSDORF, Georges. *Mito e metafísica: introdução à filosofia*. Tradução de Hugo di Prímio Paz. Editora Convívio - São Paulo, 1980.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HALLEN, Barry. *The good, the bad and the beautiful*. Indiana University Press. USA, 2000.
- BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução Xina Smith de Vasconcelos – São Paulo: Palas Atenas: Casa das Áfricas, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERSKOVITS, nome. *Antropologia cultural*. Cidade: editora. 1963.
- HIXON, Lex. *O retorno à origem: A experiência da iluminação espiritual nas tradições sagradas*. Tradução Claudia Gerpe Duarte. Editora Cultrix, S.P., 1989.
- HOUAISS, Antonio. *Dicionário online de Português*. [www.houaiss@uol.com.br](http://www.houaiss@uol.com.br).
- HOEBEL, E. Adamson e FROST, Everett. *Antropologia Cultural e Social*. Tradução de Euclides da Silva. Editora Cultrix, SP, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Marcio Suzuki. Aparecia, SP: Ideias e Letras, 2006.
- ÌDÒWÙ, Gideon Babalolá. *Uma abordagem moderna ao yorùbá*. Porto Alegre: Palmarinca, 1990.
- IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmarè e o destino do homem*. Tradução Luiz L. Marins. New York: A & B Books Publisheres, 1994.
- J. Omosade Awolalu. *Crenças Yorùbá e Ritos Sacrificiais*. Athelia Henrietta Press, 1996.
- KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília-DF, Federação Espírita do Brasil, 1989.

KARENKA, Maulana. *Odù Ifá: The Ethical Teachings*. University of Sankore Press, Los Angeles, 1999.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Lisboa: Europa-América, 1991.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Zahar: Rio de Janeiro, 2009.

LEITE, Fábio. *A questão ancestral*. São Paulo: Palas Athena, 2008.

LEO, Frobenius. *A gênese africana*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Martins Claret, 2010.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Goiânia: Deescubra, 2008.

\_\_\_\_\_. Benzedura: uma forma de mito próprio das ruralidades. Richter Reimer, Ivoni; Reimer, Haroldo; Ferreira, Joel Antônio (org.). *Anais do III Congresso em Ciências da Religião Mitologia e Literatura Sagrada*. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, v.1, n.1, p.61-70, 2010.

LEPARGNEUR, Hubert. *Destino e Identidade*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LÉVÊQUE, Pierre. *Animais, deuses e homens: o imaginário das primeiras religiões*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1996.

MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne cote des esclaves*. Paris: Institut d'ethnologie, 1943.

MAXENCE, Jean-Luc. *Jung é a aurora da Maçonaria*. Tradução Idalina Lopes. – São Paulo: Madras, 2010.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes para a educação do futuro*. São Paulo: Pensamento, 2011.

NATOLI, Salvatore. *Filosofia e formação de caráter*. Edições Loyola, São Paulo, 2008.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

OJO-ADE, Femi. *Cultura Africana: do velho e do novo; os anos 90*. Tradução Ieda Machado Ribeiro dos Santos. Casa das Áfricas, 1998.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira*. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Nº 18: maio-out/2012, p. 28-47.

\_\_\_\_\_. *Epistemologia da Ancestralidade. Entrelugares: revista de sociopoética e abordagens afins*. V. 1 – nº março/agosto 2009.

OLIVEIRA, Irene Dias. *Tradição africana: espaço crítico e libertador*. In: SILVA, Marilena da; GOMES, Uene José (org.). *África: afrodescendência e educação*. Goiânia, Ed. da UCG, 2006.

- OLU. Daramola/JEJE, Adebayo. *Awon àṣà ati òrìṣà ilẹ̀ Yorùbá*. Ibadan, Nigéria, 1976.
- OMOREGBE, Joseph I. *A filosofia africana: ontem e hoje*. T. Renato Nogueira Jr. African Philosophy: Yesterday and Today in African Philosophy: an Anthology by Emmanuel Chukwudi Eze, Massachusetts/Oxford, Blacwell Publishers, 1998.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OSAMARO, C. Ibie. *The Complete Works of Òrúnmilá*. Athelia Henrietta Press. Publishing in the name of Òrúnmilá. 1194 Nostrand Avenue. Broonklin, New York, USA, 2005.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PATIAS, Jaime Carlos. *O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático*. Texto apresentado no II Seminário Comunicação na Sociedade do Espetáculo. São Paulo. s/d. jcpatias@hotmail.com.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAO, Vicente. *Ato jurídico*. Rio de Janeiro: Forense, 1999.
- RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, V. IV – outubro, 2011. T. Dirce Eleonora Nigro Solis e al.
- REIMER, Ivoni Richter. *Trabalhos acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. São Leopoldo: Oikos, 2012
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. Editora Unisinos. São Leopoldo, RS, 2002.
- RODOLPHO, Adriane Luísa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004. Disponível na Internet: <http://www3.est.edu.br/nepp> 5
- SALAMI, Siriku. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yorùbá da Nigéria (África do Oeste)*. São Paulo: s.n. 1999.
- SALAMI, Yunusa Kehinde. *Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso ioruba*. Tradução Fábio Baqueiro Figueiredo, Publicado na Revista Afro-Ásia, 35 (2007).
- SANTOS, Boaventura. *Cosmologia cultural dos Direitos Humanos*, Texto pdf. 1997.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte e o culto égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.
- SCHWARZ, Fernando. *A Tradição: e as vias do conhecimento ontem e de hoje*. Edição O.I.N.A.B. 1993.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

SOMÉ, Sobonfù. *O espírito de intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. Tradução Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2007.

STORK, Ricardo Yepes. *Fundamentos de antropologia: um ideal da excelência humana*. Tradução Patrícia Carol Dwyer. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2005.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *O sagrado off limits: A experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

TORRANO, Jaa. *Mito, Religião e Sociedade: O que é mito, em sentido originário*. Org. Zélia de A. Cardoso. São Paulo, SBEC, 1991.

VERGER, Pierre Fatunmbi. *Saída de Iaô*. Organização e tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2000.

WESSELING, H. L. *Dividir para dominar: a partilha da África (1880-1914)*. Tradução de Celina Brandt; supervisão técnica de José Murilo de Carvalho. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1998, 2ª edição, abril, 2008.