

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PATRICK DE OLIVEIRA SILVA

Divinação e medicina no Ifá:
Saberes e práticas tradicionais do povo Iorubá

GOIÂNIA
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estado de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

PATRICK DE OLIVEIRA SILVA

3. Título do trabalho

DIVINAÇÃO E MEDICINA NO IFÁ: SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS DO POVO IORUBÁ

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Patrick De Oliveira Silva, Discente**, em 07/10/2025, às 10:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luis Felipe Kojima Hirano, Professor do Magistério Superior**, em 08/10/2025, às 08:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5703822** e o código CRC **89792AEC**.

PATRICK DE OLIVEIRA SILVA

Divinação e medicina no Ifá:
Saberes e práticas tradicionais do povo Iorubá

Tese de doutorado, sob a orientação do Professor Doutor Luis Felipe Kojima Hirano, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de Pesquisa: Etnográfica dos conhecimentos e experimentações etnográficas.

Orientador: Prof. Dr. Luis Felipe Kojima Hirano

GOIÂNIA
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, PATRICK DE OLIVEIRA
DIVINAÇÃO E MEDICINA NO IFÁ [manuscrito] : SABERES E
PRÁTICAS TRADICIONAIS DO POVO IORUBÁ / PATRICK DE
OLIVEIRA Silva. - 2025.
DCLIV, 654 f.: il.

Orientador: Prof. Luis Felipe Kojima Hirano.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Goiânia, 2025.

Bibliografia.
Inclui fotografias.

1. Ifá . 2. divinação . 3. medicina. 4. saberes. 5. práticas. I. Hirano,
Luis Felipe Kojima, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 006/25-D da sessão de Defesa de Tese de PATRICK DE OLIVEIRA SILVA, que lhe confere o título de Doutor em Antropologia Social, na área de concentração Antropologia Social.

Aos quatro dias do mês de setembro de 2025, às 14:00 horas, em sessão híbrida realizada via webconferência, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de PATRICK DE OLIVEIRA SILVA, intitulada "DIVINAÇÃO E MEDICINA NO IFÁ: SABERES E PRÁTICAS TRADICIONAIS DO POVO IORUBÁ". A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: Luis Felipe Kojima Hirano (PPGAS/UFG – presidente e orientador); Joana Aparecida Fernandes Silva (membro interno – PPGAS/UFG); José Jorge de Carvalho (membro externo – UnB); Luz Gonçalves Brito (membro externo – NEV/USP); e André Feitosa de Sousa (membro externo – UFC). O candidato apresentou seu trabalho, foi arguido pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído ao doutorando o seguinte resultado: aprovado com louvor, distinção e recomendação para publicação pelos seus membros. Reabertos os trabalhos, o presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ele e os/as demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Luis Felipe Kojima Hirano, Professor do Magistério Superior**, em 06/10/2025, às 18:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camilo Albuquerque De Braz, Coordenador de Pós-Graduação**, em 09/10/2025, às 14:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana Aparecida Fernandes Silva, Usuário Externo**, em 15/10/2025, às 10:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5701761** e o código CRC **93B08326**.

Referência: Processo nº 23070.038776/2025-31

SEI nº 5701761

Dedicatória

A Orunmilá Bábá Ifá, o Òrìsà da sabedoria e do conhecimento. A minha mãe, Vera Lúcia Celestino de Oliveira, que me possibilitou amar os livros, gostar de ler e escrever. E a Luis Felipe Kojima Hirano, que topou essa calorosa jornada de produzir Ifá na Universidade Moderna.

Muito Obrigado

Quero agradecer aos meus iniciados no Culto Tradicional de Ifá e Òrìsà, por me possibilitarem experimentar com eles, todos os dias, a grandeza de Orunmila Bábá Ifá.

RESUMO

Divinação e Medicina no Ifá – saberes e práticas tradicionais do povo Iorubá

Esta tese parte de uma experimentação sobre como experimento o Ifá com os outros na articulação entre práticas e saberes. Para tanto, ela revisita alguns pressupostos fundamentais do Ifá tal como ele é praticado pelo povo Iorubá da Nigéria e pelos praticantes da diáspora brasileira. Os pressupostos são o que fundamenta os saberes e as práticas ditas tradicionais. Não são tradicionais porque sejam intactas, são tradicionais porque são oriundas de uma Tradição – a do povo Iorubá e de seus descendentes espirituais no Brasil e nas Américas. Investiga-se pontualmente os saberes e as práticas relacionadas à divinação e à medicina com Ifá. Na primeira parte da tese, apresentam-se as bases conceituais acerca do que é o Ifá – como diríamos, sua “sabença” –, para depois, na segunda parte, articular sabença (saberes) e práticas a partir das narrativas (*itan/ èsè*) de Ifá. Por fim, a tese empenha-se em situar os saberes e as práticas do Ifá inserido no mundo de hoje. Esta tese propõe uma reflexão sobre a atualidade dos saberes e das práticas de Ifá no mundo, tendo em vista sua inserção em contextos diferentes, tais como o Brasil do século XXI.

Palavras-chaves: Ifá, divinação, medicina, saberes, práticas, histórias, narrativas

ÀKÓPÒ

Afósé àti Oogun ní Ifá – ìmò ìbílẹ̀ àti ìṣe àwọn Yorùbá

Àwọn ìkòkò yìí dà lórí ìṣe ìdánílójú, nípa bí mo ṣe n lérò Ifá pèlú àwọn mǐràn ní àtúnṣe àárín àwọn ìṣedíwó àti ìmò. Nítorí náà, ó tún wo àwọn ìpílẹ̀ àwọn ohun tí wón gbà yé Ifá bí a ti n ṣe ni ilẹ̀ Yorùbá ní Nàìjíríà àti àwọn àṣà ìṣẹ̀da ilẹ̀ Brazil. Àwọn ìpílẹ̀ wònyí ni ohun tí ó dá lórí ìmò àti àwọn ìṣedíwó tí wón pè ní àṣà ìṣe. Wón kì í ṣe àṣà ìṣe nítorí tí wón jẹ̀ mimò, wón jẹ̀ àṣà ìṣe nítorí tí wón ti Ìbílẹ̀ kan wá, tí àwọn èyàn Yorùbá àti àwọn iran wón ní èmí ní Brazil àti Amérikà. Ó n ṣàwárí àwọn ìmò àti àwọn ìṣedíwó tí ó ní ṣe pèlú ifàjẹ̀ àti oògùn pèlú Ifá. Ní apá àkókó ti ìkòkò náà, àwọn ìpílẹ̀ èrò nípa ohun tí Ifá jẹ̀ ni a ṣe àtúbò; ní apá kejì, a fi èrò (ìmò) àti àwọn ìṣedíwó papò láti itan (itan/ èsè) Ifá. Nígbà tí ó yá, ìkòkò náà n fójú inú wo ibi tí ìmò àti àwọn ìṣedíwó Ifá wà ní ayé òde òní. Ìkòkò yìí n mú èrò kan wá nípa pípè rẹ̀ nínú àwọn ìmò àti àwọn ìṣedíwó Ifá ní ayé, nítorí bí wón ṣe n ṣe nínú àwọn àkókò oríṣíríṣi bíi Brazil ní ọ̀rúndún kejìdínlógún.

Àwọn ọ̀rọ̀-ìkòkò: Ifá, ifàjẹ̀, oògùn, ìmò, ìṣedíwó, itan, itan-àlàyé

RÉSUMÉ

Divination et Médecine dans Ifá – savoirs et pratiques traditionnels du peuple yoruba

Cette thèse part d'une expérimentation, sur la manière dont j'expérimente l'Ifá avec les autres dans l'articulation entre pratiques et savoirs. Pour ce faire, elle revisite certains postulats fondamentaux de l'Ifá tel qu'il est pratiqué par le peuple yoruba du Nigéria et par les pratiquants de la diaspora brésilienne. Les postulats sont ce qui fonde les savoirs et les pratiques dites traditionnelles. Ils ne sont pas traditionnels parce qu'ils sont intacts, ils sont traditionnels parce qu'ils proviennent d'une Tradition, celle du peuple yoruba et de ses descendants spirituels au Brésil et en Amérique. Elle examine ponctuellement les savoirs et les pratiques liés à la divination et à la médecine avec Ifá. Dans la première partie de la thèse, on présente les bases conceptuelles concernant ce qu'est l'Ifá, disons son savoir, puis dans la deuxième partie, on articule savoir (savoirs) et pratiques à partir des récits (itan/ èsè) de Ifá. Enfin, la thèse s'efforce de situer les savoirs et les pratiques de l'Ifá dans le monde d'aujourd'hui. Cette thèse propose une réflexion sur l'actualité des savoirs et des pratiques de l'Ifá dans le monde, en tenant compte de son insertion dans des contextes différents tels que le Brésil du XXI^e siècle.

Mots-clés: Ifá, divination, médecine, savoirs, pratiques, récits, narrations

ABSTRACT

Divination and Medicine in Ifá – traditional knowledge and practices of the Yoruba people

This thesis starts from an experimentation on how I experience Ifá with others in the articulation between practices and knowledge. To do this, it revisits some fundamental assumptions of Ifá as it is practiced by the Yoruba people of Nigeria and by practitioners of the Brazilian diaspora. The assumptions are what underpin the so-called traditional knowledge and practices. They are not traditional because they are intact; they are traditional because they come from a Tradition, that of the Yoruba people and their spiritual descendants in Brazil and the Americas. It examines in detail the knowledge and practices related to divination and medicine with Ifá. In the first part of the thesis, the conceptual bases of what Ifá is are presented, we would say its wisdom, and then in the second part, wisdom (knowledge) and practices are articulated based on the narratives (itan/ èsè) of Ifá. Finally, the thesis strives to situate the knowledge and practices of Ifá in the world today. This thesis proposes a reflection on the relevance of the knowledge and practices of Ifá in the world, considering its insertion in different contexts such as 21st century Brazil.

Keywords: Ifá, divination, medicine, knowledge, practices, stories, narratives

*Ifá é um fazimento
É como fazer a renda, o sapato, a roupa e a comida.
Tudo que se faz com as mãos,
o plantar, o colher, o fazer,
assim é também Ifá.
Ifá você vai fazendo,
então tal como uma palmeira,
ele se torna feito em você.
Ele dá frutos e continua crescendo e dá mais frutos.
Ifá mesmo é aquilo que vai fazendo.
Fazimento.*

Oluwo Adèlóná Isólá

*94 «Mas um velho, d'aspeito venerando,
Que ficava nas praias, entre a gente,
Postos em nós os olhos, meneando
Três vezes a cabeça, descontente,
A voz pesada um pouco alevantando,
Que nós no mar ouvimos claramente,
Cum saber só d'experiências feito,
Tais palavras tirou do experto peito:
95 – «Ó glória de mandar, ó vã cobiça
Desta vaidade a quem chamamos Fama!
Ó fraudulento gosto, que se atiça
Cũa aura popular, que honra se chama!
Que castigo tamanho e que justiça
Fazes no peito vão que muito te ama!
Que mortes, que perigos, que tormentas,
Que crueldades neles experimentas!»*

Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto IV, 94-95

As questões que separam natureza e cultura precisam ser questionadas se quisermos ir adiante. O mundo dos humanos e o mundo dos animais não estão separados ou divididos. Estamos falando do nosso mundo ou melhor de um mundo composto de muitos mundos, mas que se conectam uns com outros. Ao abordar pastores e ovelhas pretendo demolir a distinção entre natureza e cultura, humano e animal, sujeito e objeto.

Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*

SUMÁRIO

PREÂMBULO.....	17
INTRODUÇÃO.....	31
PARTE 1 – IFÁLOGIA FUNDAMENTAL: OS SABERES DO IFÁ NA DIVINAÇÃO E NA MEDICINA	
1. Do Céu e da Terra – a natureza do Ifá.....	48
1.1. Olódúmáre: o Sistema-Mundo para os Iorubá.....	53
1.2. Ifá, o Testemunho da Criação.....	69
1.3. Igbádú: a cabaça da existência.....	110
1.4. Orunmila: o Òrìsà que divina Ifá e melhor amigo de Èsù.....	124
2. Arte da Divinação.....	139
2.1. A arte divinatória do Ifá.....	142
2.2. O estado lai-lai: memória e <i>mundus imaginalis</i> na divinação com Ifá.....	153
2.3. Estórias de divinação: nossos pais e mães nos contaram.....	168
2.4. Etnografia da divinação: relato de experiência de uma consulta oracular.....	189
3. Medicina Tradicional Iorubá (MTI).....	205
3.1. Magia, feitiçaria/ bruxaria e medicina no mundo de Ifá	211
3.2. Práticas mágicas também são práticas médicas.....	230
3.3. Energias Ire e Ibi: a diagnose no Ifá.....	262
3.4. Bábáláwó/ Iyáláwó: condutores de energia e médicos tradicionais.....	282
PARTE 2 – IFÁLOGIA APLICADA: AS PRÁTICAS DO IFÁ DO ODU E DO ITAN	
4. Ifálogia Aplicada.....	307
4.1. Odulogia e Itanlogia aplicada – mitos ou narrativas no Ifá?.....	313
4.2. Itandologia – o método de compreensão do Ifá.....	338
4.2.1. Itancrítica – criticidade e atualidade do itan.....	346
4.2.2. Itananálise – análise e interpretação do itan.....	357
5. Ògbè Meji: o criador de todos os seres.....	365
6. Òyèkú Meji: o espírito da mãe da morte e a finalização dos ciclos.....	422
7. Ìwòri Meji: a cabeça fala do interior da terra.....	475
8. Òdi Meji: ninguém constrói nada sozinho.....	527

PARTE 3 – UM Oponifá PARA O MUNDO

9. Um Oponifá para o mundo de hoje.....	597
9.1. Dafá Ifá: luminosidade e clareza em um mundo caótico.....	610
9.3. Dide Ifá: erguer Ifá no Antropoceno.....	616
9.4. Estudos do Ifá (Ifá Studies): por uma sabença <i>ifalógica</i> da natureza e culturas.....	625
CONCLUSÃO.....	633
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	634

Ao ler esta tese, estará ultrapassando os limites da ciência...

Boa leitura!!!

PREÂMBULO

Antropologia de um viver

Este trabalho se propõe aos movimentos. Movimento, no sentido bergsoniano, quer dizer: o presente, sendo ele mesmo o ato de percorrer. Segundo Deleuze (1983), referindo-se à noção de movimento em Bergson, “o movimento é indivisível, ou não se divide sem mudar de natureza a cada divisão” (Deleuze, 1983: 6). O que propomos nessa escrita é a captura da cena movente do Ifá, uma “sabença” (ciência/ sabedoria) antiga ainda viva na terra iorubá da atual Nigéria e nos países da diáspora, como Cuba, Brasil, Haiti e Trindad y Tobago, entre outras localidades. Abordar o Ifá como movimento localiza-nos, antes de tudo, no tempo presente, bem como nos situa diante dos seus saberes e práticas antigos. O Ifá possui saberes e práticas moventes que se atualizam de tempo em tempo. Sua atualização não requer um esforço mecânico, acadêmico ou mesmo estrutural. Porque o Ifá é uma prática, seu movimento de atualização sempre se dá no seu presente. Isso quer dizer que os praticantes de Ifá, eles mesmos denominados Ifá’s, encarregam-se de manter Ifá no mundo. A presente tese propõe debruçar sobre a atualidade de Ifá no mundo, sem perder de vista sua herança ancestral e tradicional. O interesse deste trabalho é, pois, ao mesmo tempo, expandir, a partir de uma movência sem rupturas que mantém ligado o antigo e o novo, o temporal e o atemporal, o passado e o presente – indivisivelmente.

No momento que faço pesquisa com/ sobre Ifá situo o meu próprio caminhar, minhas andanças como um Bâbáláwo de Ifá. Neste sentido, espero contribuir com o material da tese como um modo, implicando-me, sem me eximir e/ ou me retirar do lugar aqui comum de pesquisador e pesquisado. O pesquisador e a própria pesquisa aqui se equiparam ao psicanalista e ao analisando. No dizer de Lacan, através do conceito de *SSS* (Sujeito Suposto Saber), ambos (psicanalista e analisando) supõem no outro um saber para bordejar com palavras o real que os move¹. Nesse sentido, a partir do entendimento psicanalítico, é necessário que o pesquisador se posicione como um analisando diante do sujeito da pesquisa e/ ou objeto da pesquisa. É o sujeito da pesquisa (ou seu próprio objeto) que ocupa o lugar de suposto-saber em relação ao pesquisador. É assim que resolvo o dilema entre o antropólogo e o Bâbáláwo, ou entre a Antropologia e o Ifá – eles capturam-se, observam-se, permitem-se tecer linhas, tessituras, emaranhados que envolvem ambos nesta tese que, antes de tudo, é uma produção feita com os pés no chão. Teço uma espécie de antropologia andarilha, que se ausenta do distanciamento para implicar-se na produção de andarilhagens. A Antropologia e o Ifá aqui se envolvem em movências, fluem de modo que tanto um quanto o outro, em algum momento, são

¹ “Pode parecer que os levou para longe do campo da nossa experiência e, no entanto, [...] o sujeito suposto saber na análise, é o analista” (Lacan 1963-1964, 1985: 231).

analisandos e analistas. Para Lacan, o “suposto-saber” é insustentável, o psicanalista francês vai dizer que temos que aprender a prescindir dele em todos os momentos (Lacan 1961/ 2003). Dizer que ele prescinde do “saber suposto” é romper com qualquer saber totalitário, ou seja, estamos o tempo todo aprendendo em relação, na relação.

As coisas, as situações, a vida por inteiro, movem-se em relações. Por quase dez anos (1994-2002), estive dedicado à vida religiosa Católica. Venho de uma família que pratica a religião Católica Apostólica Romana. Ainda adolescente, manifestei o desejo de ser padre – o que, a priori, soou normal para os meus familiares. Não era do meu interesse ser padre de paróquia, ou seja, diocesano. Estava interessado em me tornar padre de vida conventual, meu interesse era viver em comunidade com outros religiosos. Aos treze anos, comecei a ler Thomas Merton². Merton foi um monge trapista norte-americano muito importante para a espiritualidade cristã católica do pós-guerra. Acessei os livros de Thomas Merton na biblioteca da paróquia que eu frequentava. Mergulhei profundamente nas leituras dos livros desse autor e devo a essas leituras o forte desejo que nasceu em mim de me tornar monge beneditino cisterciense. Os livros de Thomas Merton versam sobre a espiritualidade no cotidiano. O monge trapista tornou-se também conhecido pelo seu diálogo com o misticismo e as tradições orientais. *A Montanha dos Sete Patamares*³ e *Águas de Siloé*⁴, ambos, obras autobiográficas, narram sua experiência como monge trapista na Abadia de Gethsemani, no Kentucky (EUA). Tais livros foram de grande relevância para a decisão que tomei, de tornar-me monge aos 16 anos de idade. Tinha quinze anos, quando escrevi uma carta a um mosteiro beneditino cisterciense no sul de Minas Gerais, pedindo minha entrada no postulante⁵. Claraval, no sudoeste de Minas Gerais, é uma cidade pacata, construída na década de 1940 por monges italianos, em torno de um mosteiro beneditino cisterciense. É verdade que a cidade já existia como um vilarejo e, no entanto, a construção do mosteiro impulsionou seu crescimento e emancipação.

Fui acolhido aos dezesseis anos no mosteiro, para fazer o postulante. Não tinha concluído ainda o segundo grau, e a conclusão foi necessária para que eu iniciasse meus estudos de Filosofia. Fiz o noviciado e me ordenei monge aos 17 anos, prestes a completar 18, no final do mesmo ano. Embora eu tenha nascido em uma família negra, militante de esquerda e bem participativa nas questões políticas, minha educação foi profundamente católica, sobretudo por estar inserido na

² Thomas Merton (1915-1968) foi um escritor católico do século XX. Monge Trapista da Abadia de Gethsemani, no Kentucky (EUA), ele foi poeta, ativista social e estudioso de religiões comparadas. Escreveu mais de 70 livros, a maioria dos quais sobre a espiritualidade. Entre as principais características de Thomas Merton, pode-se citar sua defesa do pacifismo e do ecumenismo.

³ *A Montanha dos Setes Patamares* (*The Seven Storey Mountain*, no original) foi publicado no Brasil pela Editora Itatiaia Limitada, de Belo Horizonte (MG), em 1948.

⁴ *Águas de Siloé* (*The Waters of Siloe*, no original) foi publicado no Brasil pela Editora Itatiaia Limitada, de Belo Horizonte (MG), em 1957.

⁵ Primeira etapa de um candidato à vida religiosa conventual.

proposta libertadora das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁶. Minha formação cristã e política também se deu na Pastoral da Juventude (PJ)⁷ e no Centro de Estudos Bíblicos (Cebi)⁸. Quando fui para o mosteiro, distanciei-me demais dessa formação de base e me inseri em um catolicismo monástico e mais tradicional.

As pautas relacionadas à etno-racialidade estiveram largamente presentes em minha adolescência, quando estive inserido nos grupos de jovens da Pastoral da Juventude e de agentes da Pastoral do Negro (APNs)⁹. Contudo, durante meus anos de vida religiosa monástica, elas ficaram profundamente silenciadas, já que eu levava uma vida enclausurada. Vez ou outra, saíamos do mosteiro e, na maior parte do tempo, a vida era de reclusão. A vida monástica consistia na prática das orações canônicas cinco vezes ao dia, leitura divina (*lectio divina*¹⁰) e trabalho. Na perspectiva beneditina cisterciense, a vida monástica é uma combinação de oração e trabalho (do latim *ora et labora*¹¹, “ora e trabalha”). Após o noviciado, iniciei os estudos filosóficos. Foi neste momento que comecei a deixar o mosteiro para ir até a Faculdade de Filosofia e Teologia Santo Agostinho, em Franca, São Paulo, localizada a uns 45 minutos de carro de Claraval (MG). Os monges estudantes saíam logo cedo do mosteiro e voltavam por volta do meio-dia. Quando fui cursar Filosofia com os padres agostinianos, um mundo de possibilidades abriu-se para mim. Ler os filósofos possibilitou-me enxergar o mundo com outros olhos.

Em 2000, senti a necessidade de sair do mosteiro para decidir melhor sobre minha permanência na vida monástica. Fui liberado para ficar um ano fora e passei o período inteiro viajando. Em uma das minhas viagens, durante esse ano exclaustro (fora do claustro), chegou às

⁶ As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são comunidades inclusivas surgidas entre os praticantes da ala progressista da Igreja Católica Romana. Incentivadas pela Teologia da Libertação, essas comunidades espalharam-se pelo Brasil e pela América Latina nos anos 1970 e 1980. Devido à sua mística libertadora, elas nunca foram incorporadas aos documentos estruturantes da Igreja Católica. As CEBs utilizam o método ver-julgar-agir como ferramenta que possibilita que a compreensão da Bíblia seja acessada por pessoas inseridas nos meios populares. O método ver-julgar-agir, de forte conotação política, rima fé (espiritualidade) e ação (política).

⁷ Pastoral da Juventude – setor de juventude da Igreja Católica Apostólica Romana de formação e militância.

⁸ O Centro Ecumênico de Estudos Bíblico (CEBI) é uma organização ecumênica ligada à Igreja Católica Romana, em parceria com outras denominações religiosas cristãs. O CEBI pratica o método de ler a interpretar a Bíblia a partir da realidade de hoje e em defesa da vida.

⁹ A Pastoral do Negro, também conhecida como Agentes de Pastoral Negros (APNs), surgiu em 1983. É uma instituição ligada ao Movimento Negro Brasileiro e à Igreja Católica. A Pastoral do Negro possui tradição macroecumênica e inter-religiosa.

¹⁰ *Lectio divina* (*leitura divina*), também conhecida como *leitura orante*, é uma prática e um método de oração, reflexão e contemplação praticado na Tradição Católica desde os tempos antigos. Entre os monges beneditinos de diversos ramos e os cartuxos, essa prática é muito comum. A *Lectio divina* reúne quatro elementos: leitura, oração, meditação e contemplação.

¹¹ *Ora et labora* (*ora e trabalha*) é o lema da Ordem de São Bento (Benedictinos). A Ordem de São Bento foi criada por Bento de Nôrcia, um italiano nascido na cidade de Nôrcia (Itália), no ano de 480 d. C., que faleceu em 547 d. C., na Abadia do Monte Cassino (Itália). São Bento é considerado o “Patrono da Europa” pela Tradição Católica Romana, por sua contribuição para a evangelização da Europa. Ele cunhou o lema da Ordem beneditina, presente na sua Regra Monástica: *Ora et labora, Deus adest sine mora* – Reza e trabalha, Deus se apresenta sem demora.

minhas mãos o livro denominado *Na estrada do Evangelho* (1993)¹², do monge beneditino e teólogo Marcelo Barros. Marcelo Barros era o prior (superior/ dirigente) do Mosteiro Beneditino¹³, localizado em área popular na Vila Boa de Goiás (Cidade de Goiás), antiga capital do estado de Goiás. Então, fui conhecer o Mosteiro Beneditino de Goiás Velho, que possibilitava que os monges vivessem inseridos em meio ao povo, com a missão de dialogar com todas as religiões e culturas do mundo.

No Mosteiro de Goiás, entrei em contato profundo com as religiões afro-brasileiras e outras, como o budismo, o hinduísmo, o islamismo e o judaísmo. Conheci o Candomblé e sua riqueza feita de símbolos, signos e conhecimentos antigos. Compreendi que havia um outro senso de existência de mundo, que não passava pelo crivo da racionalidade e do cientificismo ocidental. A primeira coisa que compreendi, quando vi pela primeira vez um ritual do Candomblé, foi a necessidade de uma iniciação sonora para entender o rito. As palavras encantam as coisas na Tradição do Òrìsà – uma tradição feita de palavras encantadas. Tradições do encantamento necessitam um outro tipo de inscrição para serem compreendidas. Havia também a própria instância do corpo como território primordial da experiência. E como tão bem situou Martins (2021), o corpo insere-se nos modos negros de existir num tempo espiralar, há inscrições nesse corpo, há poéticas *corpo-tela*. Tradições africanas e afro-brasileiras falam sobre um tempo espiralar que se curva para frente e para trás, ao redor e para cima, em movimentos diversos, retendo o passado como presente, enquanto ele mesmo molda o futuro (Martins, 2021). Se o conhecimento na Tradição do Òrìsà é transmitido, ele só pode advir no corpo e do corpo. O corpo é como um pergaminho, no qual inscrições são realizadas e através do qual as forças que se acreditam presentes são despertadas.

Conhecer o Candomblé significou, para mim, em primeiro lugar, a revisão da minha própria história e, possivelmente, permitiu-me, desde então, repaginá-la. Comecei a olhar para meus antepassados e descobri o quanto meu jeito de ser e de existir está relacionado com sua própria continuidade. Somos a continuidade dos nossos antepassados. Para a Tradição do Òrìsà, estamos sempre indo e vindo. Nós mesmos somos os nossos antepassados que retornaram. Em nós está presente a força dos ancestrais. Descobri que os meus antepassados têm vivido essas práticas ancestrais por gerações. A crença no Òrìsà, para além da noção de crença judaico-cristã, perpassa os ditames da continuidade, pois o Òrìsà, embora sincretizado como santo na diáspora, é o ancestral com status divino para o povo Iorubá e para os praticantes de Candomblé, Santeria, Shangô e outras práticas presentes nas diásporas nas Américas. O Òrìsà só pode ser divino porque também foi humano. A noção de crença na Tradição dos Òrìsàs não começa na ideia de fé, como para os cristãos.

¹² *Na estrada do Evangelho – uma leitura comunitária e latino-americana da Regra de São Bento* (1993), do monge beneditino Marcelo Barros, foi lançado pela Editora Vozes. O livro teve uma segunda edição em 1996, e foi traduzido para o italiano.

¹³ Mosteiro da Anunciação do Senhor, em Vila Boa de Goiás (Goiás Velho), antiga capital do Estado de Goiás. O mosteiro foi extinto em 2010.

Os Òrìsàs podem ser santos, porque residem no espaço do sagrado – aquele sagrado que é nomeado pela comunidade, porque a crença é no ancestral que antes foi alguém ilustre, herói, inteligente, benevolente etc. para toda a comunidade. Assim, a noção de sagrado implica nesse reconhecimento antecipado pela comunidade. No cerne dessas tradições, é o conceito de ancestralidade que perpassa todas as relações. É a ancestralidade que anima a relação da pessoa com o sagrado, o Òrìsà.

A palavra oral cantada ou pronunciada desperta o corpo e a memória para o Òrìsà. O conhecimento impregna-se no corpo que pode devir Òrìsà para toda a comunidade. Desde o primeiro instante, isso me encantou na Tradição do Òrìsà. Os iniciados são montados (cavalos¹⁴) pelo Òrìsà, que baila em seus corpos, com suas roupagens e insígnias. A pessoa torna-se montaria, não porque se perdeu de si – é o corpo que é emprestado para o devir Òrìsà. O Òrìsà não vem de longe, ele desabrocha de dentro da pessoa e comparece para toda a comunidade (Silva, 2021). É por *vir de dentro* que podemos falar de ancestralidade, uma vez que somos a própria continuidade dos nossos antepassados. Há uma linha que nos liga e que nos mantém conectados com uma suposta origem. Na origem de tudo está o Òrìsà, princípio ancestral tanto cósmico quanto humano, divino que se fez humano e divinizou. A palavra, na Tradição do Òrìsà, diviniza as próprias coisas. A oralidade encarrega-se de manter viva e autêntica a *cosmopercepção* (Oyéwùmí)¹⁵. O relato mítico, oral, é a própria história contada pelos antigos, que passa de geração em geração, dinamizando não só o sentido de existência, mas também o próprio sentido da *orixalidade*¹⁶. A orixalidade é a maneira das pessoas preservarem o Òrìsà e manterem sua continuidade. A orixalidade constitui uma prática – a prática do Òrìsà.

Ainda sobre a orixalidade, podemos dizer que é também a nossa prática cotidiana *com o Òrìsà*. Essa prática consiste em vivenciar o Òrìsà nos eventos corriqueiros do dia a dia. Trata-se de inserir o Òrìsà em nossas práticas de vida comum. A orixalidade tem sido uma tentativa de retirar as pessoas

¹⁴ O termo tradicional é Èleegún ou, como abordei na minha dissertação de mestrado, “estado de Èleegún”, referindo-se ao transe de possessão com o Òrìsà. Ver Silva (2021), para entender melhor o conceito “estado de Èleegún” e/ ou como se dá a possessão do Òrìsà no Candomblé de Rito Ketu.

¹⁵ Nesta tese, utilizamos o conceito de “cosmopercepção”, em vez de “cosmovisão”. Foi a socióloga iorubana Oyèrónké Oyéwùmí quem cunhou esse termo. Cosmopercepção, como tão bem situou Oyèrónké, traduz melhor a investidura do nosso trabalho, pois compartilha a noção de mundo e de vida do povo Iorubá. Para Oyèrónké (2021: 29), “O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, ‘cosmovisão’ só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e ‘cosmopercepção’ será usada ao descrever os povos iorubá ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos”. O termo em inglês é *world sense*, que o filósofo Wanderson Flor do Nascimento, professor da UnB e introdutor da obra de Oyèrónké Oyéwùmí no Brasil traduziu como cosmopercepção.

¹⁶ Orixalidade e/ ou *òrìsàlidade* é um termo que tem sido muito usado no Brasil, porém, não pude encontrar uma explicação de seu sentido como conceito. Nesta tese, retomo essa palavra, concedendo a ela o seguinte sentido, com base em minha experiência: orixalidade é a condição-orixá, eu diria, é a práxis espiritual-política com o Òrìsà. É como o Òrìsà move nossa vida e nosso sentido de pertença na vida. A orixalidade encarrega-se de nortear as práticas em torno do Òrìsà, sejam elas religiosas (espirituais) e/ ou políticas. O próprio sentido da orixalidade está impregnado dessa ação – movimento daquilo que se pratica em torno do Òrìsà e em nome do Òrìsà.

de uma relação ancestral com o Òrìsà, por demais abstrata, e o trazer para o cotidiano. Dessa forma, esta tese descreve um pouco dos saberes e da prática com o Ifá e o Òrìsà, a partir da minha experiência-vivência em várias comunidades-terreiros espalhados pelo Brasil. Entender a orixalidade é uma forma salutar de encarnar Òrìsà na vida. Muitas pessoas têm me procurado com o intuito de entender o Òrìsà. Eu diria que a orixalidade é o método, o caminho para esse entendimento acerca do Òrìsà. Método que também consiste sobretudo em trazer o Òrìsà para uma materialidade da vida, retirando-lhe de qualquer abstração.

O mundo do espírito e/ ou mundo dos Òrìsàs não está aprisionado no mental, embora se ocupe do espiritual. Para além de uma realidade espiritual, o Òrìsà está presente na vida, ele dança, come, fala, faz-se presença no entrecorpo, diria, no entremeio do corpo físico e da alma (espírito). Nesse entremeio, que não é nem o corpo físico, nem o corpo do espírito, acontece o que podemos chamar da vida do Òrìsà em nós. Todas as pessoas têm Òrìsà, independentemente de onde elas tenham nascido. Isso porque o Òrìsà é, antes de qualquer coisa, a razão mesma de qualquer ser humano. Isso posto, quero dizer que a condição de existência de cada pessoa é o Òrìsà. Na perspectiva do Ifá, ouve um tempo que os Òrìsàs andavam na Terra e os primeiros *eniyan* (humanos) descendem deles. Nesse período, os animais, as árvores, as plantas, as pedras, os rios etc. transitavam pelo mundo da mesma forma que os humanos, eles falavam, comiam e participavam da vida comum.

Foi essa riqueza de informações que encontrei no Candomblé, no começo dos anos 2000. Num primeiro instante, mergulhei no universo dos Candomblés em Goiânia, Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador. Essa experiência de conviver e topar com as pessoas foi rica e salutar. Não havia me iniciado ainda, mas ter mergulhado nesse universo dos Candomblés, ver e ser visto, tornou possível não somente uma observação participante, mas além disso, uma experiência que, pouco a pouco, ia modificando meu corpo, meu olhar, minha percepção, minhas sensações e minha noção de mundo.

Deixei o Mosteiro em 2002. A formação no Mosteiro foi muito importante para mim, como experiência que consistiu, para mim, na elaboração de um outro lugar no mundo. Havia oito anos, eu estava imerso na vida religiosa monástica e não sabia fazer qualquer outra coisa. Meses antes de deixar o mosteiro, procurei uma Iyalorixá¹⁷ (mãe de santo) famosa da Bahia, especificamente de Salvador, e pedi a ela que consultasse os búzios para mim. Consultar os búzios é ouvir a sonoridade, o som, a voz das conchas. Os búzios do mar são uma espécie de tecnologia de comunicação, através da qual sacerdotes de Òrìsà (Òlòrìsàs¹⁸, Babalorixá¹⁹ e Iyalorixá, pai de santo e mãe de santo; em tradução literal, pai guardião da cabeça e mãe guardiã da cabeça, que iniciam pessoas em Òrìsà)

¹⁷ Leia-se Iyalorixá

¹⁸ Pessoa que possui òrìsà, que representa seu próprio òrìsà através da iniciação.

¹⁹ Leia-se Bábálorixá

escutam a voz dos Òrìsàs. As conchinhas do mar servem de boca para anunciar a palavra do Òrìsà. A reputada mãe de santo (Iyálorisá) disse: “menino precisa fazer caminho do santo, o tempo do menino no mosteiro findou”. Era a resposta para uma certa angústia que eu sentia. Tinha experimentado tanto o universo do Candomblé, que ele me impregnou. Não demorei em colocar em prática a voz dos búzios. Havia o dizer do oráculo do Òrìsà e havia minha intuição, confirmando tudo aquilo que ouvi. Deixei a vida religiosa, seguro do caminho que eu precisava fazer. E assim foi feito, saí e fui viver a vida que, de certa forma, precisava viver. Em Goiânia, mergulhei ainda mais no mundo dos candomblés, até que encontrei Ifá.

Conheci Ifá em 2002. Tinha acabado de deixar quase oito anos de vida religiosa monástica cristã. Entre os anos 2000 e 2002, ainda monge, transitei muito pelo mundo dos candomblés e já havia me identificado profundamente com esse universo, que me revelava profunda familiaridade. Conhecer Ifá não foi um acontecimento qualquer, eu estava precisando de alguém que consultasse novamente o oráculo do erindilogun (jogo de búzios, como é conhecido no Brasil) para mim. Foi nessa ocasião que conheci o Bábáláwó Ifáseún Olúsólá Ogúnsí Awolólá e sua esposa Iyáláwo Ifátúnmísè Adètútú Osúnseíyí Olúsólá Ogúnsí Awolólá. O Bábáláwó Ifáseún é o pioneiro do Ifá, em Goiás. Foi ele quem trouxe Ifá para Goiânia e o divulgou em escolas, universidades, congressos, associações e comunidades de matriz africana.

O dia em que fui consultar o oráculo (jogo de búzios) com o Bábáláwó Ifáseún foi muito produtivo em minha vida. Estava procurando uma forma de me conhecer melhor e saber o que faria depois de deixar a clausura de anos no mosteiro. Era o ano de 2002 e eu, particularmente, estava muito perdido. Acabei não voltando para a casa dos meus pais, no interior de Minas Gerais. Fiquei em Goiânia, onde não conhecia praticamente ninguém. Foi no oráculo do Ifá, através dos búzios, que eu ouvi o que deveria fazer da minha vida. Escutar os búzios, segundo as tradições africanas Nagô e Iorubá, é ouvir o Ifá²⁰, cuja capacidade de instruir é salutar para qualquer pessoa.

Havia deixado a vida cristã e estava a fim de experimentar uma outra perspectiva de crença que não passasse tanto pela racionalidade, mas sim pela sensação, percepção, intuição e/ ou um conhecimento outro que não se candidatasse como branco ocidental. Os búzios, também chamados kauris, são uma forma de oráculo elaborado. Acredita-se que sua antiguidade seja maior do que os outros dois oráculos de Ifá, o Opele e o Ikin, usados somente pelos Bábáláwós. Bastide, em “O Candomblé da Bahia” (1961), fala sobre esses oráculos.

[...] é privilégio dos babalaôs unicamente e estes, para utilizá-lo, têm de se submeter a uma iniciação e aprendizagem especiais. Este colar ou opele é composto de quatro metades de nozes de cola presas a uma cadeiazinha de ferro que se joga sobre a mesa, de modo a cair formando um U, cuja abertura fica colocada diante do adivinho (segundo o método iorubá que, neste ponto, distingue-se do método

²⁰ Ifá é conhecido como Ibikeji Olódúmáre, ou seja, o segundo depois de Olódúmáre. Ele também assume a função de ser porta-voz de Olódúmáre e dos Òrìsàs.

daomeano); as duas extremidades do U são de sexo diferente, e neste sistema yoruba, a extremidade masculina está à direita do babalaô, a extremidade feminina à sua esquerda. A diferença de sexo está indicada simbolicamente por um pequeno nó para o sexo masculino, por uma pequena franja de quatro a cinco pedacinhos de linha para o sexo feminino. As metades de noz, ao cair, apresentam ou os lados convexos, ou os lados côncavos, obtendo-se então 16 palavras ou Odu. Antigamente existiam na Bahia, e talvez ainda existam hoje, pequenas pranchas de madeira ou oponifá, sobre as quais eram inscritos os Odu, de acordo com o que mostrava o opele: duas linhas para cada metade de noz caída sobre o lado côncavo, uma linha para a que caía sobre o lado convexo. Como existem dois lados, masculino e feminino, e quatro metades de nozes de cada lado, temos duas séries de linhas que se marcam na prancha e que são lidas da direita para a esquerda. Está claro que esta marcação de linhas não é necessária em todas as cerimônias, não é obrigatória senão para quem quer fazer seu Fá pessoal ou kpoli. Quando se trata de uma consulta comum, o babalaô se contenta em ler o odu sem escrevê-lo, pronunciando em voz alta seu nome e interpretando-o. Não vimos nunca na Bahia, sem dúvida por não termos feito nosso kpoli, nenhum babalaô escrever os odu [...] (Bastide, 1961: 145-146).

O oráculo do Ikin é o mais poderoso oráculo de Ifá. Segundo os Iorubá, os Ikin são caroços de coquinhos (noz) de um tipo especial de palmeira de dendê que, ao invés de apenas dois olhos, como nas palmeiras comuns, apresentam três ou mais olhos. No Ifá, é usado o de quatro olhos, em alusão à dimensão do Ifá, que olha em todas as direções. No Culto de Ifá, os Ikins de quatro olhos passam por uma preparação específica, conhecida apenas pelos Bábáláwós/ Iyáláwos. Somente assim eles podem ser usados para fins divinatórios. Todo iniciado no Culto de Ifá possui seus próprios Ikin que ao serem consagrados através do ritual de iniciação passa a ser o próprio Ifá da pessoa, ou seu kpoli²¹ (seu Ifá pessoal). No Culto de Ifá, cada iniciado tem seu próprio Ifá preparado para si, que é também, de certa forma, seu próprio oráculo pessoal. Sobre os búzios, Bastide (1961: 143) diz: “Cada búzio tem uma das faces quebrada, de maneira a apresentar um lado aberto e outro fechado. O adivinho sacode-os entre as duas mãos reunidas em concha e lança-os; segundo a maneira pela qual caem, lê-se a ‘palavra’ formada”.

Quando o oráculo dos búzios e/ ou oráculo do erindilogun foi consultado para mim após ter deixado o mosteiro, recomendou-me, naquela ocasião, estudar Ifá e me profissionalizar na vida. Como dizia, eu estava saindo de oito anos de vida enclausurada em um mosteiro e precisava trabalhar e construir uma outra vida, inserida no mundo, junto com pessoas diversas. O oráculo também disse que, no momento certo, eu encontraria o caminho. Desde o primeiro instante, interessei-me pela comunidade Mogaji Ifá (Herdeiros de Ifá), do Bábáláwó Ifáseún Ogúnsí, que existe até hoje em Goiânia. Fiquei sabendo, anos depois, que fui um dos primeiros clientes para quem o Bábáláwó Ifáseún consultou seu próprio oráculo de búzios/ erindilogun. Hoje sou o Oluwo²² dessa comunidade,

²¹ O termo kpoli é muito utilizado entre os Ewe-Fon do Benin, praticantes do Vodun-Fá. O termo é usado para referir-se ao Ifá pessoa da pessoa, onde está presente o seu Odu de nascimento (Maupoil, 2017).

²² Oluwo é o “senhor do segredo”. Segredo, no sentido de conhecimento, mas também de mistério, ou seja, o Oluwo detém o conhecimento do mistério das coisas. Eu diria: aquele que sabe acessar o mistério, o que está oculto, fazendo alusão ao Ifá, que requer iniciação em seu conhecimento para a sabedoria possa ser acessada. O Oluwo também é o líder, em muitas comunidades tradicionais; na terra Iorubá (Nigéria), o Oluwo é a principal liderança local. O Oluwo é uma autoridade política e religiosa, sua função é manter a Tradição – o que chamamos de Ìsésé Lagba, que quer dizer “Tradição dos Antigos”. Existem Oluwo Ifá e Oluwo Ogboni, e ambos são líderes nos respectivos cultos que praticam.

onde nasci. O Oluwo é a maior autoridade dentro da Tradição de Ifá, ele é autoridade para uma comunidade. Ele assume, em nome da comunidade, a liderança e o papel de manter viva a Tradição²³. Poderíamos dizer que é uma espécie de chefe dos bàbáláwós e das iyáláwos, ao mesmo tempo que é o guardião da Tradição de Ifá para todos os devotos/ iniciados de Ifá. Oluwo também é quem realiza certos ritos, como o de consagração de um Bàbáláwo e/ ou Iyáláwo. É quem mantém os ensinamentos atualizados e é aquele que nomeia e concede cargos e títulos aos membros de um Ègbé Ifá e/ ou de uma Ebi de Ifá²⁴.

A diferença entre o oráculo do erindilogun, o oráculo do opele e o dos ikins não está somente nos formatos, mas também na própria técnica. Cada um desses três oráculos tem sua maneira de ser consultado. Enquanto o erindilogun acessa 16 odu, ou seja, 16 caminhos ou possibilidades de interpretar a situação do consulente, o opele e os ikins possuem 256 possibilidades. Através do opele e do ikin, obtém-se uma compreensão mais abrangente da situação. Há também diferenças na forma e na técnica do opele e do ikin, assim como na potência de acesso. No oráculo do erindilogun, é o Òrìsà do sacerdote que fala através do Òrìsà Èsú – o comunicador. Já no opele Ifá, o primeiro fala através de Opele²⁵, uma mulher que servia Orunmila e se tornou sua esposa. E no ikin, é o próprio Ifá que fala. O oráculo do ikin é a própria boca por onde Ifá transmite seu conhecimento e sua sabedoria através dos bàbáláwós e das iyáláwos. Verger e Bastide (2002: 198-199), comparando o oráculo de búzios com o oráculo do opele, caracteriza o primeiro como “um modo de adivinhação mais suave, os búzios, aliás peculiar a Exu, e não a Ifá”.

Para Verger e Bastide (2002), o trabalho dos bàbáláwós consiste em uma grande “capacidade intuitiva”. Essa capacidade é importante também para os bàbálÒrìsàs e iyálorisás, ao consultarem o

²³ Amadou Hampaté Bà, em *A tradição viva*, diz: “Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade, a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boa a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África” (Hampaté Bà, 2010: 167).

²⁴ Ebi Ifá (Família de Ifá). Uma Ebi é o termo iorubá para família. Ebi Ifá é a reunião daqueles que se reúnem para celebrar/ cultuar Ifá. Em muitas localidades da Nigéria, o sentido de “família” tem a ver com sangue, com linhagem sanguínea. Na diáspora, foi inaugurada uma outra condição, que não a condição de vínculo sanguíneo. Neste caso, trata-se de uma pertença ôntica, que se dá pela via da iniciação. No decorrer da tese, vamos discutir essa pertença familiar pelos vínculos iniciáticos e não pelo sangue.

²⁵ O Odu Ifá Ogunda Meji narra a seguinte história: Opele era uma mulher que ajudava Orunmila nos afazeres da casa. Ela varria sua casa e arrumava suas coisas, enquanto ele atendia seus clientes. Já fazia anos que Opele desempenhava essa função na vida de Orunmila. Certo dia, Orunmila precisou viajar, pediu a Opele que remarcasse com seus clientes o atendimento para a próxima semana, quando já tivesse retornado. Opele comprometeu-se em fazer o que Orunmila havia pedido. Orunmila saiu em viagem, e Opele não cumpriu o combinado. Os clientes estavam chegando para a consulta ao Ifá e, em vez de Opele desmarcar, ela procedeu com a consulta para todos os clientes de Orunmila. No dia em que Orunmila chegou, ficou aguardando seus clientes, e nenhum deles veio. Ficou sabendo, por intermédio de um cliente, que Opele havia realizado dignamente a consulta. O cliente chegou a dizer a Orunmila que gostou muito da consulta feita por Opele. Orunmila foi ter com Opele, chamou a atenção dela, mas ela disse a ele que os clientes estavam muito desesperados e precisando da consulta. Orunmila entendeu que, nesses anos de presença de Opele na vida dele, ela havia aprendido os segredos de Ifá. Orunmila casou-se com Opele, transformando-a em sua esposa. Orunmila também fez de Opele sua Iyáláwo (a mulher que saber ler Ifá), transformando-a no oráculo formado como um rosário de oito favas, que fala com precisão a mensagem de Ifá.

oráculo dos búzios/ erindilogun. Além da intuição, faz-se necessária uma disposição para memorizar muitas histórias. É nesse sentido que os autores citados se encarregaram de nos lembrar de que:

Contudo, [o Babalorixá ou a Iyalorixá] deve desconfiar desse dom e, antes de proferir o nome do Orixá, interrogar exaustivamente (duas ou três vezes) o opele, a fim de ter uma confirmação de que não se engana, de que não adivinhou mal através do conhecimento que tem dos mitos de cada odu (Verger; Bastide, 2002: 213).

Foram oito anos de imersão no cotidiano da Ègbé Mogaji Ifá. A palavra Ègbé, no Iorubá, significa comunidade. No Brasil, esse espaço coletivo também ficou amplamente conhecido como terreiro. De 2002 a 2010, o Ègbé Mogaji Ifá foi meu local de referência. Era também o local de cuidar de mim e vivenciar práticas e saberes ancestrais. Durante esse tempo, permaneci frequentando terreiros de Candomblé em Goiânia, Brasília e Rio de Janeiro, embora tivesse amigos por todo o Brasil, sobretudo iniciados em Salvador, São Paulo, Recife, São Luiz do Maranhão e alguns, no Batuque do Rio Grande do Sul. No Ègbé Mogaji Ifá, vivenciei muitos rituais dos diversos de Òrìsà e de cultos como o de Egúngún e o de Iyámi Osórónga – Géléde. Conheci alguns Bàbáláwós que passaram pelo Ègbé a convite do Bàbáláwó Ifáseún. O Ègbé sempre foi uma espécie de estalagem, local de passagem de pessoas da Tradição de várias partes do Brasil e da América do Sul, sejam do Ifá, sejam do próprio Candomblé.

Muitos Bàbáláwós passaram pelo Ègbé para transmitir conhecimentos, sem falar em pessoas que vinham de outras localidades para cuidar da vida espiritual no Òrìsà. Esses momentos com os Bàbáláwós que vinham de ritos diversos eram sempre de aproveitamento para mim, porque me davam a possibilidade de mergulhar profundamente no conhecimento da Tradição, na aprendizagem dos ritos e na própria familiaridade com todo o léxico da cosmopercepção de Ifá e Orixá. Era o momento para aprender as liturgias, posturas, procedimentos, cantigas etc. Como eu não era iniciado, usava muito a observação atenta para apreender o que se passava. Por não ser iniciado, eu não podia participar diretamente dos rituais, mas podia ver essas práticas e ajudar nas questões mais básicas, como varrer, limpar, pegar alguma coisa e segurar itens utilizados, entre outras atividades.

Minha iniciação no Ifá ocorreu dez anos depois, em março de 2013. O Bàbáláwó Ifáseún não podia realizar iniciações, pois lhe faltavam a autorização e o conhecimento dos procedimentos dos ritos iniciáticos. Então, foi trazido de São Paulo um Oluwo que já havia ido à Nigéria, na África, e recebido as devidas autorizações para realizar iniciações: Ifákoyá Oyèkánmi Oyèkále. O termo Oluwo quer dizer “Senhor do segredo” ou “Senhor do Conhecimento”. Trata-se de alguém gracioso e próspero em suas empreitadas. Oluwo é um líder político e religioso que pode liderar uma cidade, um bairro ou uma aldeia, assim como pode liderar uma sociedade de Bàbáláwós/ Iyáláwos. O Oluwo é um Bàbáláwó de alto nível, que possui liderança em uma comunidade de bàbáláwós/ iyáláwos, com qualificação o suficiente para formar outros bàbáláwós/ iyáláwos. O Oluwo Ifákoyá Oyèkánmi

Oyèkále é um dos bàbáláwós mais sábios do Ifá no Brasil. Inteligente e profundamente dedicado, realizou para mim o ritual de iniciação denominado Isefá. O Isefá é a primeira mão do Ifá, é por onde qualquer pessoa chega ao Ifá. A palavra Isefá quer dizer “força de Ifá”, ou “ação de Ifá”, “trabalho de Ifá”. Trata-se de conceder o Ifá a uma pessoa, homem ou mulher. Por ocasião dessa iniciação, o iniciado realiza pactos de vida com Ifá, comprometendo-se com o serviço dos osé, que são realizados de quatro em quatro dias. O Osé é o dia de agradar Ifá. É uma cerimônia individual, que cada iniciado faz diante de seu Ifá.

Em minha vida, essa iniciação foi salutar, pois consolidou dez anos de treinamento e vivências dentro de um Ègbé de Ifá e Orixá. Depois de minha experiência iniciática no Isefá, Ifá comunicou que era preciso realizar uma outra iniciação, chamada Itefá/ Itelodu, para que eu pudesse me tornar um Bàbáláwó. Itefá/ Itelodu é o segundo rito iniciático dentro do Culto de Ifá, conhecido também como a segunda mão de Ifá. Itefá significa “pisar no Ifá”, ou “pisar na terra de Ifá”. Ite, em Iorubá, é grau, então Itefá também dá a ideia de subir de grau, receber um outro grau no Ifá. Itelodu significa “pisar no Odu”, “entrar na floresta de Odu” ou ascender ao grau de Omo Odu, que quer dizer Filho de Odu. Itelodu é a cerimônia final do Itefá, que consiste em conduzir o iniciado para ver Igbádú (a cabaça da existência), que contém os elementos fundadores do Universo. Essa cabaça, denominada Igbádú, é o próprio útero do Universo, pertencente a uma força cósmica feminina de nome Odu Olúgbójé (Iyá Odu/ Odua/ Odudúwá) – mãe de Odu e, assim, a mãe de todos os Bàbáláwós e iniciados no Ifá, também chamada de Igbádú que, na verdade, é o recipiente (igbá) de Odu. Ifá é o conhecimento masculino do Universo, Odu é sua contraparte feminina, sua shakti²⁶, como diriam os hindus. Ifá e Odu Olúgbójé são os responsáveis por gerarem cada um dos odus. No Culto de Ifá, essas duas divindades, Ifá e Odu Olúgbójé vão direcionar toda a dinâmica do culto que preserva a sabedoria do Universo.

Demorei exatamente oito meses para me preparar para o Itefá/ Itelodu – uma cerimônia longa, exaustiva e muito cara, pois requer muitas coisas para sua realização. Em novembro de 2012, durante 17 dias, os ritos do Itefá/ Itelodu foram procedidos pelo Oluwo Ifákoyá Oyèkánmi em um sítio na cidade de Piracicaba, no Estado de São Paulo. Nessa ocasião, outros Bàbáláwós, Iyánifás e iniciados

²⁶ Conforme Dowson (2009: 128), “Shakti (sákti) quer dizer ‘poder’, ‘energia’, representa o poder primordial feminino do Universo no hinduísmo, trata-se de uma energia ativa. Frequentemente, a contraparte feminina de um deus masculino é considerada sua Shakti. A Trumurti hindu – a trindade Brahma, Vishnu e Shiva – tem como lado feminino ou esposas as seguintes deusas: para Brahma, o criador/ doador, é Sarasvati, Sarasvati é a deusa da arte e da ciência. Para Vishnu, o preservador/ transformador, é Lakshmi. Lakshmi aparece como a deusa da sorte, riqueza e beleza. Para Shiva, o destruidor/ redentor, é Parvati. Parvati pode aparecer como a gentil esposa uma ou como a guerreira Durga. Segundo a tradição, quando a calamidade no universo aumenta, Sarasvati, Lakshmi e Parvati se combinam para formar Kali, o lado negro de Shakti que destrói tudo em seu caminho. No Shaktismo, Shakti desempenha um papel central como a divindade governante. Em algumas correntes do Shaktismo, Shakti é considerada o aspecto cinético de Brahman, o único Ser verdadeiro que cria, é e governa o mundo manifestado e todas as suas aparências. Nesta forma, Shakti é considerada principalmente como Mahadevi (a grande Deusa). As deusas no período clássico eram identificadas com três forças: Shakti (energia), Prakriti (matéria original) e Maya (ilusão)”.

em Ifá e Orixá se fizeram presente nos ritos seja para ajudar, prestigiar e/ ou celebrar a cerimônia. Quando a iniciação do Itéfá/ Itelodu acabou, eu era um Bábáláwo de direito – diríamos assim. Isso porque para ser um Bábáláwo de fato, faz-se necessária a demonstração do aprendizado, assim como ter obtido os conhecimentos necessários para a prática. Eu já possuía um bom conhecimento, mas ainda precisava receber treinamento em diversas dimensões da prática. No Brasil, essa aprendizagem acontece na relação com os bábáláwós mais experientes, que estão disponíveis para ensinar, sobretudo o iniciador – em meu caso, o Oluwo. Meu Oluwo contribuiu muito para meu aprendizado, assim como tantos outros bábáláwós que encontrei no caminho. Ifá, no final da minha iniciação do Itéfá/ Itelodu, recomendou que eu fosse à Nigéria e fizesse a iniciação no Culto de Sàngó. Em 2018, fui à Nigéria para fazer essa iniciação no Culto Antigo/ Tradicional do Òrìsà Sàngó e ser conhecido pelos bábáláwos da minha família, na cidade de Ibadan, no Estado de Oyo/ Nigéria.

Ser Bábáláwo é antes de tudo um exercício contínuo de aprendizagem. Os Bábáláwo estão o tempo todo aprendendo, sobretudo uns com os outros. Ninguém sabe tudo acerca do Ifá, ninguém tem todos os saberes e ninguém os esgotou. Um bom Bábáláwo está sempre trocando com outros bábáláwós seus saberes. As vezes um Bábáláwo sabe mais de folhas, outros sabem mais dos versos de Ifá, outros ainda sabem preparar medicinas diversas. Ocorre também de um Bábáláwo versado dominar várias ciências do Ifá. Por dominar várias ciências do Ifá, tais como a literatura (versos), a botânica (folhas), as medicinas diversas (medicamentos/ magias), os ritos etc., ele consegue ensinar jovens aprendizes de Bábáláwo.

O transe do Bábáláwó não é o transe do iniciado no Òrìsà. Ainda assim, vivencio no meu corpo dois tipos de transe: um, que podemos chamar de transe de possessão, que é o transe do Òrìsà, e outro, que podemos chamar de transe de consciência alterada, no Ifá²⁷. O transe do Bábáláwó é denominado aqui transe de consciência alterada, ou “estado lai-lai”, como dizemos na Tradição de Ifá. Quem primeiro me falou de “estado lai-lai” foi meu Oluwo. Ele disse que, durante a consulta ao oráculo do Ifá, através de invocações ofò – palavras de encantamentos, poder e força –, os bábáláwós acessam o poder da sabedoria do Ifá, o que torna possível um transe de consciência alterada que lhes permite acessar as histórias e as recomendações do Ifá para o consulente/ cliente. O “estado lai-lai” é um estado de alteração da consciência do Bábáláwó, para que ele deixe Ifá falar através de si. É durante a consulta oracular, que o Bábáláwó desencadeia o “estado lai-lai”, uma espécie de “transe místico” que possibilita a entrada do sacerdote de Ifá no espaço dimensional de acesso à sabedoria de Ifá (Silva, 2021). O “estado lai-lai” pode ser aproximado ao *mundus imaginalis*²⁸, um modo de

²⁷ Na minha dissertação de mestrado, *Transe Místico no Candomblé de Rito Nagô*, abordo minuciosamente as diferenças entre transe, possessão e êxtase.

²⁸ *Mundus imaginalis* é uma noção apresentada por Henry Corbin, que vamos explorar um pouco mais no decorrer desta tese. Corbin (1971: 4) nota que, no pensamento islâmico, “há o mundo físico e sensível abrangendo tanto nosso mundo terrestre (governado pelas almas humanas) e o universo sideral (governado pelas Almas das Esferas). O mundo sensível

percepção descrito com precisão pelo filósofo francês Henry Corbin. O “estado lai-lai” é um estado intermediário, entre acordado e dormindo. Nesse estado de transe, os bàbáláwós têm acesso a um conhecimento milenar, ancestral, atemporal, que é atualizado no instante que eles o acessam e transmitem ao consulente. Ifá usa histórias, fábulas, mitos, narrativas passadas para orientar as pessoas. Os bàbáláwós, ao desencadearem o “estado lai-lai” através de invocações e palavras de encantamentos, atualizam para o tempo imediato as narrativas que serviram para orientar pessoas de tempos passados.

Para que o “transe místico” do Bàbáláwó seja desencadeado, ele precisa usar palavras ofô. Essas palavras abrem um campo energético, conduzindo a consciência do Bàbáláwó a um outro espaço dimensional (que considero compatível com o *mundus imaginalis* de Corbin, ou o *oitavo clima*, de Sohwardi²⁹), onde ele acessa a sabedoria de Ifá. Acredita-se que Èlá – o espírito da força da sabedoria, uma força cósmica pré-histórica, sem forma – encarrega-se de fazer vir à tona o espírito da sabedoria de Ifá. Ao acessar as histórias de Ifá, os bàbáláwós são tomados pela força oriunda do poder de Èlá e o “estado lai-lai” é desencadeado. O “estado lai-lai” é o estado de transe místico do Bàbáláwó sem possessão, a não ser a possessão do espírito de Ifá denominado Èlá. A possessão do espírito de Ifá nos bàbáláwós não ocorrem da mesma forma que a possessão do Òrìsà nos iniciados do Culto ao Òrìsà. A diferença está exatamente na diferença dos cultos: o Culto de Ifá é um culto voltado para o conhecimento. Os iniciados reverenciam uma força denominada Ifá, que é a própria sabedoria do Universo. No Culto dos Òrìsà, os iniciados são preparados no seu corpo para serem ocupados por ancestrais Òrìsà da sua própria linhagem de vida. Nas diásporas, o conceito de linhagem ampliou-se para a “família de santo” ligada por laços, através da iniciação conduzida por um pai ou mãe de santo (bàbalórisá e iyálórisá). O laço na família de santo não é consanguíneo, mas sim

é o mundo do fenômeno (*molk*). Há também o mundo suprassensível da Alma ou Almas Angélicas, o *Malakût*, onde as cidades místicas [...] estão localizadas, e que começa na ‘superfície convexa da nona Esfera’. E há o mundo das puras Inteligências arcangélicas. Cada um desses três mundos tem seus órgãos de percepção: os sentidos, a imaginação e o intelecto, correspondendo à tríade: corpo, alma e mente. As tríades governam o desenvolvimento triplo do homem, estendendo-se deste mundo para suas ressurreições em outros mundos. Percebemos imediatamente que não estamos mais confinados ao dilema de pensamento e extensão, ao esquema de uma cosmologia e gnosiologia restrita ao mundo empírico e ao mundo do intelecto abstrato. Entre eles há um mundo que é tanto intermediário quanto intermediado, descrito por nossos autores como o ‘*alam al-mithal*’, o mundo da imagem, o *mundus imaginalis*: um mundo que é ontologicamente tão real quanto o mundo dos sentidos e do intelecto. Este mundo requer sua própria faculdade de percepção, a saber, poder imaginativo, uma faculdade com uma função cognitiva, um valor noético que é tão real quanto aquele da percepção sensorial ou intuição intelectual. Devemos ser cuidadosos para não o confundir com a imaginação, identificada pelo assim chamado homem moderno com ‘fantasia’ e que, de acordo com ele, é nada mais que um derramamento de ‘imagens’. Isso nos traz ao coração do assunto e do nosso problema de terminologia”.

²⁹ Corbin (1971: 10) afirma que: “Este mundo completamente objetivo e real, com equivalentes para tudo o que existe no mundo sensível sem ser perceptível pelos sentidos é designado como o oitavo clima. O termo fala por si mesmo, já que significa um clima fora de todos os climas, um lugar fora de todos os lugares, fora do onde (Nâ-Kojâ-Abâd)”. O *mundus imaginalis* de Corbin e o *oitavo clima* de Sohwardi são como sinônimos. Em relação a isto, Corbin (1971: 11) especifica: “É o mundo ou mundo intermediário onde os espíritos habitam após sua permanência no mundo terrestre natural e o mundo no qual as formas de nossos pensamentos e desejos, de nossos pressentimentos e de nosso comportamento e de todos os trabalhos realizados subsiste. O ‘*alam al-mithal*’, o *mundus imaginalis*, é constituído de todas essas manifestações”.

determinado pelos ritos iniciáticos³⁰. Na Tradição Iorubá do Culto dos Orixá os laços são de sangue, os adeptos são, na maioria das vezes, descendentes legítimos do Orixá, pertencente a uma linhagem antiga da terra Iorubá (Costa Lima, 2003).

Desde 2013, dirijo o Ègbé Agboniregún a ti Ilé Ase Sàngó Iya Omi Osún (Comunidade de Ifá Casa da Força de Sàngó e das Águas de Mãe Osún), na periferia de Senador Canedo (Goiás). O espaço é, acima de tudo, um território ancestral de práticas e saberes de Ifá e Òrìsà. Até o presente momento, essa comunidade é a única de Culto Tradicional Iorubá devidamente documentada em cartório jurídico no Estado de Goiás. O espaço realiza iniciações, transmissão de conhecimento ancestral e práticas de cuidado através das tecnologias do Culto de Ifá, Orixá, Egúngún, Ègbé Orun, Ogboni e Iyami Osórónḡa – Géléde. Atualmente, esse local é onde traduzo de forma prática os conhecimentos/saberes e técnicas aprendidas durante meus anos de convivência com outros sacerdotes, na Ègbé Mogaji Ifá em Goiânia (Goiás), com o meu Oluwo, com meu mestre atual, que vive na cidade de Ibadan, na Nigéria, e em outros locais onde tenho convivido com distintos bàbáláwós.

³⁰ Costa Lima (2003) descreve a “família-de-santo” como excludente à família de sangue. Conforme seu ponto de vista, a pessoa que faz o “santo”, ou seja, o Òrìsà, ganha uma nova família, destacada da sua família consanguínea (embora semelhante a esta em seu funcionamento). Em sua obra, Costa Lima (2003: 26), como ele mesmo afirma, tem o objetivo de “analisar uma relação entre o sistema empírico que é a família de santo com a família estruturada em bases, direi que ‘sociobiológicas’ e a sociedade global em que os dois sistemas se inserem”. Inúmeros pais e mães de santo foram entrevistados, conduzindo o autor à seguinte conclusão: “a linhagem de santo se opunha, assim, à família biológica, esta última raramente reconstituída na nova circunstância sociopolítica dos escravos africanos e seus descendentes no Brasil” (Costa Lima, 2003: 142). O mesmo pesquisador (Costa Lima, 2003: 143) constatou que, no Terreiro do Gantois, em Salvador, Bahia, a família classificatória e a família consanguínea podem se “confundir”. Na sua obra, o autor tem como foco a sucessão e seu objetivo está em compreender como a transmissão da liderança entre mulheres da mesma linhagem de sangue se dá.

INTRODUÇÃO

Esta tese conta minha jornada com o Ifá, e como eu tenho experimentado o Ifá. De igual maneira, ela revela como, a partir da minha própria experiência, revelo o Ifá para as pessoas. À medida que capturo o Ifá, sou capturado por ele. Então, discuto como o Ifá faz trânsito e mudanças na minha vida por meio de movimentos e fluxos intensivos, e de como ele também realiza isso na vida dos outros. Entender que o mundo no qual vivemos foi tomado por precariedades e insegurança nos faz acessar essa tecnologia antiga/ ancestral de uma outra maneira. De que maneira? A maneira dos antigos, para além das ciladas da religiosidade. Retirar Ifá da esfera religiosa, devolvendo-lhe ao seu lugar originário – o de um modo de existência – é o que nos ocupa nessa tese. Muito embora Ifá tenha muito de religião, penso que o situar como modo de existência nos permite sua captura, para além de qualquer monismo ou dualismo. Com isso, quero dizer que nem o monismo, nem o dualismo conseguem situar Ifá no tempo de mundo em que nos encontramos. Nesse sentido, convoco, nesta tese, um Ifá que seja, na verdade, fronteiriço, nômade e, sem sombra de dúvida, anticolonial.

A tese também será material de estudo para os alunos da Universidade Popular de Ifá/ Universidade Faraimará, uma instituição de preservação das práticas e dos saberes de Ifá. A Universidade Popular de Ifá surgiu como Coletivo Faraimará em 2020, durante a pandemia. Em junho de 2021, o Coletivo organizou-se para iniciar um curso que chamamos de Odulogia. Adeptos do Ifá do Brasil e de outros países me pediram para ensinar Ifá. Eles queriam aprender Ifá através de Odu e de suas histórias, denominadas itan. Foi atendendo ao pedido desse grupo, que veio a priori chamar Coletivo Faraimará, que iniciei o Curso de Odulogia, em formato EAD. Outras pessoas foram chegando e, de Coletivo Faraimará, passamos a nos chamar Ègbé Faraimará. Foi neste momento que tive a ideia de fundar uma Universidade Popular para abrigar cursos acerca da Tradição de Ifá e Òrìsà. Nossa proposta é ter uma instituição de preservação dos saberes e das práticas ancestrais.

A Universidade Popular de Ifá funciona na modalidade online, com aulas semanais. Atualmente, possui dois cursos: o de Capacitação e Formação em Odulogia, com duração de três anos, e o de Capacitação e Formação em Erindilogun (jogo de búzios), com duração de dois anos. Também realizamos cursos avulsos de curta duração, como Formação Antirracista, Educação Ancestral e Fitoterapia Iorubá, entre outros. Todos os cursos abordam temáticas relacionadas à Tradição de Ifá e Òrìsà. Os cursos englobam o estudo da ciência de Ifá (Ifálogia) e suas disciplinas: Odulogia, Òrìsàlogia e Itanlogia. A Ifálogia é ensinada em seus aspectos Fundamental (Teórico) e Aplicado (Prático). A Ifálogia Fundamental organiza-se em torno dos saberes herdados dos antigos e a Ifálogia Aplicada refere-se ao uso prático desses saberes. Nesse sentido, também a Odulogia, a Òrìsàlogia e a Itanlogia têm pressupostos teóricos (fundamentais) e práticos (aplicados). Além disso, a partir dos estudos sobre o mito e o imaginário, do antropólogo francês Gilbert Durant, cunhamos o

conceito de *Itandologia* que versa sobre o método de estudos/ investigação do itan. A *Itandologia* tem dois métodos: *itanocrítica* (o domínio da oralitura e do texto do itan) e a *itanálise* (o domínio do social e do *estórico*³¹). A partir de Gilbert Durand, de sua “mitocrítica” e “mitanálise”, a *itanocrítica* e a *itanálise*, para além do estruturalismo de Lévi-Strauss e da hermenêutica de Paul Ricoeur, tão em voga no momento, visa seguir propondo uma terceira via, a de um “estruturalismo figurativo”³².

A tese tem uma dimensão pedagógica, ela também se propõe ser subsídio para a capacitação e formação dos alunos de uma instituição de saberes de Ifá. A Universidade Popular de Ifá contribuiu para aquilo que Carvalho (2021: 72) afirma: “a descolonização do padrão eurocêntrico de universidade moderna, a transição da disciplinaridade para a transdisciplinaridade, e a superação do modelo neoliberal de produção de saber acadêmico com base no capitalismo cognitivo”. A universalidade do Ifá está comprometida com tornar sua mensagem sempre atual e sempre singular. Os professores(as) são iniciados no Culto de Ifá e Òrìsà e preparados por mim. Eles são pessoas que estão caminhando comigo desde 2020/ 2021 e possuem talento para ensinar na modalidade tradicional: são mestres e mestras de saberes. Reconhecer tais mestres(as) de saberes, como bem sinalizou Carvalho (2021), é contribuir para a “descolonização do padrão eurocêntrico da universidade moderna” e propor outras formas/ possibilidades de produção de saberes.

Ifá fala diretamente com seu interlocutor, através dos odus e dos èsés (narrativas/ poemas) e itan (estórias). O mais importante no Ifá é que uma estória sempre atual seja capaz de acessar o âmago de uma pessoa e conceder clareza aos seus caminhos de vida. A Universidade Popular de Ifá existe para compartilhar os saberes da Tradição Ifá e Òrìsà, que dizem respeito a iniciados e não iniciados. Todas as pessoas podem estudar na Universidade Popular de Ifá. Ifá tem uma maneira própria de se comunicar, através da literatura, da contação de estórias e da narrativa. As estórias são circulares, fluidas, cíclicas, não são versículos bíblicos, não estão estáticas e nem são intactas. Elas estão sempre em movimento, são sempre reinventadas para ajudar a vida a seguir avançando, de maneira ampla.

A Universidade Popular de Ifá é a primeira Universidade Livre/ Popular de Ifá do mundo. Virtual e interativa, ela consiste em um espaço de produção e manutenção da Filosofia, da Literatura e dos Saberes de Ifá e Òrìsà. A universidade se baseia no princípio de taxas acessíveis, bolsas para

³¹ Embora o uso da palavra estória tenha caído em desuso, optamos por seguir utilizando o termo para nos referirmos ao itan. De igual maneira, não entendemos *estória* aqui como fábula ou ficção. No presente trabalho, *estória* é utilizado em vez de história para marcar o tempo atemporal das coisas e delimitar que os itan antecedem o tempo histórico, tal como é marcado cronologicamente no Ocidente. Logo, ao criar o termo *estórico*, procuramos situar o itan neste tempo outro que antecede a história. Costumeiramente, histórico é traduzido como o estudo e a narração de eventos passados, que podem ser documentados, analisados e verificados. Já o *estórico* utilizado em nossa tese trata do estudo dos fatos e das narrações atemporais que não são marcados pelos anos, tampouco por documentos arquiváveis, mas sim pelo valor dessas narrativas *estóricas* (itan) para um povo ou cultura.

³² O conceito foi cunhado pelo antropólogo francês Gilbert Durand, na obra *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Durand desenvolveu essa abordagem no contexto de suas pesquisas sobre o imaginário humano e as estruturas simbólicas que moldam a cultura e a mente humana. Durand propôs que o imaginário é organizado em estruturas figurativas que refletem arquétipos e mitos universais.

grupos excluídos e acesso livre a qualquer pessoa interessada no Ifá/ Òrìsá e nos saberes de Tradição Iorubá. O acesso à Universidade Popular de Ifá não exige qualquer qualificação acadêmica, estando aberta a todas as pessoas. Não tem exame e nem conferência de diplomas. A instituição está comprometida em fornecer o conhecimento antigo de Ifá para as massas, em oposição à abordagem vulgarizante que tem tornado a literatura, a filosofia, as práticas e os saberes de Ifá algo distante das pessoas e restrita a alguns privilegiados. O Ifá possui conhecimentos que qualquer pessoa pode saber e/ ou ter acesso. Assim como há conhecimentos que são restritos aos iniciados.

Os dois cursos de formação e capacitação da Universidade Popular de Ifá, assim como os cursos avulsos, organizam-se a partir da episteme afro-brasileira e africana. Eles também se enquadram na categoria, destacada por Carvalho (2021: 72), dos “saberes que contribuem para a superação da crise da civilização ocidental moderna, à qual nos filiamos em uma condição subalterna”. Os saberes reunidos na Universidade Popular de Ifá são compartilhados em uma proposta circular e horizontal, porque se baseiam na constatação de que seu público traz os saberes e as práticas oriundas de suas próprias experiências, em suas comunidades. Tanto o curso de Odulogia quanto o de Erindilogun trazem para os espaços de trocas a organicidade tão peculiar das nossas comunidades. Isso se estabelece não sem conflitos, haja vista que a Universidade Popular de Ifá possibilita que certezas e convicções sejam colocadas em questão.

Por mais que os alunos paguem uma taxa pelos cursos realizados na Universidade Popular de Ifá, ela não está submetida às exigências do mercado, nem tão pouco à produção de uma ciência engessada e aprisionada. A proposta tem sido fazer da Universidade Popular de Ifá um espaço, ainda que virtual neste momento, que “descoloniza, transdisciplinariza e enfrenta o modelo neoliberal de produção de conhecimento” e visa “passar do capitalismo cognitivo ao comunismo cognitivo; ou melhor, de uma economia cognitiva acadêmica capitalista e/ ou estatista centralizadora para uma economia cognitiva solidária [...] e comunitária”, como pensou Carvalho (2021: 74). Exatamente nesse sentido, concebe-se a Universidade Popular, com a proposta de agregar e compartilhar modos de fazer e compreender as coisas a partir da ciência de Ifá, da Tradição de Ifá e Òrìsà. Ifá é uma ciência espiritual em constante diálogo com o mundo e as coisas do mundo. Na presente tese, Ifá tece o diálogo com a Antropologia, ofertando assim suas contribuições.

A Antropologia do Ifá

Em defesa da analogia entre Ifá e antropologia, podemos dizer que a total neutralidade científica é algo tão impossível de alcançar, quanto o próprio Ifá. Porém, nem por isso precisamos deixar de praticar o Ifá, já que ele mesmo é também uma práxis/ prática. Do mesmo modo, é necessário continuar exercitando o distanciamento crítico, ainda que algo de subjetivo do antropólogo sempre

esteja presente na pesquisa. Sobretudo quando o antropólogo é ele mesmo o artífice da sua experiência, seja no Ifá, seja na antropologia. À semelhança do Ifá, a antropologia possui regras específicas; ambos estão impregnados de jogos simbólicos. Cabem, a esse respeito, algumas perguntas: ao mudarmos drasticamente as regras de um jogo, não estaríamos criando um jogo inédito? O que aconteceria se introduzíssemos o elemento racional e analítico no Ifá? Ainda seria Ifá? Em alguns momentos minha escrita me soou como uma tentativa de racionalizar e analisar Ifá, isso me pareceu um tanto submisso aos pressupostos ocidentais. Embora uma tese requeira o mínimo de análise, como fazer isso a partir de uma outra racionalidade? Quero dizer: ao submeter o Ifá à antropologia, continuo fazendo/ produzindo Ifá? Em contrapartida, se introduzíssemos o elemento irracional na antropologia, ainda seria antropologia? Ou seja, ao submeter a antropologia ao Ifá, continuo fazendo antropologia?

No jogo do racional e do irracional e/ ou das submissões, talvez eu tenha uma saída: não jogar, não submeter, confluir, fazer junto. No sentido mesmo que, no meu fazer, o Ifá está para a antropologia, assim como a antropologia está para o Ifá. Eles estão um para o outro? Ou a minha iniciativa de tornar isso uma possibilidade é tão somente a minha maneira de conceder à antropologia um acesso ao Ifá? Um acesso, penso eu, que não estaria forjado pelos ditames científicos ocidentais, já que entendemos os seus limites. Confluir sem conflitar, integrar sem dividir – é o que almejamos em nossa pesquisa, ainda que o conflito possa nos garantir algumas possibilidades de compreender o próprio fenômeno que é Ifá. É o Ifá que está me ensinando a fazer antropologia, enquanto a antropologia me traz uma questão fundamental: a melhor maneira de fazer antropologia na relação com o Ifá seria a fenomenológica, ou seja, a antropologia da experiência. Essa mesma, que dilui a separação entre sujeito e objeto, onde o antropólogo pode estar o tempo todo em experiência/ experimentando ele mesmo o seu objeto.

Paul Stoller, antropólogo estadunidense, possibilitou-me entender uma antropologia através do corpo e dos sentidos. Na produção da minha escrita, senti na pele, no corpo, os limites do saber antropológico. A tradição intelectual ocidental, suas teorias e estilos de escrita, entre outros aspectos, estão tão impregnados em mim pelas exigências do fazer acadêmico, que escrever sobre a tradição que prático, vivo e experimento cotidianamente tem sido um exercício de desaprender o aprendido. Ao escrever sobre minha experiência/ vivência com o Ifá, minha prática ancestral, encaro como uma tarefa, a meu ver salutar, *desaprender* tudo aquilo que aprendi nestes anos todos de vida acadêmica. A seguir, busco elaborar essas questões sobre como traduzir o Ifá para antropólogos. Este é, possivelmente, meu maior desafio: como produzir Ifá nas sendas antropológicas, ofertando à antropologia uma outra forma de *fazer com o Ifá*. Sigo nessa produção, na qual meu corpo e meus sentidos possam elaborar essa escrita – experiência – antropológica com o Ifá.

O objetivo da Antropologia para Ingold é “o de buscar um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos habitamos” (Ingold, 2015: 327). Ifá, para além da sua abordagem religiosa espiritual, possui um entendimento dos seres humanos e não-humanos abrigoando uma psicologia, uma antropologia, uma biologia, uma medicina, uma sociologia, além de toda uma literatura em forma de poemas que versam sobre questões diversas. A diferença do Ifá em relação às ciências citadas acima é que o Ifá não separa matéria e espírito, mente, corpo, ou mesmo o bio, o psíquico, o social e o espiritual. No Ifá, tudo isso está inserido em um todo que pensa os indivíduos e os seres em geral totalmente integrados. Ao aproximar Ifá e Antropologia, proponho pensar e ofertar uma elaboração do próprio Ifá para além do seu aspecto religioso-espiritual. Na verdade, proponho pensar e, nesse sentido, também elaborar uma teoria do conhecimento, ou seja, uma antropologia do conhecimento do Ifá.

O Ifá insere-se naquilo que Velho (2010: 3) chamou de “diferentes modos de conhecimento e formas de envolvimento no mundo”. Essa prerrogativa entende as religiões, as tradições, as práticas e os saberes ancestrais como modos de conhecimento. A aproximação de Ifá com a antropologia do conhecimento é uma excelente estratégia contra o cientificismo. Podemos entender isso de uma maneira simples, uma vez que o próprio Ifá é o *modus vivendi*³³ de várias populações africanas e de grupos diversos nas Américas e na Europa. Entendo que se trata de uma outra forma de produção epistemológica, que retira a própria epistemologia da exclusividade da Ciência Moderna. Existem outras epistemologias, outras formas de produzir ciência, que fogem completamente do vigente, do dominante e do estabelecido. Para Velho (2010: 33), “seria extremamente proveitoso se os *modos de conhecimento* pudessem ser tratados de uma maneira que escapasse à dicotomia sujeito-objeto ou subjetivo-objetivo”.

Conforme Asad (1993 *apud* Velho, 2010), antes da modernidade reduzir a religião à crença, à superstição e ao folclore, haveria nela um espaço de produção de conhecimento. Em função do cientificismo moderno ter compreendido que somente a ciência era passível de comprovação, com seus métodos denominados “científicos”, a modernidade encarregou-se de desacreditar a produção de conhecimento, as práticas e os saberes oriundos de povos diversos. Apesar de Latour (1994) afirmar que *jamais fomos modernos* e entender que a religião não é um modo de conhecimento, o antropólogo francês considera que o discurso oficial da modernidade nega as práticas oficiosas, não propositivas. Tais práticas tensionam o cientificismo, fazem furos na própria Ciência Moderna, ampliam a pluralidade, transformando a Ciência em ciências, possibilitando assim uma certa reconciliação da ciência e da técnica com os saberes e as práticas ancestrais. No pensamento de Latour o cientificismo está associado à modernidade, embora ele rejeite tal suposição. No entanto, se jamais

³³ Modo de vida, maneira de viver, modo de se portar na vida, de conviver, de sobreviver.

fomos modernos, como Latour afirma, não deveríamos colocar tanta ênfase no cientificismo, ou não deveríamos nos preocupar tanto com ele. Deveríamos então destituir a oposição entre natureza e cultura, ainda vigente, e ampliar a definição de modernidade. Isso porque é sobre inserir práticas e saberes ancestrais no discurso atual. Velho (1973; 1995 *apud* 2010) vai ofertar o conceito de *modernidades alternativas* em relação a outros discursos. Para Latour (1994), a estratégia para frear a modernidade não se encontra no campo da ciência, mas sim na aproximação a outras naturezas-culturas, na transformação das nossas formas de fazer ciência e produzir conhecimento.

Nosso passado começa a mudar. Finalmente, se jamais fomos modernos – ao menos do modo como o criticismo conta a história –, as relações tortuosas que temos mantido com as outras naturezas-culturas também se transformariam. Relativismo, dominação, imperialismo, falsa consciência, sincretismo – todos os problemas que os antropólogos resumem na expressão vaga de “Grande Divisão” – seriam diferentemente explicados, modificando assim a antropologia comparada (Latour, 1994: 11-12).

A era de desencantamento em que nos encontramos possibilita colocar em questão o colonialismo e sua invenção, a modernidade. O colonialismo também inventou o capitalismo, uma ciência, enfatizou a separação entre natureza e cultura, produziu a sociedade do espetáculo e os muitos modernismos. O futuro é ancestral, como afirmou o ambientalista e líder indígena Ailton Krenak. Essa afirmação, feita por uma liderança indígena, mobilizou diversas comunidades ancestrais mundo afora. No Brasil, despertou da inércia as comunidades tradicionais de terreiro, praticantes e adeptos dos cultos africanos e afro-brasileiros, cultos de origem africana profundamente vivos na diáspora brasileira. Possibilitou evidenciar nossas práticas e saberes ancestrais como práticas e saberes do futuro ancestral.

A presente tese alinha-se a esta compreensão: muito além de descrever as práticas e o saberes de Ifá, busco situá-lo no porvir do mundo ancestral, este que nos chega à porta. Como praticante Bábáláwo, procuro localizar Ifá no diálogo com o mundo e como presença no mundo. Busco evidenciar que Ifá não é uma prática exclusivamente nigeriana, uma vez que constitui uma tradição antiga, oriunda do que, recentemente, recebeu o nome de Iorubalândia. Ifá é muito mais antigo do que imaginamos, e procuro ofertar uma compreensão ampla e global, que se insere em contextos diversos de uma prática e de um saber que veio do Céu (Orun) para toda a humanidade, conforme é enunciado em suas inúmeras narrativas (itan).

Se não levo muito a sério a modernidade, também não faço de conta que ela não existe. A sociedade do espetáculo só foi possível por conta do processo da escravidão moderna. Baseado nessa constatação, tomo outra direção, deslocando-me da sociedade do espetáculo à sociedade do futuro ancestral. O Ifá detentor de uma epistemologia própria insere-se exatamente nesse lugar – o de uma modernidade que nunca existiu. Já que a modernidade nunca existiu, as práticas e os saberes antigos/ancestrais podem ser recepcionados como uma Ciência Ancestral inserida na lista das ciências, no

plural. Minha experiência com o Ifá, compartilhada nesta tese, é tecida na relação com muitos. Tenho me encontrado com diversos grupos espalhados pelo Brasil e na Europa, onde a prática e o saber de Ifá têm sido vivenciados conjuntamente. Esses grupos, denominados Ègbé Ifá e Òrìsà (Comunidade de Ifá e Òrìsà), trazem seu mundo, seus problemas e suas questões para o Ifá. É a partir dessa experiência viva, que a vitalidade e a atualidade do Ifá se vão inserindo no mundo das pessoas e na vida. Enquanto nos encontramos para praticar Ifá, não somos nós mesmos produzindo Ifá, mas sim Ifá produzindo nossas vidas, a vida de cada um e a comunidade.

Ifá é o que escreve com linhas, o que se faz em traços, é o que se produz através de uma escrita na areia³⁴, no pó do iyerosun amarelo, que lembra a areia do deserto³⁵. Ifá veio do deserto. Suas narrativas revelam processos da vida, da história de todos os seres, do cosmos, da atmosfera como um todo. O volume dessas narrativas é denominado *Lésé-Lésé Ifá*, elas possibilitaram que o Ifá seja traduzido e vivenciado em contextos diferentes, como Nigéria, Cuba, Brasil, Benin, Togo e Gana, entre outras localidades da África e diaspóricas. Ifá não tem propriedade nem proprietário, ele tem lócus, territórios de existências múltiplas, seja na África, seja nas muitas diásporas nas Américas, no Caribe e mundo afora. A multiplicidade das práticas do Ifá não o torna vários Ifãs: existe somente um Ifá, e ele se insere em contextos distintos, sendo produzido e produzindo culturas, conhecimentos, práticas e saberes.

Minha tese é sobre como experimento o Ifá com multidões de pessoas espalhadas pelo mundo, seja através de sua arte divinatória, seja de sua medicina. Antes de entrar nos pormenores da tecnologia que é o Ifá, preciso falar do meu lugar nisso tudo, e por que me interessei pelo Ifá. Falar da minha práxis e da minha própria experiência no manejo dessa tecnologia e ciência ancestral. Ifá é uma ciência e uma tecnologia dos tempos antigos. Os antigos usavam o Ifá para resolver e lidar com situações diversas da vida. O Ifá é vivo na terra iorubá e na diáspora, sobretudo em Cuba e no Brasil.

Interessei-me pelo Ifá, porque a religião cristã não me pareceu um lugar tranquilo para permanecer. Comecei a colocar em questão minha vida no mosteiro e me dei conta do quanto tudo aquilo me protegia de tudo e de todos. Tomar a decisão de deixar o mosteiro foi doloroso, uma vez que a ruptura do porto seguro é por demais difícil. Porque estar só dá medo, produzir o medo causa muitas das vezes torpor, e traçar um novo projeto de vida é assustador. Deixei o mosteiro, como quem entra numa nau sem saber que rumo tomar. Eu tinha aberto mão da única bússola que parecia me guiar. Sem bússola, fui à deriva e foi à deriva que cheguei ao terreiro de Candomblé. Foi à deriva que

³⁴ Na China Antiga, durante a Dinastia Han (206 a. C. até 220 d.C), as crianças aprendiam a escrever em uma tábua quadrada com areia. O sistema de escrever na areia, seja como aprendizado, seja como oráculo, ou mesmo inscrição, como é encontrado em pedras nas paredes das cavernas, montanhas e outros locais é muito antiga. A areia, concluímos, é lugar de inscrição. No Ifá até os nossos dias, escrever odu na areia é invocar forças cósmicas. Trata-se de convocar forças cósmicas através de encantamentos. para intensificar ou extirpar processos diversos de energia.

³⁵ No artigo “Eséntáye; entre linhas, traços e fluxos de existência – A cerimônia de nascimento na Tradição de Ifá para recém-nascidos” (Oliveira, 2023), publicado na revista *Iluminuras*, falo sobre as linhas/ traços no Ifá.

os tambores se tornaram minha bússola. Foram os tambores, os atabaques que possibilitaram, à minha nau, parar em um porto seguro: a terra dos ancestrais.

Minha trajetória dentro da Tradição de Ifá e Òrìsà começa em 2002, como abordei anteriormente. No ano em que deixei a vida religiosa monástica de Tradição Católica Apostólica Romana, iniciei um novo caminho na espiritualidade de Ifá e Òrìsà. Ao deixar o mosteiro e buscar uma espiritualidade que atravessasse meu corpo e não se ocupasse tanto da mente e do racional, fui tomado sobremaneira. Encontrei, nas religiões de matriz africana – em especial, na Umbanda e no Candomblé – esse lugar. O Candomblé conduziu-me ao Culto Tradicional Iorubá. Quando vi Ifá pela primeira vez, entendi que meu lugar era junto dele. Vi Ifá é uma expressão e ao mesmo tempo um lugar. Você vê Ifá e Ifá vê você. Um dos símbolos de Ifá são quatro olhos, que veem em todas as direções. Considero que Ifá, assim como o pintor no livro *O olho e o espírito*, de Merleau-Ponty (2014: 48), é “o único que tem direito de olhar para todas as coisas sem nenhum dever de apreciação”.

Ifá faz obras de arte como o pintor, ele é o testemunho do destino e da criação (*elerin ipin*³⁶). Ifá pinta e desenha em formato de escrita sua percepção. Ifá transforma em gesto de escrita o que ele mesmo vê, escuta e percebe. Por isso, os praticantes do Culto de Ifá vivenciam o que é o Ifá, quem tudo pode dizer sobre suas vidas e sobre suas coisas. Isso se explica na medida em que Ifá não só viu, mas também escreveu e arquivou nos Odu. Odu é a forma de acessar as coisas que Ifá arquivou. Ifá se abstém de avaliar, por isso sua escrita é como a pintura do pintor de Merleau-Ponty, “sem nenhum dever de apreciação”. Ifá responde as perguntas que lhe fazem, mas segue sendo imparcial. A pergunta feita ao Ifá tem como resposta algo já dito anteriormente. Compete ao Bábáláwo manter esse dito, esse dizer de Ifá – “*a difá fún*”³⁷ – sempre atualizado.

Para os Iorubá, Ifá assume o papel de recordar aos seres humanos suas escolhas, feitas antes que encarnassem na Terra (*Aiye*). Essa escolha singularizada de cada um é o que melhor explica a noção de corpo a partir do Ifá, ela formata o corpo, sendo o próprio corpo primordial para nossas vivências. No Ifá, o corpo não é fragmentado, nem estático, nem tão pouco paralítico. O corpo é fundamental para viver e olhar as coisas. O corpo está em profunda relação com o mundo e com o outro. O *Emí* (sopro) que Olódúmáre sopra sobre o *Ara* (corpo) feito da argila por Obátálá é corpo por antecipação, uma vez que este *Emí* é, por si só, dono de uma individualidade. O *Emí* soprado por Olódúmáre em cada corpo criado é a individualidade do ser. Neste momento, matéria e espírito (sopro/ *Emí*) se tornam uma coisa só. O corpo e o mundo, tal como a matéria e o espírito, o sopro e a argila, fundem-se, tramam-se, esboçam por si só um “sistema de trocas” (Merleau-Ponty, 2014: 51).

O corpo feito antecipadamente de argila e sopro, matéria e espírito, encarna no mundo como corpo, diríamos, corpo inteiro. É através do corpo que percebemos, expressamos e existimos. O corpo

³⁶ *Elerin ipin* é um termo iorubá para, justamente, testemunho do destino e da criação. É um epíteto usado para Ifá.

³⁷ A expressão iorubá para “Ifá disse”, “Ifá está dizendo” ou “Ifá vai dizer”.

nos possibilita relacionar e interagir com o mundo à nossa volta. O *Aiye*, que traduzimos costumeiramente como Terra, é também mundo, para além disso, a melhor tradução para *Aiye* é “mundo visível”, assim como *Orun* é “mundo invisível”. No mundo visível, o corpo é *ultrapassado* por imagens. Portanto, se há imagens, há olhares, existem coisas a serem vistas. A junção *Ara* (corpo) mais *Emí* (sopro) forma a totalidade do corpo que captura e é capturado pelas imagens à sua volta, as imagens presentes no mundo. Ifá são os quatros olhos que tudo veem, que tudo sabem e que tudo documentam. Ifá revela que todos os seres criados têm dois olhos externos e dois olhos internos. Se Merleau-Ponty (2014: 52) considera que “há um olhar interior, um terceiro olho”, eu diria, com Ifá, que há um terceiro e um quarto olhos.

Em Ifá, o terceiro e o quarto olhos presentificam o “olhar interior” – o qual é uma surpresa, pois se ocupa do inusitado, do invisível. Trata-se do olhar que torna possível ver o que está além do imediato, já que a visão nos diz algo acerca daquilo que não perguntamos. O que a visão vê já está dado, está disposto por antecipação, exatamente porque é da ordem do invisível e, por isso, do percebido. O invisível também está no mundo dado, a ser percebido. Na cosmopercepção iorubá, a cabeça representa o mundo dividido em visível (*Aiye*) e invisível (*Orun*). Ifá ensina que o que está nos dois mundos *Aiye* e *Orun* é para ser visto. Para ver, é preciso saber olhar. Pode-se olhar para algo e não ver. O que possibilita a visão é o olho, mas alguém pode ter olhos e não ter visão. Pode-se também não ter olho, ser cego e ter uma visão profunda. Para Merleau-Ponty (2014), o olho é o “instrumento que se move por si mesmo, meio que inventa seus próprios fins, o olho é aquilo que foi comovido por um certo impacto do mundo, e que restitui o visível pelos traços da mão” (Merleau-Ponty, 2014: 53).

Quem pratica o Ifá, assim como o pintor de Merleau-Ponty, “pratica uma teoria mágica da visão” (Merleau-Ponty, 2014: 53). O que este filósofo viu na obra do pintor francês Paul Cézanne era o que ele mesmo queria realizar em sua área. Merleau-Ponty ocupa-se da obra artística de Cézanne para pensar uma alternativa ao dualismo e ao relativismo. Na pintura de Cézanne, estaria uma experiência verdadeira da realidade. O pintor francês não tinha interesse em pintar corpos perfeitos, nem usar cores convencionais. Da mesma forma, a filosofia de Merleau-Ponty não visa a dualidades, mas sim, à realidade. O Ifá, como a pintura de Cézanne e a filosofia de Merleau-Ponty, convida o praticante a uma experiência profunda com a realidade.

Nos tempos antigos, era comum que as pessoas pedissem ao Bábáláwo para “olhar Ifá” para elas. O Bábáláwo é alguém que tem olhos para ver o visível e o invisível. Ele segue reproduzindo Ifá e, nesse sentido, funciona como Ifá que tudo vê e como Orunmila, o òrìsà que sabe usar Ifá para ver o passado, o presente, o futuro e mais além do futuro. Nesta tese, procuro descrever a prática do Ifá, sua divinação (*àfòse*) e sua medicina (*isègun/ òdògún*) a partir da minha experiência no Ègbé

Agbónirégun – uma comunidade de Culto Tradicional Iorubá (*Isésé Lagbá*) na periferia de Senador Canedo, região metropolitana de Goiânia, em Goiás.

A tese procura colocar em experimentação o olhar de duas maneiras, assim como faz Cézanne, na descrição de Merleau-Ponty. Nessa experimentação, procuro elucidar o olhar do Ifá, na pessoa do Bábáláwo, e o olhar da ciência, no olhar do antropólogo³⁸. O Bábáláwo e o antropólogo, nesta tese, são a mesma pessoa, em lugares e momentos diferentes. A tese busca aproximar essas duas experiências para falar do Ifá e da ciência, neste caso, da ciência antropológica e da ciência que é o Ifá. Busco verificar de que forma Ifá pode contribuir com a Antropologia e de que forma a Antropologia pode contribuir com Ifá. Por fim, esperamos obter um campo que aproxima Ifá e Antropologia como forma de pensar, compreender a vida e a existência.

Nas tradições africanas, especificamente na Tradição Iorubá de Ifá e Òrìsà, os pés e a cabeça são igualmente importantes. Os pés e a cabeça (*ese ati òrì*) são fundamentais nos ritos diversos realizados para conceder o Asé a uma pessoa. Por exemplo, na iniciação no Culto do Òrìsà, utiliza-se a cabeça como forma de sacralizar a pessoa para o seu òrìsà-pessoal, enquanto na iniciação no Culto de Egúngun sacralizam-se os pés. Os ritos não se dão na cabeça, mais sim nos pés, porque os pés a conduzem pelas pegadas dos seus ancestrais. Encontrar-se com a terra dos meus ancestrais foi a forma de voltar para casa, porque foi também encontrar comigo mesmo. E fiz isso, deixando meus pés conduzirem minha cabeça e deixando minha cabeça guiar meus pés. Não tinha noção de nada, mas tinha ciência/ consciência de que a força dos antepassados me guiava interiormente. Há uma instância nisso, a interioridade aqui é continuidade, acreditamos que nossos antepassados nos conduzem de alguma maneira. Existe uma lógica no mundo ocidental de herança colonial, judaico-cristã, capitalista e machista, uma lógica que desconecta pessoas do seu enraizamento ancestral. Os mortos enterram, eles não participam mais da vida, pois adentraram o mundo do esquecimento. Na Nigéria e em muitas sociedades africanas não é assim, os mortos permanecem vivos, ainda que enterrados, e são eles os melhores guias para nos ensinar. Vou aprofundar esse ponto mais à frente.

São os pés (*ese*) quem nos conduzem e são eles que melhor traduzem a orientação da cabeça (*orí*). A cabeça (*ori*) é o centro da orientação da vida, conectada ao coração (*okàn*) que, por sua vez, está ligado profundamente aos pés (*ese*). O estômago (*ikun*) ocupa-se dos sentimentos e nele está contido tudo o que é sentido. “Sentimos através do estômago”³⁹, diz o nativo iorubá. O estômago é o centro de todas as sensações, sentimentos, vontades e desejos. Por isso, quando nossa cabeça não vai

³⁸ Na minha dissertação de mestrado em Antropologia, defendida em 2020 no PPGAS/ UFG e intitulada *Transe místico no Candomblé Nagô*, delimito meu campo dessa maneira, fazendo junção entre o Bábáláwo e o antropólogo. Naquela ocasião, escrevi: “A dissertação é sobre duas vozes que podem se tornar múltiplas vozes, há uma bifurcação, entre o dito do Bábáláwo e o dito do antropólogo. A bifurcação, na verdade, é uma encruzilhada, um lugar para dizer muitas coisas. No centro da encruzilhada está Exú, o orixá dos caminhos e da diversidade. Exú presentifica o próprio acontecimento epistemológico, porque, para os Iorubá, é Exú quem permite o dizer, a comunicação. É na encruzilhada que instauramos o saber, o do Bábáláwo, o do antropólogo e o de tantos outros interlocutores” (Silva, 2021: 21).

³⁹ *A lero nipasé awón iyónu* (*Sentimos através do estômago*) – provérbio iorubá.

bem, ou quando não conseguimos dar fim a alguma coisa que nos incomoda, pode aparecer uma úlcera nervosa no estômago. Para a Tradição de Ifá e Òrìsà, estão retidos ou contidos no estômago todos os nossos sentimentos. As vísceras que, para a mentalidade eurocêntrica, são algo sem valor – inclusive na medicina ocidental –, para os praticantes do Ifá/ Orisá e os antigos Iorubá reúnem toda a nossa energia e as emoções. Nas vísceras, está presente aquilo que fica oculto na alma/ espírito. As vísceras e os órgãos traduzem/ revelam nossa *agbara* (energia), em sua totalidade. O que nelas está contido são as reminiscências do nosso Asé originário (*atilèba asé*), o qual trouxemos do Orun e foi capaz de elaborar/ confeccionar o nosso corpo (*ara*), dando lugar ao nosso espírito (*emi*).

No livro *Sobre os ossos dos mortos*, a escritora polonesa Olga Tokarczuk traz reflexões da personagem principal, Janina, uma professora de inglês aposentada. Janina e seu vizinho, de nome Esquisito, vão à casa de outro vizinho, de nome Pé Grande, que morreu engasgado com um osso de corça assada. Ao tocar os pés do morto, Janina, tomada pela estupefação da morte, diz:

É nos pés que se encontra todo o conhecimento sobre o ser humano, é para lá que flui todo o sentido fundamental daquilo que realmente somos e de como nos relacionamos com a terra. Todo o mistério – o fato de sermos compostos de elementos da matéria e, ao mesmo tempo, estranhos a ela, isolados – jaz no contato com a terra em sua ligação com o corpo. Os pés são nossos pinos da tomada” (Tokarczuk, 2021: 15).

Ingold (2015) ao escrever sobre “a cultura no chão: o mundo percebido através dos pés”, chama atenção para o quanto o calçado, ou seja, os sapatos, tiraram-nos a percepção do mundo e do ambiente à nossa volta. O antropólogo chama a atenção para a importância dos pés na relação com o meio ambiente e o entorno. O calçado serve para colonizar o corpo, equilibrá-lo, esconder os pés e conceder superioridade às mãos e aos quadris (Ingold, 2015). Os pés são relegados ao ato de andar e caminhar para onde somos conduzidos por uma lógica de mundo que determina o que é certo e o que é errado, por onde ir e por onde não ir. Aos nossos pés, são devotados o esquecimento e raramente os deixamos à vontade para irem aonde queiram e/ ou pisarem na grama, sentindo a força da terra ou mesmo a herança dos antepassados.

Os homens fizeram história com as mãos; eles dominam a natureza e a puseram sob controle. E a natureza assim controlada inclui o pé, cada vez mais regulado e disciplinado no decurso da história pela tecnologia feita à mão de botas e sapatos (Ingold, 2015: 89).

Ifá se faz com as mãos e com os pés. Além disso, faz-se com o corpo inteiro. O corpo inteiro entra, através dos ritos, no universo de Ifá. Quando me iniciei no Ifá em 2013, já o conhecia o suficiente para realizar aquilo que podemos chamar de escolha celestial. Na cosmopercepção iorubá,

escolha celestial (*kàdàrá*⁴⁰) tem a ver com destino (*ipin*⁴¹). Essa escolha celestial que, em iorubá, chamamos de *kàdàrá*, trata também das reminiscências que o indivíduo traz de outras vidas. Renascer é a base para compreender a cosmopercepção iorubá. Entre os Iorubá, nascer de novo, na mesma família, é a prova da continuidade. A ancestralidade iorubá está alicerçada na noção de continuidade. Os que nascem continuam a obra, o legado dos que foram. Nesse sentido, a noção de família nunca seria interrompida. A pessoa (*eniyán*) que nasce possui uma cabeça (*orí*) eterna. A cabeça eterna foi criada por *Àjàlà*, o oleiro divino que obedeceu a solicitação de Olódúmáre. Vejamos o itan (estória)⁴²:

No princípio dos tempos da criação, Odudúwa havia criado a Terra (*Aiye*), Osalá havia criado os seres humanos (*enyan*), seus braços, pernas, seu corpo, Olórúm lhe insuflou o *èmí* (respiração), a vida. Mas Osalá se havia esquecido da cabeça. Osalá não fez a cabeça dos seres humanos. Então Olódúmáre pediu à *Àjàlà*, o oleiro do Céu, para confeccioná-la. *Àjàlà* quando foi confeccionar *Orí* (cabeça) pediu a ajuda de *Odu*, e assim todos os *odus* ajudaram à *Àjàlà* a confeccionar *Orí*. E assim nasceu *Orí*⁴³.

Entre os Iorubá, o destino (*ipin*) está profundamente relacionado com as escolhas (*kàdàrà*) feitas no Céu (*Orun*) antes de partir para a Terra (*Aiye*). Sobre essa escolha (*kàdàrà*) feita no Céu (*Orun*), Ifá ensina que a alma se ajoelha aos pés de Olódúmáre (Criador-a) em posição fetal e lhe faz um pedido. Esse pedido chama *Àkùnle yàn* e está relacionado ao seu desejo de crescimento moral e espiritual. Após esse pedido, Olódúmáre revela o destino da pessoa. Essa revelação denomina-se *Àyàn mó Ipín*. Esse é o destino que *orí* (cabeça) deverá seguir na Terra, atendendo os desejos de Olódúmáre para o *eniyán* (ser humano) e as próprias necessidades da pessoa. Depois, recebe-se *àkùn légbà*, que são as circunstâncias que possibilitarão os acontecimentos, geralmente ligadas às questões de tempo e espaço, meio e entorno necessário para o melhor cumprimento desse destino. Nesse momento, o *eniyán* (ser humano) também recebe seus *èwós* (tabus), interdições sobre comida, vestuário, ação, ou seja, o que não pode fazer para melhor aplicar seu destino (*ipin*).

⁴⁰ *Kàdàrá* é a palavra iorubá para “oportunidade e circunstância”. Na Tradição de Ifá, é o termo para “escolha” que os seres humanos (*enyan*) fazem antes de partir para a Terra (*Aiye*), para viverem seu próprio destino (*ipin*). Ao fazer suas escolhas, um *enyan* está determinando sua própria natureza e destino.

⁴¹ *Ipín* é a palavra iorubá para destino. O *ipin* está conectado ao *kàdàrà* e, por mais que o *enyan* (ser humano) tenha feito escolhas que implicaram no seu destino, vale ressaltar que o destino é uma feitura da pessoa. Na Tradição de Ifá, compreendemos que o destino está fluindo de acordo com as decisões que o *enyan* toma para si. Ifá não entende um destino fechado, obsoleto, estagnado, pronto e acabado. Ifá revela o *odu* de nascimento da pessoa, que traz detalhes acerca da escolha que ela fez no Céu (*Orun*), para que tenha condições de elaborar por conta própria e risco a forma/ maneira que deseja traduzir suas escolhas vivendo assim seu destino.

⁴² Ao longo da tese, referimo-nos às narrativas de Ifá através do termo *estória*, e não *história*. Utilizamos a mesma prerrogativa da antropóloga Anna Lowenhaupt Tsing, no livro *O cogumelo no fim do mundo – sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*: ao distinguir o uso dos termos *story* e *history*, ela diz que o primeiro (*story*) se refere a “narrativa”, à forma da “contação”, enquanto o segundo (*history*) se refere aos eventos do passado e aos fatos. Embora, na língua portuguesa, o termo “história” seja usado para referir-se tanto à contação quanto aos eventos do passado, seguiremos optando pela distinção, a respeito das narrativas de Ifá (*itan*). Os *itan* são estórias de Ifá, contadas desde um tempo outro, no qual humanos e não humanos participavam conjuntamente da vida.

⁴³ *Itán*: estórias transmitidas de forma oral, dos mais velhos aos mais novos. Tais estórias estão na boca dos adeptos e praticantes da Tradição de Ifá e *Òrìsà*.

O povo iorubá experimenta fortemente a predestinação. Consulta-se Ifá para confirmar a predestinação (*àyànmó*) de um recém-nascido. Além disso, antes de embarcar em qualquer tarefa significativa, consulta-se um Bábáláwo para garantir que ela está de acordo com seu *kàdàrà*. Os Iorubá vivenciam fortemente que o *kàdàrà* de cada pessoa é único, assim como seu DNA. O Iorubá dirá “*Akunle yan ni adaye ba*”, que significa “imploramos conscientemente a Olódúmáre sobre nossos destinos escolhidos antes de nossa chegada à Terra (*Aiye*)”. Essa citação geralmente é feita assim: “*Akunle yan ladaye ba, ade ayetan oju nkan wa*”, e a parte final afirma que em nossa chegada, muitas vezes queremos acelerar parte de nosso *kàdàrà* e esquecemos que alguns eventos servem como precedentes para conforto futuro. Muitas vezes ficamos impacientes com o que foi acordado entre nós e Olódúmáre.

A tese versará sobre vários aspectos do Ifá: o campo da prática e o campo da teoria; o local onde a experiência se dá e o local do saber. A tese está dividida em três partes. A primeira parte, **Ifálogia Fundamental: os saberes do Ifá na divinação e na medicina**, tem três capítulos, abordando a natureza do Ifá, divinação, magia e medicina. No capítulo 1, *Do Céu e da Terra: a natureza do Ifá*, será abordada a estrutura e a natureza do Ifá, seu aspecto cultural e ancestral. Além disso, descrevemos como o Ifá constitui a base da Tradição Ancestral na Nigéria, juntamente com o Culto dos Òrìsàs e outros cultos. Algumas das considerações teóricas apresentadas até aqui foram aproveitadas de minha dissertação de mestrado e passaram por uma elaboração mais profunda. Minha proposta continua sendo a mesma do mestrado, ou seja, possibilitar que Ifá leia/ entenda a antropologia através do Bábáláwo e, de igual maneira, permitir que a antropologia capture Ifá. Assim, o trabalho conjunto do Bábáláwo e do antropólogo torna possível um entendimento uníssono do que podemos chamar e/ ou considerar uma antropologia do Ifá.

No capítulo 2, *Arte da Divinação*, falaremos sobre as questões em torno da divinação, sua teoria e como ela se dá na prática. Defendo um elemento crucial para os estudos da antropologia africana e afro-brasileira. Refiro-me à prática oracular com Ifá, que considero divinação – e não adivinhação. Ao retomar as contribuições da Antropologia sobre a bruxaria, a feitiçaria e o oráculo, sobretudo a partir da pesquisa de Evans-Pritchard entre os Azande, evidencio uma possibilidade outra, a partir de Ifá. Primeiro vasculho as práticas e os saberes do Ifá para elucidar o quanto o seu oráculo é divinatório. Em seguida, possibilito que essa experiência tensione equívocos acerca dos conceitos de *divinação* e *adivinhação*. Temos aqui um rendimento de mão dupla: da Antropologia para o Ifá e do Ifá para a Antropologia. Abordo tais questões mediante uma discussão teórica, com base em revisão bibliográfica, situando assim as contribuições do Ifá e da Antropologia para o tema. No entanto, a questão fundamental segue sendo a transitoriedade e a transformabilidade dos seres. Uma vez que a presente tese propõe capturar Ifá a partir da sua prática da consulta oracular e da medicina

no cuidado com as pessoas, o texto delinea ou se funda em uma abordagem anticolonial, trazendo contribuições a partir do Ifá para o pensamento antropológico.

No capítulo 3, *Medicina Tradicional Iorubá (MIT)*, contemplo a Medicina Tradicional Iorubá com Ifá e a dinâmica do Ifá para solucionar os problemas dos consulentes e iniciados. Indago se Ifá é uma prática mágica ou médica e discuto questões da ética e da prática do Ifá no mundo de hoje. Neste capítulo, a problemática entre magia e medicina e seus inúmeros campos de atuação é retomada. A proposta não é desenvolver um tratado sobre Medicina Tradicional Iorubá, tampouco realizar uma etnografia de suas práticas. Antes, a partir da minha própria experiência como médico tradicional de Ifá (Bàbáláwo/ Oníségún), demonstro os pressupostos fundamentais da medicina de Ifá. Elaborar a MIT, especificamente em sua modalidade Ifá, como uma medicina ancestral/ tradicional como tantas outras tem o objetivo de a colocar em posição de importância. Visto que o Ifá constitui uma prática espiritual complexa, com muitos adeptos/ praticantes no mundo, é importante estudá-la detalhadamente.

Na segunda parte da tese, **Ifálogia Aplicada: as práticas do Ifá do Odu e do Itan**, produzo oito movimentos, com a finalidade de abordar a Ifálogia Aplicada de forma polifônica⁴⁴. Nos dois primeiros movimentos, abordo quatro disciplinas daquilo que estamos chamando de Ifálogia. O primeiro capítulo da segunda parte é o capítulo 4, onde discuto o porquê de uma Ifálogia Aplicada. No primeiro tópico do capítulo, abordo o primeiro movimento polifônico, *Odulogia e Itanlogia aplicada – mitos ou narrativas no Ifá?* Sustento que a Odulogia e a Itanlogia possibilitam explicar a aplicabilidade de Ifá no mundo. No tópico 2, abordo o segundo movimento, *Itandologia – o método da compreensão do Ifá*. Neste tópico, vamos abordar as instâncias dos métodos do Itan. Isso permitirá que expliquemos a metodologia utilizada para compreender as narrativas do Ifá. Este tópico é composto de dois subtópicos, nos quais abordo duas ferramentas da *itandologia*: 1) a *Itanálise* –

⁴⁴ Uso o termo “polifônico” no sentido proposto pelo teórico literário russo Mikhail Bakhtin. Bakhtin a noção de “polifonia” para descrever obras que apresentam uma variedade de vozes, cada uma com sua própria perspectiva e ideologia, criando um diálogo dinâmico e multifacetado. No livro *“Problemas da poética em Dostoiévski”*, Bakhtin utiliza o conceito de polifonia para analisar as obras de Dostoiévski, destacando como diferentes vozes e perspectivas são apresentadas e interagem dentro das narrativas. O conceito de polifonia de Bakhtin, a partir dos seus estudos das obras de Dostoiévski, procura dar lugar para múltiplas vozes e perspectivas que coexistem dentro de um texto, interagindo e influenciando umas às outras, sem necessariamente convergir em uma única visão. Os itan (estórias) de Ifá possuem natureza polifônica. Na Parte II da tese, a partir do capítulo 4, pretendemos elaborar um percurso teórico-prático acerca da aplicabilidade de Odu e itan tendo em vistas a multiplicidade de vozes e perspectivas presentes nas suas inúmeras estórias. As múltiplas vozes presentes nos itan gera uma sensação de caos e desordem, mas também de riqueza e complexidade. Para Bakhtin (2002: 4), “é precisamente a multiplicidade de consciências equipotentes e seus mundos que aqui [em Dostoiévski] se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade”. Na Obra de Ifá, ou seja, no *Lésé-Lésé Ifá (Poemas de Ifá)*, que estamos chamando de Itanlogia, podemos encontrar essa equipotência mencionada por Bakhtin. O termo *equipotência* ou *equipotentes* refere-se ao princípio de igualdade entre as vozes ou pontos de vista dentro de um texto polifônico. No Ifá, podemos encontrar equipotência nos vários personagens que aparecem nos itan: sejam humanos, sejam não-humanos, eles interagem em pé de igualdade. As múltiplas vozes presentes no itan – humanas, de animais, de arvores, plantas etc. – participam da narrativa sem qualquer hierarquização ou diferença. Na Parte II, o capítulo 4 será elaborado de modo a dar sentido à presença dessa polifonia presente no itan.

análise e a interpretação do itan, voltada a investigar a natureza oral ou textual do itan, tornando possível a interpretação; 2) a *Itancrítica – criticidade e atualidade do itan*. Aqui encontramos o domínio do social e do *estórico e/* ou de como o itan se insere/ traduz na vida de um consulente. A finalidade deste tópico é ofertar compreensões acerca da criticidade e da atualidade do itan.

Nos capítulos 5, 6, 7 e 8, apresento quatro Odus. No quinto capítulo, introduzo o Odu Ògbè Meji – *o criador de todos os seres e seus amulus*⁴⁵ e oferto uma apresentação das narrativas que traduzimos para a nossa tese e que constam no anexo. No sexto capítulo, abordo o Odu Òyekú Meji – *o espírito da mãe da morte e a finalização dos ciclos e seus amulus*. Trata-se de uma introdução que se encarrega de revelar aspectos fundamentais deste odu, a partir das narrativas (itan) que traduzimos. No sétimo capítulo, abordo o Odu Ìwòrì Meji – *a cabeça fala do interior da terra e seus amulus*. Realizo uma introdução acerca dos pressupostos fundamentais deste odu, a partir de seus itan. No oitavo capítulo, abordo o Odu Òdì Meji – *ninguém constrói nada sozinho e seus amulus*. Uma introdução a este odu, a partir de suas histórias, possibilitará um entendimento sobre ele.

Além disso, o quarto capítulo introduz a tradução dessa obra, onde abordaremos os aspectos fundamentais da Odulogia e da Itanlogia do Ifá. Os capítulos 5, 6, 7 e 8 incluem a tradução de uma parte do *Lésé-Lésé Ifá – o corpus literário de Ifá* –, feita pelo Bábáláwo Ayo Salami, já falecido. Compartilho os quatro primeiros Odus Agbás⁴⁶ e suas variações, seus respectivos odus amulus (odus menores), com seus itan. A partir das narrativas concernentes a cada Odu, levanto questões que lhes são peculiares. Elucido também a praticidade e atualidade dos Odus e dos itan e sua aplicabilidade na vida, seja no aspecto divinatório, seja no aspecto da medicina/ magia. Como abordo somente os quatro primeiros odus e seus respectivos amulus, pretendo continuar escrevendo sobre os demais para publicação futura, na continuidade do trabalho inaugurado por esta tese.

Na terceira parte da tese, o capítulo 9, intitulado *Um Oponifá para o mundo de hoje*, está dividido em quatro tópicos: *Ifá – uma ciência ancestral do/ para o porvir* pretende situar Ifá como ciência. No tópico *Dafá Ifá: luminosidade e clareza em um mundo caótico*, discorro sobre a dimensão da clareza e do conhecimento que Ifá oferece a todas as pessoas, compreendendo a experiência da consulta oracular denominada *dafá* como uma experiência de conhecimento. No tópico três, *Dide Ifá: erguer Ifá no Antropoceno*, abordo a importância de Ifá no Antropoceno. Por fim, no tópico quatro, intitulado *Estudos de Ifá (Ifá Studies): uma sabença ifalógica da naturezacultura*, vislumbro o Ifá como um campo de estudos de teoria *ifalógica* da naturezacultura. O objetivo deste capítulo é abordar a atualidade de Ifá no mundo de hoje e sua perspectiva para um futuro em andamento. Procuro situar Ifá na “guerra do fim do mundo”, inserindo o próprio Ifá como uma mística/ espiritualidade de

⁴⁵ Odus amulus são os omo odu (filhos dos Odu), também denominados odus menores.

⁴⁶ Odus agbás são os odus méjì ou também denominados de odus maiores.

resistência contra as práticas coloniais e neocoloniais que ameaçam a sobrevivência das comunidades autóctones e das práticas ancestrais.

As práticas e os saberes do Ifá ocasionam o que podemos identificar como solução imediata da problemática da natureza e da cultura, do sujeito e do objeto, do humano e do animal. No Ifá, tais conflitos já estão demolidos, pois o mundo do Ifá não comporta essa divisão, por mais implicações que ele possa ter para a vida de todos os seres. A presente tese ocupa-se de dar conta dessa abordagem sobre a vida e a existência que não concebe o mundo como marcado pelos divisores constitutivos da modernidade euro-americana. Ifá propõe abordar natureza e cultura sem divisões dualistas. Ele compreende que tais conceitos – o de natureza e o de cultura – são problemáticos desde suas origens. Para fugir deles, sem deixar de apontar para suas limitações, lançaremos mão de apontamentos fronteiriços, espiralados. Preferimos abordar Ifá como um modo negro de existir. Como uma maneira outra de estar no mundo e perceber a existência. Ifá refere-se a uma existência nas bordas, nas fronteiras – e não no centro, nem nas pontas –, uma existência no entremeio, nem lá nem cá, nem dualista nem monista. Se não dualista nem monista, podemos dizer que o modo negro de existir, em Ifá, é fronteiriço, transitório e transformável. Por ser fronteiriço, a transitoriedade e a transformabilidade dos seres têm lugar primordial. Nesse lugar, humanos e não-humanos, pedras e plantas, a fauna e a flora, a atmosfera e o cosmo participam conjuntamente e de forma efetiva do acontecimento que é a vida. O Ifá aponta para as multiplicidades e aborda os seres de forma igual, sem hierarquias. Todos os seres têm vida no Ifá, eles dialogam entre si e asseguram uma ecologia da vida íntegra.

**PARTE 1: IFÁLOGIA FUNDAMENTAL – OS SABERES DO IFÁ NA
DIVINAÇÃO E NA MEDICINA**

Capítulo 1: Do Céu e da Terra – a natureza do Ifá

*Ifá l'ò ni Oni
Ifá l'ò ni Ola
Ifá l'ò ni Otunla
Ifá l'ò ni Ireni
Orunmila l'ò ní ojo merin
Oriša da si Aiye*

Tradução:

*Ifá é o dono de hoje
Ifá é o dono de amanhã
Ifá é o dono do depois de amanhã
Orunmila é aquele que possui os quatro dias
O Oriša criou na Terra*

— Odu Ogunda Meji

*O homem completo e realizado é aquele que possui um olho
verdadeiramente vidente, no qual as duas luzes [do ser material e incorpóreo]
estão unidas, de modo que ele nunca impede sua visão interior
de perceber os dois estados de ser: então ele conhece
verdadeiramente o segredo dos dois mundos.*

— Mulla Sadra, *al-Shawihid al-Rububiya*, p. 196

Este capítulo tem como intuito fundamentar a natureza das práticas e saberes do Ifá, com base na antropologia das práticas e dos saberes. Além dos pressupostos antropológicos, reúne também pressupostos da metafísica – ontológicos e epistemológicos. Trata-se assim de uma antropologia metafísica do Ifá. Essa abordagem insere-se no que estamos chamando de Ifálogia Fundamental. Isso nos permite mapear um campo – ou seja, o campo dos estudos de Ifá. Como já salientamos, nos capítulos 2 e 3 abordaremos as questões fundamentais que envolvem os fundamentos da prática divinatória e da medicina do Ifá. Por Ifálogia Fundamental, entendemos os princípios e conceitos básicos do sistema tradicional de Ifá. Descola (2024) considera que conceitos indígenas não se encaixam nos entendimentos ocidentais. Por essa razão, o antropólogo defende a simetrização entre conhecimentos, com a finalidade de colocar as coisas em correspondência.

Ao trazer conceitos da filosofia ocidental e os articular com saberes ancestrais, procuro estabelecer correspondências. Descola (2024: 1) sustenta a possibilidade de “transformar o pensamento indígena em um corpus mais ou menos sistematizado, análogo a uma doutrina filosófica, pelo menos em seu modo de apresentação”. Apresentar o Ifá como simétrico à ciência ocidental, com a finalidade de dialogar com ela, ou mesmo participar dos debates do mundo, tem sido uma forma de construirmos e elaborarmos ciências ancestrais, tal como estamos propondo na Universidade Popular de Ifá. Diferentemente de pensar Ifá como uma Filosofia – um termo genuinamente grego –, lançamos mão de elaborar Ifá como um *campo*. Nesse sentido, delimitamos o que estamos chamando de *Ifálogia*

Fundamental e Ifálogia Aplicada. Nossa tese está empenhada em construir uma etnografia dos conhecimentos e das práticas de Ifá.

Por *Ifálogia Fundamental*, entendem-se os estudos que se concentram nos princípios e conceitos básicos do sistema de divinação Ifá. Esse estudo envolve o aprofundamento das estórias, narrativas, símbolos e poemas que formam a base do conhecimento de Ifá. A *Ifálogia Fundamental* examina os fundamentos teóricos, espirituais e tradicionais de Ifá, incluindo a cosmopercepção/cosmologia, o ethos civilizatório associado ao Culto de Ifá. Este campo é essencial para entender os fundamentos das práticas que sustentam o sistema Ifá. Por outro lado, a *Ifálogia Aplicada* pode ser entendida como a área de estudos voltada à aplicação prática do conhecimento de Ifá na vida dos consulentes e das comunidades de Ifá denominadas, Egbes Ifá. A *Ifálogia Aplicada* envolve a utilização dos princípios e ensinamentos da *Ifálogia Fundamental* para resolver problemas específicos, fornecer orientação espiritual e realizar rituais e cerimônias. A *Ifálogia Aplicada* trata da prática da divinação, da aplicabilidade do itan (narrativas) de Ifá na vida diária, das prescrições dos sacrifícios e rituais e da implementação das soluções sugeridas por Ifá para ajudar os indivíduos a alcançarem seus objetivos e superar desafios.

A *Ifálogia Fundamental* consiste em abordar os conteúdos teóricos de Ifá – os denominados saberes, desde sua função prática. O saber não está dissociado da prática, nem a prática está dissociada do saber. Saberes e práticas no Ifá compõem o que podemos chamar de fundamentos. Toda ritualística do Ifá/ Òrìsà tem fundamentos próprios. Para invocar Osún no rio ou fazer uma etutu para Onile em cima da terra, por mais simples que estes ritos possam parecer, estão baseados em seu corpus de fundamentos. Tais fundamentos ficaram por muito tempo guardados na memória dos velhos e das velhas – bibliotecas vivas, que mantinham armazenados saberes e práticas antigas ancestrais, transmitindo-as aos mais jovens para que assim se perpetuassem. Ao propor uma *Ifálogia Fundamental* em torno dos estudos das práticas divinatórias e medicinais no Ifá, tenho interesse em pensar a razão desses fundamentos e como eles se organizam a partir de uma literatura tradicional, passada de geração em geração, que hoje tem sido escrita. Nessa parte I da tese, vamos mensurar esses fundamentos relacionados à natureza do Ifá, à natureza da divinação e à natureza das práticas médicas e mágicas.

O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, no clássico *A Natureza* – fruto de um curso ofertado de 1957 a 1960 no Collège de France –, procurou enfatizar uma Filosofia da História anti-idealista, em direção a uma filosofia da Natureza. Para o filósofo:

[...] existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido, mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de “natural” a “acidental”. E não obstante, a Natureza é diferente do homem, não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso (Merleau-Ponty, 2000: 4).

A Natureza em si antecede o pensamento, ainda que ela sempre possua um sentido. Ela também é diferente dos humanos, ainda que estes também a componham. Tudo o que existe se compõe de naturezas, formando o que é, em si, a própria Natureza.

A Natureza, como Merleau-Ponty (2000) entende, é o primordial, o que não foi construído nem instituído. Trata-se do que se compõe de uma certa eternidade, daí o sentido do eterno retorno. A Natureza relaciona-se com isso que está sempre indo e vindo, o que, embora não construído e nem instituído, é profundamente sólido. Não é um objeto em si, mas pode ser considerado um “objeto enigmático”, que está composto do seu invisível, já que ele mesmo “não está inteiramente diante de nós” (Merleau-Ponty, 2000: 4). A Natureza, para além de uma materialidade determinada, no dizer do próprio Merleau-Ponty (2000: 4), “é o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que sustenta”.

Foi em torno da noção de *Urhistorie*, que Merleau-Ponty fez avançar Husserl para elaborar seu sentido, a ideia de “encarnação do espírito”, inserida no entendimento de que a Terra é a nossa matriz originária, a sede da Natureza. A *Urhistorie* é a “história primordial” e/ ou sua carnalidade. Trata-se, pois, de uma inserção originária no mundo, do mundo. Essa carnalidade do mundo, de um modo mais amplo, é a Natureza, que não tem a ver diretamente com a natureza das ciências naturais, mas sim com aquilo que foi anteriormente apontado por Kant, citado por Merleau-Ponty (2000): “o conjunto dos objetos dos sentidos”. Natureza refere-se àquilo pelo qual nós formamos o corpo. Por isso, Merleau-Ponty fala em *carnalidade*. A Natureza é, portanto, do corpo, é a fenomenologia do ser natural. Tal Natureza também está relacionada com “o outro lado do homem”, como ponderou Merleau-Ponty, no sentido dos entrelaçamentos da Natureza e da linguagem como expressão simbólica. A Natureza em si, para Merleau-Ponty, funda uma “nova ontologia” que, eu diria, é uma ontologia do possível, do que é possível.

Merleau-Ponty delinea suas considerações sobre a Natureza a partir do pensamento grego. São os filósofos gregos que nosso interlocutor visita para elaborar sua radiografia do conceito de Natureza. Penso que Merleau-Ponty, ao pensar a Natureza como uma fenomenologia do ser natural, aproxima-se em grande medida da noção que possuímos do Ifá como a carnalidade (encarnação) do espírito da sabedoria e do conhecimento, da inteligência de Olódumáre no mundo. Ifá é um operador, uma espécie de HD – sistema que, ao ser decodificado pelo Òrìsà Orunmila, insere-se no mundo dos humanos, não humanos e das coisas em geral. Este capítulo versa sobre as dimensões dessa natureza do Ifá e da sua carnalidade no mundo. Trata-se de esboçar o que poderia ser uma fenomenologia, enquanto acontecimento que se dá no mundo das coisas, na relação com humanos e não humanos. Neste sentido, tem-se uma antropologia fenomenológica, encarregada de conceder sentido ao sentido mesmo que possui Ifá.

O capítulo versará sobre *Olódumáre-Ifá: o Sistema-Mundo para os Iorubá*. Ao buscar entender a associação entre Olódumáre e Ifá, localizamos um sistema de mundo, um ethos cósmico-

civilizatório elaborado pelos antigos Iorubá da atual Nigéria. Essa noção de Olódúmáre como Sistema-Mundo transcende a noção de Deus/ Criador elaborada pelas tradições semíticas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Instaura-se assim um paradigma que busca compreender as tradições iorubá em torno de Ifá e Òrìsà como uma espiritualidade ancestral, dispensando a noção de “religião”, já que essas tradições antigas estão desocupadas de qualquer compromisso com a ideia de *religare*⁴⁷, ou seja, ligar o que foi desligado. Ao compreender as tradições de Ifá e Òrìsà como uma espiritualidade, resgato o sentido da relação com a terra, com os ancestrais. Resgato a ideia mesmo do Ifá enquanto uma ecologia. No capítulo, além disso, verso sobre Ifá como o testemunho da criação, buscando localizar Ifá a partir do seu lugar na práxis cósmico-civilizatória do povo Iorubá. Ao verificar que Ifá é aquele que tudo sabe, proponho localizar sua função no ethos civilizatório como um todo. Ele não é somente um oráculo, mas também uma divindade, um corpo literário de narrativas, uma medicina etc. Ifá é uma prática de vida e está inserido no dia a dia do povo Iorubá e em vários acontecimentos da vida, do nascimento à morte, do casamento à coroação dos reis, dos ritos iniciáticos diversos às práticas de cuidado e saúde, à ética e à moral.

Outro tema fundamental deste capítulo é *Igbádú: a cabaça da existência*. Trata-se de um dos tópicos mais enigmáticos e controversos da cosmopercepção iorubá, sendo tabu/ interdita para algumas pessoas a simples menção desse assunto. Sem ferir os segredos da tradição, procuramos fornecer uma compreensão a partir dos *itán* (estórias) sobre a existência de Igbádú e as controvérsias reunidas em torno da divindade, do culto e da própria compreensão do que Igbádú vem a ser. Por fim, vamos tratar de *Orunmila: o Òrìsà que divina Ifá e o melhor amigo de Èsú*. Escrever este capítulo sem inserir o Òrìsà Orunmila deixaria uma lacuna imensa. Logo, procuramos elaborar um texto que possibilite ao leitor entender qual é a missão de Orunmila na complexidade do mundo (Aiye) criado por Olódúmáre. Orunmila é a divindade da sabedoria e da inteligência, foi ele quem traduziu Ifá para o mundo e o ensinou aos seus discípulos para que eles pudessem ensinar a todas as pessoas.

O capítulo intitula-se *Do Céu e da Terra – a natureza do Ifá* e pretende demonstrar que Ifá, além de ser um ethos, é também uma ecologia. Ifá é costumeiramente chamado de oráculo, *oráculo de Ifá*. Trata-se do oráculo mais vivo de toda a África, ou do que melhor sobreviveu aos escombros do colonialismo. Ifá refere-se ao “eu” como uma ética da dignidade. Na noção de *eu*, está a própria compreensão de *orí* (cabeça), de individualidade integrada. Vale a pena ressaltar e frisar bem isso. Trata-se dos outros enquanto uma moralidade da humanidade. A noção de *Ègbé*, em iorubá, é essa dimensão da comunalidade da vida. O mundo é pensado através de uma *ecosofia*. Igbádú (Orun-Aiye) é a cabaça-comum das existências, dos seres. É sob esse aspecto que Ifá se torna uma ecologia profundamente integrativa. Como bem sinalizou Emanuele Coccia, no prefácio da mais recente obra

⁴⁷ *Religare* é um verbo latino com sentido de *religar*, que quer dizer ligar novamente, ou com mais segurança.

de Bruce Albert e Davi Kopenawa, *O Espírito da Floresta* (2023), a antropologia e a ecologia fazem as pazes depois de anos separadas pela guerra entre a natureza e a cultura. O que é importante apontar é que quando a ecologia encontra a antropologia, elas sentem-se em casa, contribuindo com soluções aos impasses provocados pela separação entre natureza e cultura. Além disso, tal encontro possibilita à antropologia lidar com questões fundamentais da vida como um todo, seja ela humana e/ ou não humana.

Essa substituição, portanto, oculta uma dupla transformação. Para poder integrar a tradição antropológica, a ecologia deve deixar de se conceber como um ramo das ciências naturais, ainda que herética e dissimilar, para se transformar numa fenomenologia do espírito para além do humano: deve supor, se apenas implicitamente, que a vida pensa em todos os lugares e fala em todos os lugares e que o que nos parecia uma diversidade de natureza era apenas uma pluralidade de manifestações culturais de uma e mesma natureza. Cães e gatos, carvalhos e abetos, plantas e animais se opõem da mesma forma que as culturas Yanomami e Ruma. De certa forma, seria uma questão de fazer da ecologia uma espécie de reversão e superação do totemismo. Isso representava, segundo Lévi-Strauss, “uma equivalência lógica entre uma sociedade de espécies naturais e um universo de grupos sociais”, uma “homologia, não entre grupos sociais e espécies naturais, mas entre as diferenças que se manifestam, por um lado ora ao nível dos grupos, ora ao nível das espécies”, mesmo “uma homologia entre dois sistemas de diferenças, situados, um na natureza, o outro na cultura”. Mas sempre foi uma questão de pensar a cultura (humana) a partir da natureza (não-humana). A ecologia só pode tornar-se etnografia afirmando o fim da divisão entre natureza e cultura e transformando a natureza em um sistema de diferenças culturais. A antropologia, ou melhor, a etnografia, pode, por outro lado, transformar-se em ecologia apenas quando deixa de pressupor uma sinonímia exclusiva entre cultura e vida humana: o estudo da capacidade da vida simbólica em produzir sociedades diversas não pode limitar-se a uma única espécie, a nossa, mas deve se tornar o filtro através do qual estudamos a multiplicidade de formas (espécies) que a vida na Terra produziu (Coccia, 2023: 4).

1.1 - *Olódúmáre: o sistema-mundo para os Iorubá*

A origem do povo Iorubá remonta à criação do Aiye (mundo visível) e à própria vida na Terra. Os Iorubá reivindicam para si descendência divina e, por isso, até os nossos dias mantêm vivas as tradições herdadas dos òrìsàs. Os òrìsàs são seres divinos que povoaram a Terra (Aiye), junto com os primeiros humanos, criados por Obátálá. É comum na Nigéria encontrar pessoas, grupos e famílias enaltecendo sua linhagem direta dos òrìsàs. Atanda (*apud* Salami, 1999: 17) acredita que Oduduwa é o patriarca mítico do povo Iorubá. Oduduwa, para muitos Iorubá, foi um cidadão do antigo Império Egípcio, ou da civilização Nu, ou ainda um árabe oriundo de Meca, que migrou para a terra iorubá, conquistando a cidade capital, Ilé Ifé. Sobre Oduduwa, sabe-se muito pouco, devido à escassez das fontes. Em uma outra versão da história de Oduduwa citada pelo mesmo autor, diz-se que Oduduwa e seu séquito de desbravadores teriam sobrevivido a um dilúvio ficando conhecidos como *ooye*, que quer dizer os que foram salvos. Após o dilúvio, os desbravadores conquistaram *Ilé Ifé* e povoados iorubá que eram governados por Obátálá.

A conquista de *Ilé Ifé* por *Oduduwa* unificou os povoados em um reino sediado na capital. Até os dias de hoje *Ilé Ifé* é celebrada pelos iorubá como a primeira cidade do mundo, por onde os òrìsàs chegaram à Terra. *Ilé Ifé* é a pátria espiritual dos Iorubá, assim como Meca para os muçulmanos. *Ilé Ifé* quer dizer *Cidade do Amor*, e essa palavra também pode ser entendida como *Casa da Unidade*, fazendo alusão ao seu papel histórico de unir todos os povos, grupos e povoados da terra iorubá em um único reino. Salami (1999) sinaliza que, após a morte de *Oduduwa*, o reino ficou dividido, levando os filhos a disputas acirradas sobre quem assumiria a liderança do reino. Como não conseguiram chegar a consenso, criaram vários reinos que existem até nossos dias. Embora a Nigéria atual seja uma república presidencialista, os reis locais continuam exercendo autoridade sobre o povo, como os perpetuadores da linhagem de Oduduwa. Os reis locais afirmam sua descendência direta de Oduduwa que, por essa razão, é reconhecido como o grande patriarca do povo Iorubá. Segundo Fabunmi (*apud* Salami, 1999: 17), as linhagens reais iorubá refere-se aos seguintes reinos antigos:

Assim, coube a Ogunfunminire a fundação de Lagos e a Omonide, mãe dos filhos de Oduduwa, a fundação de Abeokuta, caçadores de Ile-Ifé fundaram Ijebu-Igbo; Osogbo foi fundada por um caçador chamado Tirnehin. O clã dos Ido fundou Egbado. A terra Ijebu-Ode foi fundada por Ogborongá; a de Iwo, por Adekola Telu, filho de uma ooni (governante mulher); Ibadan foi criada por um chefe guerreiro chamado Lugelu; Iragbiji foi fundada pelo caçador Agba; e Ifon, por Obalufon Ayediyernore. Benín tem seu rei descendente da união de Oraniyan com uma mulher local. Ire e Efon Alaaye foram dadas por netos de Ogum que cultuavam o espírito de seu ancestral, de modo que Ogun mejeje Ire tornou-se uma expressão comum ali (Fabunmi *apud* Salami, 1999: 17).

O povo Iorubá correspondem a aproximadamente 45 milhões de pessoas, habitando o sudoeste da Nigéria. Eles são um dos maiores grupos étnicos da Nigéria, dotados de uma rica cultura e, de várias maneiras, um dos povos mais interessantes de toda a África. Sua tradição lhes dá um lugar

único entre as sociedades africanas. Eles contribuíram para as culturas do Caribe, de Cuba e da América do Sul, em particular, a do Brasil, onde a antiga tradição iorubá é praticada. Segundo Idowu (1962), os Iorubá compreendem vários clãs que estão unidos por linguagem, tradições, crenças religiosas e práticas. Eles possuem a crença em um Criador, a quem chamam de Olódúmáre, e dois de seus avatares, denominados *Olórún* e *Olófin*. Olódúmáre manifesta-se e se expande através de suas forças criativas, denominadas òrìsàs. Odu Ifá informa que são 201 divindades da direita e 200 divindades da esquerda, formando um total de 401 divindades, denominadas òrìsàs e ajòdoguns.

A palavra *Oló-odu-máre* pode ser explicada da seguinte forma: *Olo* significa *expansão e poder*; *dú* (*dun*) significa *tempo e longevidade*; *má* significa *criação dos quatro pontos cardeais do Universo*. Eles são representados pelos quatros primeiros Odu: *Ògbe Meji* representa o fogo, o sol; *Òyèkú Meji* representa a água, a morte; *Ìwòrì Meji* representa o ar, a transformação. *Òdí Meji* representa a terra, o renascimento; *re* significa *a estabilidade da força de realização daquilo que nasce, cresce, reproduz-se e morre*. Trata-se de um sistema-mundo, de onde advêm todas as coisas originárias. Olódúmáre é o nome do Ser, o Ser de todas as coisas na sua manifestação plena e na sua relação com o Universo. É um Sistema-Mundo, ou poderia ser também sistemas de mundos, uma vez que Olódúmáre criou e segue criando tudo o que existe – todos os mundos, todos os espaços e todas as coisas.

O conhecimento dos Iorubá acerca de Olódúmáre envolve várias controvérsias. Uma delas é a comparação de Olódúmáre com o teísmo judaico-cristã-islâmico. Devido à forte influência das tradições semíticas cristã-islâmica na Nigéria, as informações sobre Deus/ Allah único influenciaram profundamente o entendimento de Olódúmáre. Adiante, comentaremos em maior detalhe os aspectos fundamentais de Olódúmáre, as controvérsias em torno do seu entendimento e nossa compreensão de que ele é um Sistema-Mundo. Nossos apontamentos não pretendem esgotar o assunto, uma vez que a própria tradição iorubá, desde sua origem, transita muito bem pelas controvérsias, pela multiplicidade e as diferenças. Os Iorubá têm uma boa relação com entendimentos diversos sobre um dado da sua cultura e antiga tradição. Por outro lado, demonstrar essas controvérsias ajudará a apontar para nosso entendimento, que reflete meus estudos e vivência da tradição iorubá por mais de vinte anos⁴⁸. Sendo os temas em torno de Olódúmáre muito controversos, não faremos uma abordagem que

⁴⁸ Bruno Latour, no livro *Ciência em Ação – como seguir cientistas e engenheiros sociedade afóra* (2000), afirma: “na vida real, não é possível deter as controvérsias ou fazê-las caminhar como queremos” (Latour, 2000: 53). Na vida real, segundo o filósofo, é preciso tomar uma decisão para colocar fim a uma controvérsia. Ele vai trazer a importância da retórica, como a disciplina que estuda como as pessoas são levadas a acreditar em algo, assim como a se comportar de determinadas maneiras. A retórica também ensina como persuadir outras pessoas a encampar um ponto de vista. Na cultura iorubá, a controvérsia não dilacera o espírito da comunidade. Pelo contrário, os pontos de vista divergentes são sempre bem-vindos. A controvérsia iorubá dá lugar a uma série de possibilidades para pensar sobre os acontecimentos e o cotidiano e realizar os ritos. Isso tem implicações, inclusive, para a atribuição de um sexo a alguns òrìsàs. As controvérsias iorubá também produziram o que chamamos de “tecnalidades”. O que seriam essas “tecnalidades”, do ponto de vista iorubá? Uma produção minuciosa do que se faz, como se faz e porque se faz. A controvérsia iorubá deu vida à

exclua os entendimentos diferentes do nosso. Antes, pretendemos aproximá-los, a fim de enaltecer a própria diversidade da Tradição Iorubá. Como Sistema-Mundo, o Criador Iorubá possui vários nomes, epítetos e definições, vejamos:

Olódúmáre: O conceito, denota aquele que tem a plenitude ou grandeza superlativa, a majestade eterna, de quem o humano pode depender.

Olórum: O dono (Olórum), o céu acima ou o Senhor cujo lar está no céu acima. Às vezes, os Iorubá usam Olórum Olódúmáre juntos. Esta palavra dupla significa o Ser Supremo cuja morada está no céu.

Olófin: O dono do palácio. Refere-se ao palácio celestial de onde Ele governa tudo o que existe.

Eledaa: O criador. Como o nome sugere, o Ser Supremo é responsável por toda a criação.

Alaaye: A palavra significa O vivo. Isso significa que os iorubá acreditam que Deus é eterno.

Elemi: Elemi é O guardião da vida. Usado para se referir ao Ser Supremo, sugere que todos os seres vivos devem seu sopro de vida ao Ser Supremo. Os Iorubá acreditam que, quando o guardião da vida retira o “respiro vital”, a alma vivente morre.

Olojo Oni: Esta palavra significa O dono e controlador deste dia ou dos acontecimentos diários. Chamá-lo de Olojo Oni retrata que todos os homens e mulheres dependem totalmente do Ser Supremo (Idowu, 1962: 8, *tradução livre*).

O que nos levou a pensar Olódúmáre como um Sistema-Mundo foi ter compreendido Ifá como uma tecnologia e os òrìsàs como seres dotados de poderes e capazes de manter no mundo aspectos diversos do Sistema-Mundo que é Olódúmáre. A nosso ver, os òrìsàs acabam sendo criações oriundas de Olódúmáre, com capacidades/ competências de fazer, no mundo, aquilo que Olódúmáre pensou, criou, elaborou, mas não se encarregou de fazer. Olódúmáre é um Criador ocioso, preguiçoso e que gosta de ficar no seu canto, criando mundos. É por isso que os òrìsàs assumiram formas diversas e revelaram aos humanos vários aspectos de Olódúmáre. A noção de Sistema-Mundo também possibilita que nos distanciemos da noção de Deus, tal como é concebida pelas tradições semíticas. Esse entendimento de que um Sistema criou o mundo e tudo o que existe por meio de forças diversas que se expandiram aproxima-nos também de muitas concepções antigas acerca do demiurgo.

A melhor tradução para a palavra demiurgo é “artesão”, que eu também entendo como “artista”. Olódúmáre é um artista demiurgo. Ele gosta de confeccionar, desenhar, elaborar mundos. No *Timeu-Crítias*, Platão deu o nome de demiurgo/ artesão ao criador do Universo. Platão entendia que esse

produção de especialidades ritualísticas como, por exemplo, por que determinado grupo/ clã realiza certos procedimentos de uma dada maneira e por que esses métodos são diferentes das práticas de outro grupo. Na diáspora brasileira do Candomblé, isso ganhou um lugar, é costume ouvir algo do tipo: “na minha casa, se faz assim”, “no meu terreiro não é feito dessa forma”, “se você veio do Terreiro da Casa Branca, isso não é feito como no Terreiro do Opô Afonjá”. A diferença é que, entre os Iorubá, tais controvérsias parecem celebrar a riqueza e a multiplicidade da Tradição na diáspora brasileira dos nossos dias. Isso parece dividir os praticantes, gerando todo tipo de desconforto. Para nós, praticantes do Ifá do Culto Tradicional Iorubá de Ifá e Òrìsà, na Família Awolólá, essas controvérsias nos têm possibilitado fazer o que tão bem sinalizou Latour, ou seja, abrir “cada vez mais caixas-pretas e subindo cada vez mais o ‘rio’, digamos, em direção às condições que produziram as afirmações” (Latour, 2000: 54). No Ifá, tomamos o caminho do que está preservado no Lésé Lésé Ifá (Literatura de Ifá), as milhares de narrativas (estórias, também denominadas itan): quanto mais acesso um bàbáláwó/ iyáláwó tiver a essas narrativas, mais ele conseguirá assegurar o seu conhecimento, o seu ponto de vista. Uma produção rica em saberes, oriunda da visita a essas estórias antigas (itan), nos brindará com conhecimentos formidáveis e necessários. Nesse sentido, a controvérsia iorubá possibilitará o aprendizado e a preservação da Tradição. Este capítulo mapeia parte dessas controvérsias.

Criador era mítico (Platão, 2011). Os sábios judeus e cristãos, embora leitores de Platão, jamais conceberiam o Deus Criador – o demiurgo – como um Deus mítico. Na primeira era do Cristianismo, muitos grupos/ comunidades entendiam, como Platão, que o criador era um demiurgo. Muitas comunidades do primeiro e do segundo séculos não tinham a compreensão que temos hoje do Cristianismo. Muitas delas nem se chamavam cristãs, ou não haviam deixado de serem judaicas. Possivelmente, eram adeptas de um judaísmo heterodoxo, que colocava em questão a ortodoxia judaica da época (Pétrément, 1990).

Uma série de controvérsias ocuparam os praticantes das crenças judaico-cristãs nos primeiros séculos da chamada Era Cristã. Alguns grupos gnósticos acreditavam que o Deus do Gênesis não era o Deus do Novo Testamento. Enquanto outros grupos, como os ebionitas, ou seja, cristãos-judeus acreditavam que o Criador presente no livro do Gênesis não era diferente do Deus que se revelou/ manifestou em Jesus Cristo, no Novo Testamento (Pétrément, 1990). Para os saberes em torno de *Olódúmáre* na terra iorubá, as considerações semíticas disponibilizadas acima estão bem distantes. Antes da colonização, os Iorubá viviam seus saberes e práticas em Olódúmáre e nos òrìsàs sem qualquer influência semítica, mesmo convivendo com os muçulmanos que habitavam o norte da atual Nigéria. As relações entre Iorubá nativos e os Haussá/ Fulani do norte da Nigéria, que haviam se convertido ao Islã desde o século X, eram comerciais e culturais.

A interferência nos aspectos cósmicos/ metafísicos da Tradição antiga Iorubá parece ter sido muito mais um fator de tensão em torno da sobrevivência na realidade opressora do colonialismo, que obrigou a um convívio entre diferentes, sem delimitações das tradições envolvidas. Além disso, verifico o impacto das interferências pela via das conversões e pregações cristãs, às quais foram submetidos os nativos Iorubá no período da colonização/ escravidão. A influência cristã e a islâmica tomaram praticamente toda a África. A dimensão dessa influência ficou mais nítida nos anos 1950-1960, quando muitas sociedades africanas se tornaram juridicamente independentes de seus colonizadores europeus. Em discurso realizado ao grande público, o então primeiro-ministro e depois presidente de Gana, Kwame Nkrumah proferiu a seguintes palavras:

A nossa sociedade não é a antiga sociedade, mas uma nova sociedade expandida pelas influências euro-cristãs e islâmicas. Uma nova ideologia é, portanto, necessária, uma ideologia que possa afirmar-se em uma definição filosófica, mas que seja, a um só tempo, uma ideologia que não abandonaria os princípios humanos e originais da África [...] uma ideologia cujo objetivo seria agregar à experiência africana a presença islâmica e euro-cristã, bem como a experiência da sociedade africana tradicional (Kwame Nkrumah, 1964, p. 93-97 *apud* Tshibangu, Ajayi e Sanneh, 2010: 605).

No livro Bereshit da Torá dos judeus, o Gênesis do Antigo Testamento dos cristãos, Deus cria o mundo em sete dias. A narrativa diz que Deus fala e as coisas são criadas: “No princípio, ao criar Deus, os céus e a terra, a terra era sem forma e vazia, e havia escuridão sobre a face do abismo, e o

espírito de Deus pairava sobre a face das águas. E Deus disse: ‘Haja luz!’ e houve luz. E Deus viu que a luz era boa, e Deus separou entre a luz e a escuridão. E Deus chamou à luz Dia e à escuridão chamou Noite. E foi tarde e foi manhã, dia um” (Gorodovits e Fridlin, 2006: 18). Deus simplesmente diz “haja” e as coisas acontecem, elas se criam por efeito da palavra de Deus. O Deus semítico não tem intermediário para realizar sua obra. Na cosmopercepção iorubá, Olódúmáre desenha, ou faz a maquete – o projeto de criação, diríamos assim – e a entrega a seus intermediários, para que realizem o que ele antecipadamente havia pensado, projetado. É devido à não-ação direta de Olódúmáre, que prefiro o abordar como um Sistema conectado aos òrìsàs que ele mesmo criou e estabeleceu para efetuar sua criação.

Não existe itan (estória) relatando que Olódúmáre realizou qualquer mão de obra, ele não pegou no arado ou na enxada, nem veio à Terra para a construir. Ele é o demiurgo, no mesmo sentido de um artista ou desenhista que passa seu tempo desenhando mundos, para que suas expansões, os òrìsàs, possam executar sua criação. Por isso, pensá-lo como Sistema-Mundo o coloca no lugar de quem está o tempo todo elaborando, construindo projetos, maquetes, para que os seus auxiliares possam executar a força-tarefa de dar forma ao que o Sistema projetou. Olódúmáre, como Sistema, opera as coisas, organiza, identifica, desenha, mapeia e entrega aos òrìsàs as recomendações do que deve ser feito e como deve ser feito. Ifá é parte desse Sistema e ele está sempre em trânsito, entre lá e cá. Ele veio para Terra com Orunmila, mas também está no Céu com Olódúmáre. É Ifá que os òrìsàs procuram quando querem saber e/ ou recordar qualquer recomendação de Olódúmáre. As mesmas coisas fazem os humanos quando eles querem saber algo a respeito de suas vidas.

O nome Olódúmáre tem forte relação com a noção de criação, a partir da cosmopercepção iorubá. Para os Iorubá, as coisas que existem no Universo foram criadas e estabelecidas por Olódúmáre. Para os praticantes do Ifá, Olódúmáre é a “Fonte do Ser”, sem a qual nós não poderíamos existir, ter vida, ser racionais ou inteligentes. Ele é a força criativa central, um impulso de pura consciência. Logo, Olódúmáre pode significar “o Senhor, o qual é nosso eterno destino”, “a fonte de toda e qualquer existência”, “o Dono do Firmamento”, ou ainda “o Dono de tudo o que existe”. Olódúmáre é o Arquiteto Universal de todas as formas de existência nos mundos paralelos do Orun (Céu) e do Aiyé (Terra). Olódúmáre possui outros nomes, como Òlófín e Olorun que, como dissemos acima, são seus avatares. Falaremos disso mais para frente. Olódúmáre também possui muitos epítetos pelo qual é chamado e celebrado.

Olódúmáre criou as forças “boas” e as “ruins” e jogou no Universo; ele deu Àse (poder) para ambos os lados. No Ifá, quando falamos “quase bom”, já se pressupõe o “mau”. Há sempre dois lados de toda história ou problema. Dentro de Ifá, o Cosmo é dividido em dois: o lado direito está habitado pelos poderes sobrenaturais benevolentes e o lado esquerdo está habitado pelos poderes sobrenaturais malevolentes. Os poderes benevolentes são os òrìsàs e suas associações úteis com seres humanos –

Osún, Ogún, Sàngó, Yemonja, Osóòsi, Èsú, Oya etc. Os poderes malevolentes são as energias destrutivas do mau, os Ajòdùgún tais como Ikú (morte), Arún (doença), Òfò (perda), Èpè (maldição), entre outros. Não há nenhuma coexistência calma entre esses dois poderes, eles sempre estão em conflito.

A natureza de Ifá é Olódúmáre, e a natureza de Olódúmáre é Ifá. Por “natureza”, não quero dizer que o *sentido* de Olódúmáre é o Ifá e vice-versa. O sentido tem um dado do mundo, sua carnalidade, como mencionamos na introdução a este capítulo. Se Olódúmáre vive distante no Orun, ocupado com seu desenho de mundos, Ifá é sua carnalidade no mundo que ele mesmo estabeleceu, o Aiyè. Sentido, desse modo, pertence ao campo da essência ou das essências. É ele mesmo uma fenomenologia, na qual o próprio Ifá concede o sentido⁴⁹. No entanto, do que se trata o campo da essência? Trata-se a priori daquilo que Avicena (*apud* Thomás de Aquino, 2008) chamou de *quididade*, ou seja, “aquilo que algo era ser”, ou seja, “o que faz com que uma coisa seja aquilo que é”. A *quididade* de Avicena é um outro nome da “natureza”, tal como a *urhistorie* de Merleau-Ponty (2000). A natureza, então, é a “essência de uma coisa enquanto mantém uma relação com a própria actividade, uma vez que nada é desprovido de uma actividade própria” (Aquino, 2008: 7). Diríamos que a *quididade* de Ifá, aquilo que se significa pela definição, é Olódúmáre. É de Olódúmáre que Ifá recebe seu ser, sua existência, sua essência. A essência do Ifá é Olódúmáre, que o torna individualizado.

Segundo um dito iorubá, “Ifá é a forma de Olódúmáre estar no mundo e se relacionar com os seres humanos” (*Ifá ni Ona Olódúmáre wà ní ayé àti ti ènìyàn*). Olódúmáre é a *matéria escura* identificada pelos cientistas. A relação de Olódúmáre e Ifá é a relação entre matéria (*hyle*) e forma (*morphé*)⁵⁰. Porém, precisamos repensar a perspectiva hilemórfica de Aristóteles para conseguirmos capturar na inteireza o sentido da existência de Olódúmáre e Ifá. Aquino (2008) entende que a essência é a relação entre a matéria e a forma. O filósofo também entende que a forma é o ato da matéria. A matéria tem uma maneira particular de ser, a natureza/ essência é a unidade da matéria e da forma⁵¹. Olódúmáre projeta os mundos para que os òrìsàs efetuem e, nesse sentido, podemos identificar um padrão hilemórfico. Porém, na prática, o projeto-mundo de Olódúmáre é feito e

⁴⁹ O filósofo Baruch Spinoza, ao se perguntar o que é Deus, responde: “No que se toca ao primeiro ponto, a saber, se há um Deus, dizemos que isso pode ser demonstrado. A priori, da seguinte maneira: 1. Tudo o que conhecemos clara e distintamente como pertencente à natureza de uma coisa, também podemos afirmar como verdade de uma coisa. Ora, que a existência pertence à natureza de Deus, podemos percebê-la clara e distintamente; 2. Ou ainda assim: as essências das coisas são para toda a eternidade e permanecerão imutáveis em toda a eternidade. A existência de Deus é essência” (Spinoza, 2014: 51).

⁵⁰ A partir da lógica aristotélica, a matéria é o elemento material (um elemento que tem potência de se tornar algo diferente). A forma é o elemento essencial (atual), apreendido pela inteligência. Ela é responsável por fazer com que a matéria seja reconhecida como alguma coisa (Aristóteles, 2009). Embora a antropologia atual se tenha contraposto ao paradigma aristotélico, consideramos importante elucidar aqui o quanto o padrão hilemórfico tem influenciado os saberes africanos e, especificamente, neste caso, os Iorubá.

⁵¹ Aquino afirma que “é evidente que a essência compreende a matéria e a forma” (Aquino, 2008: 8).

desfeito pelos òrìsàs e os seres, à medida que as coisas se dão, ou melhor, à medida que o mundo acontece. O projeto de mundo de Olódúmáré, que é o tempo todo acontecimento, nada mais é do que um ponto de partida para as vidas que caminham ao seu modo.

O antropólogo Tim Ingold abordou a relação entre a matéria e a forma, a partir da arte de Paul Klee. O artista citado por Ingold (2012) chegou a afirmar que “a forma é o fim, a morte” e o “dar forma é movimento, ação”. Para Ingold (2012), a arte “não busca replicar formas acabadas e já estabelecidas, sejam enquanto imagem na mente ou objetos no mundo. Ela busca se unir às forças que trazem à tona a forma” (Ingold, 2012: 26). Os filósofos Deleuze e Guattari (2004: 377 *apud* Ingold, 2012: 26) afirmam que, em um mundo onde há vida, a relação essencial não se dá entre matéria e forma, substâncias e atributos, mas entre materiais e forças. Para além da lógica aristotélica, que parece esgotar a questão, Ingold (2012) dialoga com a arte de Paul Klee e a filosofia de Deleuze e Guattari, trazendo à tona uma outra possibilidade. No que se refere ao modelo ocidental/ hilemórfico que se impõe a partir da separação aristotélica entre matéria e forma, o antropólogo tem o objetivo de “derrubar o próprio modelo [hilemórfico], e substituí-lo por uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria” (Ingold, 2012: 26)⁵².

A relação de Olódúmáré e Ifá, por não se tratar da matéria inerte e passiva e/ ou da forma acabada e definida, mas sim da fluidez, aproxima, portanto, a matéria (Olódúmáré) da forma/ força (Ifá). De certa maneira, a força traz à tona a forma. Ifá é forma e força de Olódúmáré no mundo. Isso obedece a fluxos e constâncias, rompendo com a fixidez apresentada no cânone aristotélico. Nem a matéria nem a forma são inertes, elas interagem. Por isso, Olódúmáré é Ifá e Ifá é Olódúmáré, em co-participação. Os pressupostos ocidentais elaborados a partir do cânone aristotélico não dão conta, por si sós, da compreensão de Olódúmáré e Ifá. Ifá é a consciência de Olódúmáré, como vamos aprofundar mais para frente. Olódúmáré não pode ser pensado como Ser sozinho, ele precisa de Ifá, dos òrìsàs, dos ajòdòguns e de todos os seres para marcar sua presença no mundo. O Ifá, os òrìsàs, os ajòdòguns e os seres diversos, são continuidades, são a possibilidade da carnalidade e da espiritualidade de Olódúmáré no mundo. Ele mesmo (Olódúmáré) é ausente, porque se faz presente através dos seres diversos, os humanos e os não humanos, os divinos e os não-divinos. Não existe culto para Olódúmáré e ele não é representado, não possui templos nem sacerdotes. Olódúmáré assemelha-se ao Tao dos chineses:

⁵² Ingold segue dizendo: “meu objetivo é restaurar a vida num mundo que tem sido efetivamente morto nas palavras de teóricos para quem – nos termos de um se seus porta-vozes mais proeminentes – o caminho para a compreensão e para a empatia está ‘naquilo que as pessoas fazem com os objetos’” (Ingold, 2014: 26).

O Tao que pode ser pronunciado
não é o verdadeiro e eterno Tao.
Os nomes que podem ser proferidos
não são os verdadeiros e eternos nomes.
O não ser é a origem do Céu e da Terra.
O ser é a mãe dos dez mil seres (*wan wu*).
Sendo assim, na esfera do não ser podemos
ver a misteriosa origem de todas as coisas.
Na esfera do ser
podemos ver as manifestações do Tao.
As duas têm a mesma origem,
mas são chamadas por nomes diferentes.
Ambas são misteriosas e profundas.
O mistério dentro do mistério —
o portal para todas as admiráveis maravilhas (Towler, 2019: 23).

O fundamento do Tao é o caminho, a dinâmica do não ser e do ser é a ruptura da dualidade. Olódúmáre – o Não Ser – e Ifá – o Ser – estão ambos implicados, indivisos, permanentemente unidos. Em Olódúmáre está a origem de todas as coisas, e em Ifá está a manifestação de todas as coisas criadas. Ifá é o único ser criado por Olódúmáre, ou mesmo uma continuidade dele (“as duas têm a mesma origem, mas são chamadas por nomes diferentes”, no Tao), capaz de dizer sobre todas as coisas. Olódúmáre e Ifá são “o mistério dentro do mistério”. Ifá é “o portal para todas as admiráveis maravilhas”. A natureza do Ifá o liga ao Céu e à Terra, que na concepção iorubá jamais estão separados. É Ifá quem nomina as coisas, e isso inclui todos os seres e tudo o que existe. Olódúmáre cria e Ifá dá nomes às coisas e conta as histórias de tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá. Ifá sabe da escolha de cada ser humano e não-humano. O que um ser humano pediu no Céu, ajoelhado diante de Olódúmáre, é Ifá quem pode dizer.

Para Descola (2016), a divisão entre natureza e cultura, humano e não-humano não faz nenhum sentido para povos amazônicos e outros ameríndios. O antropólogo afirma que, no mundo desses povos, tudo é natural e cultural ao mesmo tempo. No *corpus literário* de Ifá, as separações entre humanos e não-humanos, natureza e cultura, sujeito e objeto se diluem prontamente. No Ifá plantas e animais interagem com os humanos e possuem o mesmo status que eles. Podemos encontrar narrativas nas quais são evidentes as interações entre espécies e sua importância, por exemplo: o gato (*ologbo*) inicia-se no Ifá e aprende a sabedoria. O rato (*ekú*) faz um *ebó* (sacrifício) para se livrar da perseguição do gato (*ologbo*). O leopardo⁵³ (*ekún*) faz um *ebó* para se tornar o *obá* (rei) da floresta. O efefante (*erin*) torna-se amigo de *Orunmila* e o presenteia com os tesouros do marfim. A lebre (*ehoro*), querendo derrotar a esperteza do esquilo (*okere*), faz um pacto com *Èsú* e se torna muita esperta. A montanha (*oke*), temendo ser destruída pelo trovão (*ayra*), faz oferenda para *Sàngó*, tornando-se muito forte. O orvalho (*ìrì*), temendo o calor (*ooru*), realiza sacrifícios (*ebós*) para se manter sempre fresco etc.

⁵³ Para os Iorubá, o leopardo (*ekún*) é o rei da floresta, e não o leão.

A dimensão da natureza e da essência, em Olódúmáre e no Ifá, corresponde àquilo a que Idowu (1962) se referiu, ao afirmar que os òrìsàs, e igualmente, todos os seres, não podem existir de modo independente a Olódúmáre e Ifá⁵⁴. Em torno de Olódúmáre e Ifá, está a criação e a manutenção do Universo, dos mundos. Esse trabalho não se resume a Olódúmáre e Ifá, mas estende-se a uma ampla força-tarefa, que reúne divindades pré-existentes, òrìsàs e ajòdguns, os antepassados e todos os seres (humanos, animais, plantas e toda a atmosfera). É claro que o Ocidente não tem uma compreensão clara do conceito de Deus (Idowu, 1962). E a noção de Deus não é um monopólio das tradições semíticas. Os missionários, protestantes na sua maioria, e antropólogos tomados pelo etnocentrismo e financiados pela empresa colonial, não conseguiram capturar a dimensão do sentido de Olódúmáre e Ifá na sociedade Iorubá antiga.

Ifá, como a voz de comando de *Olódúmáre*, está totalmente devotado à ideia de oráculo na terra iorubá. Podemos afirmar que todos os oráculos iorubá são Ifá, embora existam discordâncias acerca disso. Abimbola (1977) chama o Ifá de “sistema divinatório”. Segundo ele, Olódúmáre encarregou cada òrìsà de realizar uma função particular na Terra (Aiyé)⁵⁵, “Ifá ficou encarregado da divinação por sua grande sabedoria, que ele adquiriu como resultado da sua presença ao lado de Olódúmáre, quando este criou o Universo” (Abimbola, 1977: 9). Se Ifá é um “sistema divinatório” e foi criado pelo próprio Olódúmáre, porque Olódúmáre não poderia ser um Sistema-Mundo que não só criou todas as coisas, todos os mundos, mais ainda segue criando tudo o que existe e tudo que ainda vai existir. Um Provérbio iorubá diz que Olódúmáre é Oba (Rei):

Oba ti kîí kú
Oba ti kîí rùn
Oba ti kîí tòdògbé
Oba ti kîí sun

Tradução:

O rei que não morre
O rei que não adoece (nem decai)
O rei que não dormirá
E o rei que não dorme⁵⁶

Um verso do Odu Ifá Ògúndá Ìrosún ensina que até Olódúmáre consulta Ifá:

⁵⁴ Idowu (1962: 72) vai dizer que os Iorubá veem as divindades como “espíritos e intermediários ministradores entre o homem e o Ser Supremo”.

⁵⁵ De acordo com a ecosofia iorubá, Ifá (também conhecido como Òrúnmilà) foi uma das 401 divindades que vieram do Òrun (Céu) para o Aiyé (Terra). Olódùmarè, o Deus Supremo Iorubá, encarregou cada uma dessas divindades de realizar na Terra uma função particular. Por exemplo, Ògún foi encarregado de todas as coisas relacionadas à guerra, à caça e ao implemento do uso do aço, enquanto Òdṣàálá foi encarregado com a responsabilidade de moldar os corpos humanos com argila e Èṣù era o policial do universo e o guardião do àṣe, o poder divino com o qual Olódùmarè criou o universo e mantém suas leis físicas (Abimbola, 1977: 9).

⁵⁶ Salami, 2008: 24

Ògúndá Ìrosún

Ìgbò awo Orun
A díá fún Olódùmarè
A faso omi kólé
Látigbàdégbà
Èyí tó wu Olódúmáre ní se
Bó wu Olódúmáre a ta dúdú
Èyí tó wu Olódúmáre ní se

Tradução:

Ìgbò o sacerdote do Céu
Fez divinação para Olódúmáre
Aquele que constrói sua casa com água
desde tempos imemoriais
Que Olódúmáre gosta do que faz
Se ele gosta, ele molda uma nuvem negra, é isso que Olódúmáre quer que ele faça
(Salami, 2008: 26).

Constatamos que a palavra adivinhação traz uma série de equívocos, atrapalhando inclusive a compreensão do oráculo por parte do consulente. Em iorubá, o termo *A díá fún* quer dizer *foi divinado*, ou também que *Ifá foi consultado*. Os versos vêm sempre com essa expressão, *A díá fún*, dando a entender que Ifá foi consultado ou divinado. Pode-se dizer também que *foi feita divinação* para alguém. O nome do consulente vem sempre depois do sacerdote que fez a consulta, como podemos constatar no verso acima, do Odu Ògúndá Ìrosún: *Ìgbò awo Òrun/ A díá fún Olódúmáre* (tradução: *Ìgbò o sacerdote do Céu/ Fez divinação para Olódúmáre*).

O Bábálawo não é um adivinho, ele é alguém devidamente preparado para divinar Ifá, ou seja, dizer a palavra do Céu (Orun) para as pessoas. Sobre Ifá, é dito que ele é a palavra, a voz de Olódúmáre. Se Ifá é a palavra, a voz de Olódúmáre, ele é então capaz de revelar a voz do Céu, do Orun. Ifá fala por Olódúmáre que não fala com ninguém. Podemos dizer que Ifá é a forma, a força, o meio, como Olódúmáre comunica com a humanidade. Salami (2008) diz que o *Odu Ifá Òdí Ìretè* ensina que todos os òrìsàs se encontraram e decidiram apontar Orunmilá Bábá Ifá como seu porta-voz. É nesse sentido que a consulta oracular divina Ifá para as pessoas. Divinar Ifá para alguém quer dizer revelar, conceder a palavra de Olódúmáre. Ifá é uma divindade oracular que revela a palavra do Criador(a). Para Salami (2008) Orunmilá Bábá Ifá tornou o porta-voz dos òrìsàs, porque ele conhecia os desejos de Olódúmáre.

Isso porque Ele tem o conhecimento dos desejos de Olódùmarè, que ele atendeu graças ao seu conhecimento de Ifá, a partir de então qualquer coisa que qualquer uma das divindades levasse como oferenda, é Orunmilá quem o designa. Tudo sobre qualquer divindade não está apenas documentado nas palavras de Ifá, mas tornou-se uma oração ou discurso através do qual eles recebem uma resposta a qualquer necessidade ou desejo que ele ou ela possa ter. Assim, pode-se passar por Ifá em direção a qualquer um desses Òrìsà, porém cada um desses Òrìsà em si, apesar de serem interdependentes uns dos outros, são unilateralmente independentes e pode-se oferecer orações a Olódùmarè através das divindades ou das próprias divindades como o ponto final de contato (Salami, 2008: 34).

Olódúmáre não tem culto, não tem sacerdotes, não recebe oferendas e não se comunica com ninguém. Ele criou Ifá, uma divindade pré-existente, para falar por Ele. Bewaji (1998) afirma que Olódúmáre dividiu sua sabedoria e conhecimento com Ifá/ Orunmila. Mas essa partilha da sabedoria e do conhecimento não quer dizer que Olódúmáre não tenha controle sobre ela. Entre os Iorubá, não existe culto a Deus/ Deusa único, não existe a noção de um(a) único(a) Deus(a). O próprio Olódúmáre não é Deus, ele é um Sistema-Mundo. Olódúmáre é o Sistema-Mundo que gera os mundos e todas as coisas existentes. É criador(a) nesse sentido, já que o Sistema – que ele é – cria e estabelece as coisas. Por mais que a literatura sinalize esse lugar de deus único e todo-poderoso para Olódúmáre, sabemos bem que a empresa colonial submeteu os pressupostos iorubá à lógica judaico-cristã. Portanto, foi essa lógica que acabou aprisionando Olódúmáre na imagem de deus único e todo-poderoso. As artimanhas coloniais encarregaram-se de soterrar o real sentido de Olódúmáre. Hoje é quase normal que alguns Iorubá associem Olódúmáre a Deus/ Allah da tradição judaico-cristã-islâmica (Bewaji, 1998). Mas Olódúmáre detém o Asé (energia primordial), que se manifesta no mundo através dos Òrìsàs.

Há uma história que diz que o próprio Olódúmáre ficou perplexo com um assunto muito importante. Todas as outras divindades tentaram, mas falharam em dizer a ele o motivo de sua perplexidade. Somente Orunmila conseguiu colocar o dedo na fonte do problema, isso mostra que, embora Olódúmáre tenha a supremacia da sabedoria, ele dotou uma divindade com a tarefa de adivinhar as causas dos problemas, pronunciando curas ou remédios e aconselhando (Bewaji, 1998: 10).

Abimbola (1997) chama Olódúmáre de “Deus Supremo Iorubá”. A meu ver, é para o Ocidente que o exímio professor e Bábáláwo traduz Olódúmáre como “Deus Supremo Iorubá”, de forma a estabelecer um paralelo e/ ou diálogo com as religiões ocidentais. Devido a essas comparações, sobretudo na produção de um saber sobre a Tradição Iorubá, tem sido difícil desconstruir a ideia de que Olódúmáre é Deus, como concebem os ocidentais. Vejo também forte presença de um certo colonialismo de influência cristã-islâmica sobre a compreensão/ entendimento de Olódúmáre na Tradição Iorubá. Parece que isso foi se tornando necessário, à medida que os conflitos entre os nativos Iorubá e os praticantes do Islamismo e do Cristianismo aconteciam. Na terra iorubá, uma campanha muito forte de demonização das práticas tradicionais por parte dos adeptos do Cristianismo e do Islamismo tem sido o motivo de uma série de conflitos religiosos no presente. Os nativos, minoria religiosa hoje na Nigéria, convivem cotidianamente com todo tipo de intolerância, racismo e violências causadas aos adeptos e suas práticas.

Idowu (1962) apresenta evidências de que o conceito de Ser Supremo é um princípio monoteísta na religião iorubá. Como os Iorubá vivenciam Olódúmáre como um Ser Supremo, Idowu realiza sua pesquisa sobre Olódúmáre a partir do conceito de Ser Supremo, seguindo esses usos locais. Segundo Idowu, a religião iorubá é um “monoteísmo difuso”, pois as muitas divindades iorubá são “nada mais

que conceituações de atributos de Olódúmáre”, o Deus Supremo Iorubá. Como um governante iorubá, ou Oba, Olódúmáre reina supremo no Céu distante e governa o mundo através de seus intermediários, os òrìsàs. O Céu que habita Olódúmáre é transcendente, todo conhecedor e todo-poderoso. Ao contrário dos òrìsàs, ele não tem templos ou sacerdotes, nem sacrifícios ou ofertas feitas para si, porque sua vontade não pode ser influenciada ou alterada (Idowu, 1962).

No entanto, Olódúmáre pode ser invocado por qualquer pessoa que queira fazer com que ele conheça suas necessidades, em qualquer lugar e a qualquer momento. Ele é tido como invisível. Devido à invisibilidade de Olódúmáre, os Iorubá não fazem esforços conjuntos para erguer um santuário ou qualquer tipo de “representação física” para ele (Idowu, 1962). Diferente de Idowu, embora profundamente de acordo com muitos aspectos da sua interpretação acerca do culto tradicional iorubá, não entendo o termo Olódúmáre como Ser Supremo – um título ao qual ele foi aprisionado. Em minha compreensão, Olódúmáre é um Sistema-Mundo – aquele que constrói todas as coisas, que delega funções às divindades òrìsàs e que, além de criar, segue mantendo o mundo⁵⁷. Visto que é Sistema-Mundo, dotado de toda energia que existe, ele também pode ser compreendido como um Ser Supremo, mas não se resume a essa imagem.

⁵⁷ Estudando os nativos da Nova Guiné e da Ilha de Bali, Gregory Bateson (1904-1980), teórico da comunicação e dos sistemas, entendeu que as relações que determinam as dinâmicas sociais podem ser *relações simétricas* ou *relações complementares*. As *relações simétricas* são aquelas em que os grupos compartilham anseios, aspirações e expectativas, enquanto as *relações complementares* são constituídas quando as aspirações dos grupos ou indivíduos são diferentes, o que leva à submissão de uns como resposta à dominação de outros. Ambos os tipos de relações, para Bateson, precisam ser trabalhadas para evitar a cismogênese. Olódúmáre, enquanto Sistema-Mundo, estabelece trocas de informações com todos os seres, sejam eles divinos, sejam criados pelos humanos e não-humanos. Olódúmáre é Sistema neste sentido, porque embora aparentemente ausente, ele se comunica por vias, por ondas, por interatividades, frequências energéticas etc. Olódúmáre como Sistema-Mundo é sistema de relações e interações. Ele está o tempo todo participando de tudo, porque a conexão estabelecida com todos os seres revela a sua ação sistemática, relacional, em tudo o que existe. A relação de Olódúmáre com tudo o que ele cria é dinâmica. Diferentemente do Deus semítico, ele não está sentado em um trono determinando tudo e jogando o que acontece. Olódúmáre não julga nada, ele estabelece a liberdade como condição mesmo de qualquer coisa existir. Sua criação prevê, na mesma proporção, o bem e o mal, ire e ibi (negativo e positivo). Como Sistema-Mundo, Olódúmáre orchestra, nas relações, o próprio mundo e os seres criados. Não os orchestra a partir da punição, do pecado e/ ou do castigo do inferno, mas sim dos efeitos, de como as relações, de como as coisas se relacionam, ocasionando efeitos. O conceito de cismogênese, de Gregory Bateson, cabe bem aqui. Trata-se de “um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual resultando da interação cumulativa entre indivíduos” (Bateson, 2008: 175). O acúmulo, ou mesmo a permanência das relações, das interações entre indivíduos e/ ou grupos geram o que Bateson chamou de “mudanças progressivas”, que podem ser complementares ou simétricas. As relações existentes entre todos os seres e o Sistema-Mundo pode gerar expansão e/ ou contração. É esse o movimento natural de Olódúmáre com os seres criados. Não há castigo, pecado ou inferno, há relações e interações, elas podem gerar processos diversos como resultados delas. O Sistema-Mundo que é Olódúmáre não está ausente dessa participação, de afetar e ser afetado da mesma forma por todos os seres. À medida que eles são afetados de forma positiva ou negativa, afetam e refletem isso no mundo e em todo o Cosmos. A estratégia que Olódúmáre gera na sua relação com o mundo e com todos os seres é uma estratégia de cismogênese para expandir ou contrair. Os seres diversos também possuem estratégias de cismogênese, que causam consequências no Sistema-Mundo. Também podemos entender o Sistema-Mundo como o Todo, o Cosmo, o Universo, a Atmosfera. O Sistema-Mundo que é Olódúmáre é a totalidade das coisas. Os humanos estão poluindo os rios – o que tem consequências nefastas para o clima e a atmosfera em geral, há nisso o afeto e o ser afetado – há relação. Os seres participam, interagem com o Sistema-Mundo dessa maneira, há consequências positivas ou negativas nessa interação. Para evitar os efeitos da cismogênese, os seres e o Sistema-Mundo precisam de sintonia, equilíbrio, precisam conversar na mesma linguagem, interagir de forma positiva. Isso parece estar ausente na relação do mundo dos seres com o Sistema-Mundo.

Bewaji (1998), referindo-se aos atributos dados a Olódúmáre, diz que “alguns desses atributos foram muito semelhantes aos projetados nos entendimentos religiosos cristãos do Ser Supremo – onipotência, onipresença, onisciência, benevolência, divindade, criador etc.” (Bewaji, 1998: 1). Os primeiros escritos produzidos acerca da Tradição Iorubá colocaram Olódúmáre como “Deus Cristão, Allah muçulmano, e Èsú como Satanás ou Diabo”. O autor entende que a ideia de Deus Supremo é importada⁵⁸, e que muitos estudiosos “helenizaram e vestiram o deus africano com roupas emprestadas, como se ele sempre estivesse nu” (Bewaji, 1998: 4). Olódúmáre é também conhecido como Eledá, “O Criador”, devido à sua capacidade de criar. Eu insisto em dizer que Olódúmáre é um demiurgo criativo e ocioso, que não gosta de receber culto ou oferenda de ninguém. Bewaji (1998: 7) diz que “Olódúmárte é a origem do Universo [...], ele é o ser que nada mais pode ser concebido”.

Ainda sobre Olódúmáre, Bewaji (1998) aborda alguns aspectos de seus atributos. Vejamos:

A) A evidência de que Olódúmáre é o criador de tudo é exibida em praticamente todos os relatos da relação entre Olódúmáre e o universo. Onde ele não causou ou criou diretamente, ele instruiu as divindades a criar e supervisionou o trabalho de criação. Então, ele criou os bons e os maus, os bem formados e os deformados, a estação chuvosa e a seca. Através dele, deve ser buscada a causa de todas as coisas. E tudo o que existe tem uma justificativa e pode ser entendido e usado pelos atenciosos e talentosos, como os herbalistas e os curandeiros.

B) Olódúmáre é o ser mais poderoso, para quem nada é muito grande ou muito pequeno, aquém ou além de sua realização: aqui os poderes dos Obas (reis), antepassados anciãos, bruxas, herbalistas, curandeiros, divindades etc. são todos derivados de Olódúmáre e são limitados e limitáveis por ele.

C) O conhecimento de Olódúmáre é incomparável e, portanto, não há igual: tendo evitado o uso da dicção clássica e neoclássica da onipotência, também é aconselhável evitar a nomenclatura da onisciência na descrição do conhecimento e sabedoria abrangentes da divindade suprema, entre o povo Iorubá. Isso não ocorre porque haja dificuldades conceituais internas, e gera dilemas. Não há como contestar o fato de Olódúmáre ter o maior conhecimento. No entanto, o fato de algumas coisas acontecerem “pelas costas” ou “sem sua consciência direta” foi confirmado nos aspectos práticos da criação, sustento e corrida do universo, aqui, ali e em todos os lugares, incluindo até o domínio de Olódúmáre (Orun ou Céu). Ele recorreu ao uso de Orunmila e Ifá, os sábios e os meios de discernir a situação das coisas passadas, presentes e futuras.

D) Olódúmáre é o bom juiz: na religião tradicional iorubá, muitos atributos são coincidentes na bondade de Olódúmáre. Isso inclui imparcialidade do julgamento, quando um caso é apresentado a ele, ele ouve atentamente os dois lados. Outros são sacralidade e benevolência. Deus pratica a justiça com justiça compassiva, mas ele não alimenta vigaristas ou espertinhos pretensiosos. Como rei supremo, depois de sua corte não há outro tribunal de apelação para corrigir erros; por esse motivo, ele não toma decisões arbitrárias que conflitam com os ditames da justiça. Agora, ocasionalmente, devido à limitação de nossa compreensão de Deus, o homem pode imputar defeitos ou ações de julgamento a Olódúmáre, enquanto aos Iorubá, isso apenas ressalta o fato de que Olódúmáre está além da compreensão humana. Se tivéssemos acesso a todos os fatores antecedentes e eventos futuros, seria possível entender completamente a ação de Olódúmáre. Aqui apenas Orunmila tem acesso a esse tipo de conhecimento e ele usa o conhecimento para ajudar o universo (Bewaji, 1998: 8-13, tradução minha)⁵⁹.

⁵⁸ Nas palavras do autor, “a concepção das divindades como filhos do Ser Supremo – uma ideia importada (ou contrabandeada como P’Bitek dirá), para a concepção do relacionamento entre Deus e as divindades da religião cristã” (Bewaji, 1998: 2).

⁵⁹ a) Evidence that Olódúmáre is the creator of everything is displayed in virtually every account of the relationship between Olódúmáre and the universe. Where he did not directly cause or create, he instructed deities to create and supervised the work of creation. So, he created the good and the bad, the shapely and the misshapen, the wet season and the dry season. Through him the cause of all things must be sought. And everything that exists has a justification and can be understood and used by the thoughtful and talented ones like herbalists and healers.

É a voz de Olódúmáre que o consulente está escutando no oráculo de Ifá⁶⁰. Porém, não é Olódúmáre quem fala, ela encarregou Ifá de falar por Ele. O Odu *Ìwòrí Òyékú* relata que Ifá é divinado em várias situações. A divinação de Ifá ocorre para orientar o consulente sobre como agir diante da diversidade da vida e das coisas. Qualquer situação pode ser levada ao Ifá. No caso do *Èsé*⁶¹ do Odu citado, a enxada enfrentou a casa e a fazenda. Foi o comportamento contraditório da enxada, que levou à consulta oracular. No entanto, a enxada é metáfora para falar do mau comportamento do clã de *Aserúbóatan*. O *Èsé* serve para ajudar o consulente a pensar melhor suas atitudes e ações na vida. O sentido da divinação em Ifá tem a ver com ajudar o consulente a entender o que se passa. Trata-se de gerar uma reflexão, para que o consulente modifique por si mesmo seu comportamento, atitude etc. O *Ebó* (sacrifício) começa com a reflexão que o *Èsé* se encarrega de trazer e ocasionar através da fala do Bábáláwo.

Ìwòrí Oyékú

Okó n lo sóko
 Okó kojú sílé
 Okó n toko bò
 Okó kojú sók
 Èyin ò mò pé lódi lódi lokó n se
 A díá fún won ni Ìlòlòdí
 Omo Aserúbóbatan
 Ègò ègò ló pa ará Ìlòlòdí
 Omo Aserúbóbatan

Tradução:

b) Olódúmáre is the most powerful being for whom nothing is too big or too small, below or beyond to accomplish: here the powers of obas (kings), ancient ancestors, witches, herbalists, healers, deities etc. they are all derived from Olódúmáre and are limited and limitable by him.

c) Olódúmáre's knowledge is unparalleled and therefore has no equal: having avoided the use of classical and neoclassical diction of omnipotence, it is also advisable to avoid the nomenclature of omniscience in describing the all-encompassing knowledge and wisdom of the supreme deity among the Yoruba people. This does not happen because it has internal conceptual difficulties and generates dilemmas. There is no disputing the fact that Olódúmáre has the greatest knowledge. However, the fact that some things happen "behind your back" or "without your direct awareness" has been confirmed in the practical aspects of the creation, sustenance and running of the universe, here, there and everywhere, including even Olódúmáre's domain (Orun or Heaven). He resorted to the use of Orunmila and Ifá, the sages and the means of discerning the situation of things past, present and future.

d) Olódúmáre is the good judge: In Yoruba traditional religion, many attributes are coincident in the goodness of Olódúmáre. This includes trial impartiality, where a case is presented to him, he listens carefully to both sides. Others are holiness and benevolence. God dispenses justice with compassionate justice, but he does not breed crooks or pretentious smarties. As High King, after his court there is no other court of appeal to right wrongs; for that reason, he does not make arbitrary decisions that conflict with the dictates of justice. Now, occasionally, due to the limitation of our understanding of God, man may impute faults or judgmental actions to Olódúmáre whereas, to the Yoruba, this only underscores the fact that Olódúmáre is beyond human comprehension. If we had access to all antecedent factors and future events, it would be possible to fully understand Olódúmáre's action. Here only Orunmila has access to this kind of knowledge, and he uses the knowledge to help the universe (Bewaji, 1998: 8-13).

⁶⁰ Conforme Idowu (1962: 145) Olódúmáre o Ser Supremo “ éreconhecido por todas as divindades como a Cabeça a quem pertence toda autoridade e toda lealdade é devida. Ele não é um entre muitos. Seu status de supremacia é absoluto. Na adoração, os iorubá o mantêm em primeiro lugar e por último na vida diária do homem. Ele é a preeminência”.

⁶¹ Abimbola (1977) traduz *Èsé* como poema: "conforme mencionado, cada Odù contém muitos poemas conhecidos pelos iorubá como *Èsé*" (Abimbola, 1977: 26).

A enxada que foi para a fazenda
enfrentou a casa
A enxada que estava voltando da fazenda
enfrentou a fazenda
Nem todo mundo sabe que a enxada está se comportando de forma contraditória
Foi divinado Ifá para eles na cidade de Ìlolòdí
O filho de Aserúbóbatan
A estupidez foi o que matou o povo de Ìlolòdí
O clã de Aserúbóbatan.
(Salami, 2008: 35).

Em Cuba, os Bàbálawos costumam ensinar que Olódúmáre possui dois avatares: Olórún e Olófin⁶², como já mencionamos anteriormente. Em algumas versões é dito que Olórún criou Olódúmáre e Olófin. Mas Olódúmáre é o reservatório de todas as coisas, é ele quem cria e estabelece tudo que existe. Olórún e Olófin possuem a função de governar, enquanto Olódúmáre cria. O primeiro a ser criado por Olódúmáre foi Olórún, que quer dizer “Dono do Céu”. Olórún reside no Céu e jamais toca, com seus pés, a Terra. Os humanos jamais veem Olórún, a não ser depois que morrem no renascimento. Depois que a Terra foi criada e se expandiu, Olódúmáre criou Olófin, que é do Céu e da Terra, de onde ele vai e vem. Olófin quer dizer “Dono do Palácio”. Ele governa a Terra, a partir de seu palácio no Céu. Olódúmáre criou sete òrìsàs: Èsú, Obátálá, Oduduwa, Orunmila, Olókún, Oro, Sàngó e Ogún. Na Terra, Olófin criou mais sete: Aganju, Obaluaiye, Yemonja, Oko, Osanyin, Osóòsi, Ośún. Olórún administra os mortos e os mundos dos mortos, o renascimento e a vida celestial. Olófin está focado nos òrìsàs, dos quais cuida, e Olódúmáre mantém o asé e a criação do mundo. Olódúmáre nunca cessa de criar mundos.

Olórún é a segunda manifestação de Olódúmáre, ele é o brilho do Orun. Olórún é esplendoroso e solar. É o dono da vida, é ele quem concede energia e sustento na vida terrestre. É o dono das cores, das multiplicidades, do ar, do vigor e do esforço. Olórún está sempre desperto, seja dia, seja noite. Olófin está em constante comunicação com os humanos através dos òrìsàs. É ele quem repartiu o asé a cada òrìsà, além de possuir os segredos da criação. Foi Olófin quem permitiu, segundo o Ifá cubano, a vinda de Orunmila para a Terra como profeta-mensageiro. Olófin é a personificação da divindade, a terceira manifestação de Olódúmáre, a causa e a razão de ser de todas as coisas. Ele é a cabeça de todas as coisas, que se relaciona diretamente com Olódúmáre na Terra. É Olófin quem dirige a energia cósmica necessária para qualquer ser humano que habita a Terra. Além disso, Olófin está associado às regras, à legislação das coisas, uma vez que ele é também o dono da lei.

É errônea e distante da concepção originária iorubá a visão que traduz Olódúmáre, Olórum e Olófin como os três Deuses da Trindade Iorubá, em alusão à influência cristã. Olódúmáre, Olórum e Olófin não são deuses da Trindade Iorubá. Olódúmáre é o Criador, como dissemos anteriormente.

⁶² Idowu (1962) entende que “Olódúmáre é o nome tradicional do Ser Supremo e que Olórún, embora comumente usado na linguagem popular, pareça ter ganho sua moeda predominante em consequência do impacto cristão e muçulmano sobre o pensamento iorubá” (p.102).

Para além dessa ideia de Deus, ele é um Sistema-Mundo que se expande através de Olórún, o “Dono do Céu”, e Olófin, o “Dono do Palácio”. Olórún está relacionado ao mundo invisível no Céu, e Olófin, ao mundo visível na Terra. Enquanto Olórún está relacionado à espiritualidade, Olófin está relacionado à materialidade. Olórún é a faceta masculina da expansão de Olódúmáre, e Olófin, a faceta feminina da expansão de Olódúmáre.

Olórún está associado a Obátálá, o orisá masculino criado por Olódúmáre, que expande a luz. Podemos dizer que Olórún é profundamente fúnfún (branco). Fúnfún (branco), é aqui definido como princípio de luminosidade do Universo. Olófin está associado a Odudúwá, o òrìsà feminino criado por Olódúmáre que expande a escuridão. Olófin é profundamente dudu (negro). Dudu (negro), nesse caso, diz respeito ao princípio de escuridão do Universo. Fúnfún (branco) e Dudu (negro) estão unidos, são matéria dos princípios fundamentais da energia cósmica universal. Fúnfún (luz) e Dudu (escuridão) não são rivais antagônicos, como o bem e o mal na perspectiva judaico-cristã-islâmica. Os princípios fúnfún e dudu estão, a todo o momento, permitindo o acontecimento do Universo. Ifá foi criado pelo Sistema-Mundo (Olódúmáre), como uma tecnologia capaz de concentrar todas as informações necessárias sobre os acontecimentos no Universo. É nesse sentido que Ifá sabe de tudo, do ontem, do hoje, do amanhã e do depois do amanhã.

Os Iorubá experimentam Olódúmáre como ser único. Isso significa que ele é o único, não há nada nem ninguém como ele. É essa vivência de sua singularidade, que impede as pessoas de criarem imagens esculpidas ou retratos d’Ele. Há símbolos ou emblemas, mas na literatura e na antiga arte iorubá, nenhuma imagem pode ser comparada a Ele. Pesquisadores das tradições africanas, como Idowu (1982) e Bewaji (1988), assumem erroneamente que Olódúmáre é um Deus retraído, sobre quem os humanos não têm certeza. Quando os Iorubá dizem que Olódúmáre é onipotente, vivenciam que, para Ele, nada é impossível. Eles descrevem-no como “*oba a se kan*”, significando “o rei cujas obras são feitas com perfeição”. A ideia é que, quando ele sanciona algo, é fácil fazer. Os Iorubá têm um ditado: “*un dun ise bi ohun ti Olódúmáre lowo si, um soro bi ohun ko lowo si*”, ou seja, qualquer coisa que receba a aprovação de Olódúmáre é fácil; o que ele não sanciona, é difícil. É por isso que ele é conhecido como “Olórún Alagbara” - o “Dono do Céu todo-poderoso”. Ele também é chamado de “*oba ti dandan re ki iseke*”, “o rei cujas licitações nunca são realizadas”. Ele é imortal, porque jamais nasceu e jamais morreu. Ele é o dono da vida (Elemi), por isso, seria impossível que morresse (Idowu, 1962).

Entre os Iorubá, há um oriki que diz: “*a ki igbo Iku Olódúmáre*”, com o sentido de “Olódúmáre é uma rocha imóvel que nunca morre”. Ele também é onisciente, porque sabe de tudo. Nada está escondido dele, e tudo se encontra ao seu alcance. Ele é sábio o bastante para deter em si todos os conhecimentos. Todas as coisas estão ao alcance de Olódúmáre. O conhecimento que ele detém (Ifá) penetra em todas as coisas. Olódúmáre é “*olumo Okan, a-rinu-rode*”, aquele que vê dentro

e fora. *Olódúmáre* é rei e juiz, ele é “*Kabiesi*”, Vossa Majestade. É comum, entre os praticantes das tradições iorubá, ver *Olódúmáre* na importante posição do rei. As pessoas costumam chamá-lo de “*Oba Orun*”, “o rei do Céu”. Ele também é chamado de “*Oba Dake Dajo*”, “o rei que se senta em silêncio e dispensa julgamentos”. *Olórún* é um os seus avatares e/ ou expansão, junto com *Olófin*, como vimos anteriormente. *Olórún* é o Dono do Céu. *Olórún*, em muitas localidades na terra iorubá, é como chamam *Olódúmáre*. Para alguns, tomá-lo como *Olórún* (Dono do Céu) acaba aproximando-o do Deus judaico-cristão e de Allah muçulmano (Idowu, 1962).

Olórún como avatar, no sentido mesmo de mutação, é o criador de todas as coisas e de outras divindades, ele está acima e além dos *òrìsàs* e de qualquer outra divindade criada por *Olódúmáre*. Ao contrário de outras divindades, *Olódúmáre* não é adorado, em nenhuma das suas mutações (*Olórún* e *Olófin*). As orações podem ser realizadas e endereçadas a ele, mas nenhum sacrifício é oferecido. *Olódúmáre* não apenas cria, sustenta (*Olórún*) e protege (*Olófin*) os humanos. Ele também protege os humanos das maldades de outros humanos. *Olódúmáre* não é tão presente nem tão distante, que não possa intervir em qualquer evento da Terra. Todo ser criado pode atribuir filiação a *Olódúmáre*, ele é o Criador de todos. Como a divindade que atribui e controla os destinos individuais da humanidade, Ele pode ser considerado como a divindade do destino. Ele manifesta essa condição em *Ifá*. Deve ficar claro que os Iorubá gostam de ofertar nomes, títulos e epítetos ao Ser Supremo, aos *òrìsàs*, aos antepassados e às pessoas. *Olódúmáre*, apesar de não fazer contato direto com os humanos, envia suas divindades que não vivem de forma independente. *Olódúmáre* é o criador de cada um dos *òrìsàs*, as 201 divindades da direita, e dos *ajòòguns*, as 200 divindades da esquerda (Idowu, 1962; Bewaji, 1998).

1.2 – Ifá, o Testemunho da Criação

*Nature rejoices in nature.
Nature subdues nature.
Nature rules over nature.*

*A natureza se regozija-se com a natureza.
A natureza subjuga a natureza.
A natureza governa a natureza.
– Ostanès*

Ifá é uma divindade pré-existente, ou seja, ele existe desde antes, desde sempre, e vai existir eternamente. *Ifá* não nasceu, não morreu, jamais foi humano, porque ele é uma tecnologia avançada de *Olódúmáre*, cuja função primordial é manter todas as coisas documentadas. *Ifá* não tem forma, por mais que possamos expressar, definir ou capturar sua existência através dos nossos sentidos. Mas *Ifá* possui uma energia, que é a energia da sabedoria de *Olódúmáre*. *Ifá* está profundamente associado ao

conhecimento, e não há separação possível entre Ifá e o esteja relacionado a Olódúmáre, ou seja, tudo o que ele fez/ faz. Os aspectos fundamentais da Criação, ou melhor, as informações sobre a Criação do Universo e seus mundos estão contidas, em sua totalidade, no Ifá. Ifá testemunhou-as, ele vê e documenta tudo o que se cria. Todas as histórias (itan) que podemos contar a partir da Tradição Iorubá são Ifá. Como bem se diz entre os praticantes do Ifá em Cuba, “Ifá é um Tratado, no qual todas as coisas que aconteceram e/ ou foram criadas no Universo estão arquivadas, documentadas”.

Para Salami (1999: 5), Ifá é o “demiurgo da sabedoria suprema”. O próprio Ifá é um artesão, o artista inventor e guardião das histórias de tudo o que ele viu e segue vendo. Ifá, como demiurgo, é partícipe da criação ou das criações de Olódúmáre. Alguns estudos acerca de Ifá, como o de Salami (1999), buscam localizar Ifá em torno do seu oráculo e da sua literatura. O sociólogo entende que existe no Ifá o que ele chama de “palavra esotérica”. Essa palavra esotérica requer iniciação para ser compreendida, já que seu acesso está restrito aos Bábálawos de Ifá. Ifá torna-se assim também o nome atribuído a uma sociedade, uma confraria de pessoas que podem ter acesso ao seu conhecimento antigo. A questão esotérica⁶³ e exotérica⁶⁴ está presente no trabalho que o Bábálawo tem com Ifá, já que Ifá possui um corpus literário que, na atualidade, tem sido registrado por escrito e documentado. Salami (1999), referindo-se aos aspectos esotéricos e exotéricos do corpus literário de Ifá, vai dizer que o conhecimento é detido

por um grupo habilitado a nele penetrar e nele transitar, com o objetivo de apreensão e transmissão de determinado tipo de conhecimento, no caso, o corpus literário de Ifá, dominado pelos babalaôs. Essa palavra passa ao domínio social geral – o da palavra esotérica – quando, consultado o sistema divinatório, o notável encontra os enunciados que podem objetivar dada situação e transmite o resultado de sua análise à sociedade, personificada nos agentes que buscam, expandindo-se então o conhecimento em muitas direções, através de uma linguagem decodificada. Isto explica a notável importância atribuída aos babalaôs, guardiães desse conhecimento e dessa linguagem esotérica (Salami, 1999: 10).

Antigamente, os membros da sociedade de Ifá (Ègbé Ifá) tinham os versos memorizados. Quanto mais versos um Bábálawo era capaz de reunir, mais sábio e erudito ele era considerado pelos demais. O conhecimento de Ifá diz respeito ao quanto se sabe e ao quão bem se sabe⁶⁵. Ser Bábálawó exige ter uma certa quantidade de versos memorizados e a capacidade de os discernir. O antropólogo

⁶³ Esotérico, do grego *esoterikós*, é relativo ao esoterismo, trata-se de uma doutrina secreta que alguns filósofos da Antiguidade apenas comunicavam aos iniciados; oculto, misterioso. Refere-se a um conhecimento transmitido a um círculo de iniciados.

⁶⁴ Exotérico, do grego *exoterikós*, é o contrário de esotérico, refere-se às doutrinas que se expõem em público e que, portanto, se não destinam a um pequeno círculo de iniciados, são entregues a um público comum. Podemos dizer que se trata de um conhecimento não necessariamente restrito a um público iniciado.

⁶⁵ Para Ingold (2015: 48, tradução livre): “A diferença, por assim dizer, não é o quanto você sabe, mas o quão bem você sabe. Alguém que sabe bem é capaz de contar, no sentido não apenas de ser capaz de contar histórias do mundo, mas também de ter uma consciência perceptiva finamente temperada de seu entorno”. (*The difference, if you will, is not one of how much you know but of how well you know. Someone who knows well is able to tell, in the sense not only of being able to recount stories of the world, but also of having a finely tempered perceptual awareness of his surroundings*).

Tim Ingold, ao pensar como os habitantes andam e traçam suas linhas, entende que eles fazem isso através do mundo, e não somente em sua superfície exterior. O antropólogo quer nos mostrar que o conhecimento dos habitantes do mundo não é construído, mas cresce ao longo dos caminhos que eles trilham (Ingold, 2015). Os Bâbáláwós de Ifá não precisam de Tim Ingold para chegar a essas conclusões sobre o conhecimento, pois o Ifá carrega epistemologia e metodologia próprias. Os Bâbáláwós aprendem conhecimentos ancestrais na circularidade, andando de aldeia em aldeia, indo ao encontro dos mais velhos, sentando-se em rodas de conversa e debates, ouvindo e compartilhando. No Ifá, aprende-se a partir das vivências e experiências coletivas. Os Bâbáláwós mais jovens aprendem com os Bâbáláwós mais velhos, com as comunidades por onde andam, com todos os seres e com tudo o que existe à sua volta. Tim Ingold, nas suas andanças como antropólogo, parece localizar suas práticas antropológicas nessa maneira de apreender conhecimentos transmitidos, que não são dados, mas sim adquiridos enquanto se caminha, enquanto se convive com os outros⁶⁶.

Para Ingold (2015), mover-se é saber, é nesse sentido que as tradições africanas do deserto possuem a mobilidade de se deslocar para adquirir conhecimentos. Nos tempos antigos, os Bâbáláwós eram andarilhos e viajavam pelas aldeias para aprender com outros Bâbáláwós e para ensinar os jovens aprendizes a Bâbáláwo. Trata-se de experimentar um conhecimento que é passado de um ao outro, que é experimentado e vivido na relação com muitos pares. Um conhecimento que, ao ser adquirido, é amadurecido dia após dia. A perspectiva compartilhada por Tim Ingold aborda o conhecimento como uma prática itinerante. Os Bâbáláwós não só andavam para aprender, era preciso sentar-se ao lado de quem sabia, estacionar ali por um tempo, porque Ifá exige tempo, maturação. Não se trata apenas de acúmulo, de memorizar um certo número de versos, é necessária a assimilação. Os versos de Ifá escapam da boca de um Bâbáláwo que, ao experimentar as estórias, consegue transmitir aos outros, tomado por uma práxis que eu chamo de *revelação*. O Bâbáláwo revela Ifá para o consulente. Nessa relevação, ele transmite os conhecimentos que outrora assimilou, amadureceu, por meio de suas relações com outros Bâbáláwós. Ingold (2015) compartilha um entendimento similar, ao dizer que o conhecimento amadurece à medida que a pessoa também amadurece.

Se é assim que a base do conhecimento é, então que tipo de conhecimento resulta?
Considere primeiro o fator de movimento. Para o caminhante, o movimento não é auxiliar do conhecimento – não apenas um meio de ir de um ponto a outro para coletar os dados brutos da sensação, para posterior modelagem na mente. Em vez disso, mover-se é saber. O caminhante sabe, à medida que avança. Prosseguindo em seu caminho, sua vida se desenrola: ele envelhece e fica mais sábio. Assim, o crescimento de seu conhecimento equivale ao amadurecimento de sua própria pessoa e, como esta última, continua ao longo da vida. O que distingue o especialista do novato, então, não é que a mente do primeiro seja mais ricamente

⁶⁶ Para Ingold (2015: 47, tradução livre): “Na experiência do caminhante, ao contrário, o chão é apreendido na passagem de um lugar a outro, em histórias de movimento e mudança de horizontes ao longo do caminho. Ele é infinitamente variado, composto e sofre geração contínua”. (*In the experience of the walker, by contrast, the ground is apprehended in the passage from place to place, in histories of movement and changing horizons along the way.6 It is infinitely variegated, composite, and undergoes continuous Generation*).

munida de conteúdo – como se, a cada incremento de aprendizado, mais representações fossem colocadas dentro da cabeça –, mas sim uma maior sensibilidade às sugestões do ambiente e uma maior capacidade de responder a essas pistas com julgamento e precisão. A diferença, por assim dizer, não é o quanto você sabe, mas o quão bem você sabe. Alguém que sabe bem é capaz de contar, no sentido não apenas de ser capaz de contar histórias do mundo, mas também de ter uma consciência perceptiva finamente temperada de seu entorno. Sherlock Holmes, por exemplo, era extremamente conhecedor nesse sentido. Embora gostasse de se apresentar como um mestre da dedução, sua verdadeira habilidade residia na abdução – na capacidade de traçar toda uma linha de eventos anteriores a partir do exame de, digamos, uma única pegada (Ingold, 2015: 48 *traduções livre*)⁶⁷.

A palavra Ifá, no entendimento de alguns estudiosos, inclui a raiz *fá*, que quer dizer conter, compreender, acumular, abraçar. Salami (1999: 79) entende que o sentido da raiz *fá*, levando-se em conta os significados mencionados, quer dizer que “todo conhecimento originário iorubá e todas as possibilidades de alcançar a compreensão do humano e do cósmico acham-se *contidas* no corpus literário de Ifá”. A explicação dada pelo sociólogo, que é Iorubá de nascimento, não nos contenta. De igual maneira, não nos contenta encerrar Ifá em seu oráculo e corpus literário. No entanto, parece ser esse aspecto, aos olhos das pessoas comuns, que mais se destaca quando o assunto é Ifá. Em 2005, a UNESCO reconheceu Ifá (sistema de divinação), a sociedade dos Bábálawo e o Culto de Ifá uma das obras-primas da tradição oral e imaterial do continente africano. O documento⁶⁸ que concedeu o título de patrimônio imaterial diz o seguinte:

O sistema de divinação Ifá, recorrente em um grande corpus de textos e fórmulas matemáticas, é praticado nas comunidades Iorubá e na diáspora africana das Américas e do Caribe. A palavra Ifá refere-se ao personagem místico Ifá ou Orunmila, que os Iorubá consideram como a divindade da sabedoria e do desenvolvimento intelectual. Em contraste com outras formas de divinação da região, que recorrem a um médium, a divinação Ifá não depende dos poderes proféticos de uma pessoa, mas sim de um sistema de signos que são interpretados por um adivinho, o sacerdote Ifá ou Bábálawo, literalmente “o sacerdote do sacerdote”. Aplica-se o sistema de divinação Ifá cada vez que se deve tomar uma decisão individual ou coletiva importante (tradução livre)⁶⁹.

⁶⁷ “If this is what the ground of knowing is like, then what kind of knowledge results?

Consider first the factor of movement. For the walker, movement is not ancillary to knowing – not merely a means of getting from point to point in order to collect the raw data of sensation for subsequent modelling in the mind. Rather, moving is knowing. The walker knows as he goes along. Proceeding on his way, his life unfolds: he grows older and wiser. Thus, the growth of his knowledge is equivalent to the maturation of his own person, and like the latter it continues throughout life. What distinguishes the expert from the novice, then, is not that the mind of the former is more richly furnished with content – as though with every increment of learning yet more representations were packed inside the head – but a greater sensitivity to cues in the environment and a greater capacity to respond to these cues with judgement and precision.

The difference, if you will, is not one of how much you know but of how well you know. Someone who knows well is able to tell, in the sense not only of being able to recount stories of the world, but also of having a finely tempered perceptual awareness of his surroundings. Sherlock Holmes, for example, was supremely knowledgeable in this sense. Though he liked to present himself as a master of deduction, his true skill lay in abduction – in the ability to draw an entire thread of antecedent events from the examination of, say, a single footprint” (Ingold, 2015: 48).

⁶⁸ UNESCO. Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad – Proclamaciones 2005 CLT/ CH/ ITH/ PROC/ BR3. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>.

⁶⁹ “El sistema de adivinación de Ifá, recorrente en un gran corpus de textos y fórmulas matemáticas, se practica en las comunidades yoruba y la diáspora africana de las Américas y el Caribe. La palabra Ifá se refiere al personaje místico Ifá u Orunmila, a quien los yorubas consideran como la deidad de la sabiduría y el desarrollo intelectual. A diferencia de otras formas de adivinación de la región que recurren a un médium, la adivinación de Ifá no depende de los poderes

Para Abimbola (1977), Ifá é a divindade principal. Em torno de Ifá, está uma série de conhecimentos que versa sobre a história, mitologia, religião, filosofia, legislação e medicina do povo Iorubá. Para ele, a autoridade de Ifá é tão grande, que ela se insere em todos os contextos da vida do povo Iorubá. A importância de Ifá para os Iorubá refere-se ao lugar que ele ocupa, como aquele que mantém vivos os saberes oriundos dos antepassados. Ou seja, Ifá e seu corpus literário mantêm viva a memória dos antigos, daquilo que os antigos disseram, seus feitos e a história de suas vidas. Ifá conta a história dos òrìsàs, dos antepassados, dos Egúngún celestiais e vários acontecimentos que vão de questões do dia a dia ao nascimento de uma criança ou à morte de um ancião, entre outras coisas. Para Abimbola (1977):

Ifá é um importante sistema de divinação encontrado em muitas culturas da África Ocidental. Em Iorubalândia, onde Ifá é uma das principais divindades, esse fascinante sistema de divinação foi intimamente identificado com a história, mitologia, religião e medicina popular iorubá. Os Iorubá consideram Ifá como o depositário de suas crenças e valores morais. Os Iorubá usam o sistema de divinação e os extensos cantos poéticos associados a ele para validar aspectos importantes de sua cultura. Portanto, a divinação de Ifá é realizada pelos Iorubá durante todos os seus importantes ritos de passagem, como nomeação e casamento, cerimônias, ritos fúnebres e onde os reis são instalados. Na sociedade iorubá tradicional, a autoridade de Ifá permeia todos os aspectos da vida porque os Iorubá consideram Ifá a voz das divindades e a sabedoria dos ancestrais (Abimbola, 1977: 23).

A maioria dos estudiosos de Ifá não buscaram investigar o sentido de Ifá, ou o que ele quer dizer. O antropólogo americano William Bascom (1969) talvez tenha sido o primeiro a realizar uma pesquisa minuciosa sobre o Ifá. Bascom faz uma etnografia detalhada, com muitas informações acerca do Ifá. Porém, como sua etnografia deixa claro, o antropólogo descreve o que seus interlocutores dizem e o que ele pôde observar. Assim, ele fornece contribuições importantes, já que elas permitem conhecer melhor o Ifá, na época que Bascom realizou seus estudos (nos anos 1960). Ao longo do trabalho, ele demonstra sua distância e pouco ou nenhum envolvimento direto com o Ifá, a não ser o de um pesquisador-observador. Quem lê essa etnografia consegue perceber o quão descritivo ele é, sem demonstrar qualquer conhecimento que não seja o que seus interlocutores forneceram e o que seus olhos viram. É nítido que os informantes de Bascom não deram nada a ele, a não ser o que está acessível a qualquer não-iniciado. No entanto, suas contribuições enriquecem nossa pesquisa, uma vez que seus achados ajudam a mensurar Ifá no tempo e no espaço, ou seja, a partir deles, podemos tecer comparações e entender de que forma Ifá se mantém de um tempo a outro. Segundo Bascom (1969: 89, tradução livre),

proféticos de una persona, sino de un sistema de signos que son interpretados por un adivino, el sacerdote de Ifá o babalawo, literalmente ‘el sacerdote del sacerdote’. Si se aplica un sistema de adivinación cada vez que se debe tomar una decisión individual o colectiva importante”.

Ifá é um sistema de adivinhação baseado em 16 figuras básicas e 256 derivados (odu) obtidos pela manipulação de 16 nozes de palmeira (ikin), ou lançando uma corrente (opele) de oito meias-conchas de sementes. A adoração de Ifá como o Deus da Adivinhação envolve cerimônias, sacrifícios, tabus, parafernália, tambores, canções, louvores, iniciação e outros elementos rituais comparáveis aos de outros cultos iorubá; estes não são tratados completamente aqui, pois o assunto principal deste estudo é Ifá como um sistema de adivinhação. [...] O modo de adivinhação será discutido em detalhes posteriormente, mas uma breve descrição é necessária no início. As 16 nozes são apanhadas na mão direita, deixando apenas uma ou duas nozes na esquerda; se sobraem duas nozes, uma única marca é feita na bandeja de adivinhação; se uma noz permanecer, uma marca dupla é feita⁷⁰.

Para além do aspecto externo do significado de Ifá, vale ressaltar que Ifá, do ponto de vista iorubá, veio do Céu com o òrìsà Orunmila. Assim como outros estudiosos, Bernard Maupoil (2004) – um etnógrafo e funcionário do governo francês no Benin no começo do século passado – buscou localizar a origem terrena do Fá, que ele investigou no território ewe-fon, o Daomé (atual Benin). Embora Maupoil tenha trabalhado com o Fá do Benin, ele situa a origem do Ifá na Nigéria, em Ile Ifé. Para Maupoil (2020: 4), Fá significa “frescor”. Ele escuta dos Bokonos⁷¹, seus interlocutores, “que Fá teme o fogo e o sol e ama o frescor”. O etnógrafo também considera que Fá é o intermediário entre Deus (o Criador) e os humanos. O frescor de Fá está relacionado ao frescor da água, da atmosfera *sì fífa*, conforme Maupoil. No Fá, aquele que “tem o coração aquecido, que se comove, que experimenta um sentimento de dor ou raiva recebe o conselho de esfriar o coração, para encontrar a paz, o equilíbrio” (Maupoil, 2020: 4).

Maupoil (2020) a partir dessa pesquisa do Fá do Benin, conclui que Fá/ Ifá é uma divindade da floresta. A palmeira *Igi Ope* é a árvore sagrada do Ifá e ela dá frutos, palha para fazer casas, madeira, o óleo de dendê etc. Por causa da palmeira, é comum que os adeptos de Ifá a vejam como a árvore da vida: para o nativo Iorubá, deve-se tudo a ela. A expressão *igbodu* – floresta de odu –, usada durante os ritos de iniciação no Ifá, faz alusão ao fato dos iniciados irem à floresta sagrada para buscar Ifá. Trata-se de um retorno à natureza para encontrar o que, no Vodóun Fá, é chamado *Kpoli* (o odu/ o duplo astral do iniciado). É na floresta, que Ifá escuta os iniciados, tal como ele fazia no tempo dos ancestrais. Os informantes de Maupoil (2020: 10) também disseram a ele que “Fá é da classe dos organizadores do mundo”. Maupoil (2020) fornece informações importantes acerca do Ifá – o que contribui imensamente para sua compreensão. Ele afirma que “Fa não é estritamente um vodu: ele é o meio entre as divindades e os humanos... Fa é algo com o qual se descobrem os segredos. Fa é o

⁷⁰ Ifá is a system of divination based on sixteen basic figures and 256 derivatives (odu) obtained by manipulating sixteen palm nuts (ikin) or casting a chain (opele) of eight half-shells of seeds. The worship of ifá as the God of Divination involves ceremonies, sacrifices, taboos, paraphernalia, drums, songs, praises, initiation and other ritual elements comparable to those of other Yoruba cults; these are not treated fully here, as the main subject of this study is ifa as a system of divination. [...] The divination mode will be discussed in detail later, but a brief description is necessary at the beginning. The sixteen nuts are picked up in the right hand, leaving only one or two nuts in the left; if two nuts remain, a single mark is made on the divination tray; if a nut remains, a double mark is made (Bascom, 1969: 89).

⁷¹ Termo para Bábálawo no Vodoun Fá do Benin.

líder (o líder, especifica o informante) de todos os voduns: ele comanda todos eles. É dele que pedem permissão para fazer qualquer coisa” (Maupoil, 2020: 11).

Alguns estudiosos acreditam que Ifá veio do Egito, trazido durante a conquista de Oduduwa da cidade de Ile Ifé. Apesar de não ser refutável a ideia de que Ifá veio do Egito, faltam dados concretos que demonstrem essa origem. A meu ver, Ifá é um oráculo antigo que recebeu nomes diversos nos contextos nos quais se inseriu. Considero inclusive que Ifá é adaptável a qualquer cultura. Esse trânsito ocorreu quando ele saiu da Nigéria e foi para o Benin, onde passou a chamar Fá, e para Togo e Gana, onde se chama Afá. Há também um sistema semelhante em Moçambique, cujo nome é Sigidy. Embora os nomes sejam diferentes, o Ifá praticado no Benin, no Togo e em Gana, assim como em Cuba e no Brasil possui a mesma origem, que é Ile Ifé, na Nigéria. A diferença é que, seja no Benin, seja em Gana, seja em Togo, seja em Cuba, a prática de Ifá relaciona-se com a cultura onde ele se inseriu. Em Cuba, predomina o Ifá oriundo da Nigéria, com sua própria configuração. Logo, em Cuba, cultuam-se os òrìsàs que fazem parte do panteão de divindades iorubá. No Brasil, pratica-se o Ifá oriundo da Nigéria, de Cuba e do Benin. Ou seja, no Brasil existem praticantes do Ifá Iorubá, seja em sua versão nigeriana, seja o cubano, seja o Fá do Benin – o qual cultua as divindades denominadas vodún. Em Gana e no Togo, embora o nome seja Afá, eles cultuam os vodún do Benin e outras deidades desconhecidas no Brasil.

Bascom (1969) afirma que outros povos africanos possuem sistemas semelhantes ao Ifá. Ele cita os *Ibo* da Nigéria Oriental, que possuem um oráculo também derivado das castanhas da palmeira, os *Kamuku* e os *Gbari* do Níger, ao norte da Nigéria, que fazem divinação com ervilhas e um casco de tartaruga. No sudeste da Costa do Marfim, em Assinie-Mafia, um método de consulta aos deuses envolve a movimentação de caroços de palmeiras. No Saara, um sistema geomântico muito similar ao Ifá, denominado *Derb er raml* ou *Derb el ful*, segue sendo praticado até nossos dias. Os Nupe, que vivem ao norte do território iorubá, do outro lado do Níger, usam um cordão chamado *èba*, com oito pedaços de cabaças, que lembra sistematicamente o opele de Ifá. Os Jukun do leste da Nigéria também utilizam um par de cordões semelhante ao opele Ifá para consultar as deidades. E os Tiv possuem um cordão divinatório chamado de *agbandi*, idêntico ao de seus vizinhos Jukun. Os Ekoi da região do rio Cross possuem cordões análogos ao opele dos Iorubá. Bascom (1969) diz que, apesar dessas semelhanças, o método de interpretação é diferente do Sistema de Ifá.

Ifá é semelhante a outros oráculos e sua lógica acaba por aproximá-lo a outro oráculo antigo, qual seja, o I Ching dos chineses. O I Ching possui 64 hexagramas. Oito hexagramas são os fundamentais, formando uma espécie de arcanos maiores, e 56 hexagramas são intermediários, que são formados a partir dos maiores e podem ser considerados arcanos menores. O Ifá também possui a organização maior/ menor: são 16 odus maiores e 240 odus menores, formando o total de 256 odus. As cartas do Tarô também possuem lógica similar: 22 cartas são denominadas arcanos maiores e 56

cartas correspondem aos arcanos menores. O I Ching, tal como Ifá, é escrito em traços. No I Ching, os traços ficam deitados e no Ifá, os traços estão na vertical. Tais traços compõem as linhas que vão elaborando a vida. Os oráculos traçam caminhos que, como linhas, conduzem os seres humanos às multiplicidades. Ingold (2022: 25) diz que “a vida é vivida, ao percorrer caminhos, e não somente em lugares; e os caminhos são um tipo de linha...”.

O *I Ching* transita pelas mutações, tudo se move e é modificado pela ação da própria natureza. *Yin* e *Yang* movimentam as coisas, para que jamais ficam estagnadas. O Ifá também trabalha com essa dualidade indivisível, *Ire* e *Ibi*, positivo e negativo, sorte e má-sorte, sempre contornando a vida e possibilitando um viver. Não há certo ou errado, melhor ou pior, mas sim, a natureza movendo, mudando, modificando o estado das coisas. Diferentemente do I Ching, no Ifá, o ciclo de energia negativa (*Ibi*) pode ser alterado, tensionando a produção de energia positiva (*Ire*). Entendo que nos tempos antigos – e pode ser que existam reminiscências dessa prática na China atual –, os sacerdotes taoístas faziam práticas rituais e sacrificiais de controle da energia. Já o Taoísmo atual ensina sobre a importância de respeitar as vidas dos seres. O xamanismo taoísta antigo, ao se encontrar com o budismo, possibilitou a constituição de outras práticas que colocaram em questão as práticas sacrificiais antigas (Tse, 2013). No Ifá, em nenhum momento, trata-se de negar o negativo (*Ibi*), mas sim de tornar o próprio negativo (*Ibi*) propulsor do positivo (*Ire*), através da ação de movimento. A ação de movimento e/ ou mutação é ocasionada por ebó (sacrifício). Embora ebó seja traduzido como sacrifício, podemos dizer que o ebó é o que move as energias, que as desloca e que torna possíveis as mutações. Acredito que em tempos antigos, os sábios do I Ching também possuíam conhecimentos para gerar essas mutações. Não tenho dúvida de que os sábios anciãos taoístas, nos mosteiros antigos nas montanhas da China, seguem produzindo essa alquimia de transformação da energia através das indicações do I Ching. Referindo-se às relações entre o I Ching e Ifá, Domingos (2004: 8, tradução livre) diz:

Se for feito um estudo diacrônico, epistemológico e comparativo entre o sistema oracular do I Ching e o oráculo de Ifá, encontraremos aspectos comuns que chamam poderosamente a atenção; especialmente do ponto de vista de seus signos simples; das suas formas de conjugação, do procedimento dinâmico para obter os signos, da forma gráfica de os representar, da quantidade exagrâmica que em ambos os casos concorre, como resultado gráfico do ato oracular e de muitos outros aspectos, que preferimos passar a detalhar. Sem a quebra de sigilo ético⁷².

⁷² “Si se hace un estudio diacrónico, epistemológico y comparado entre el sistema oracular del I Ching y del oráculo de Ifá, encontraremos aspectos comunes que llaman poderosamente la atención; sobre todo desde el punto de vista de sus signos simples; de sus formas de conjugación, del procedimiento dinámico para obtener los signos, del modo gráfico para representarlos, la cantidad exagrâmica que em ambos casos concorre, como resultante gráfica del acto oracular y otros muchos aspectos más, que preferimos pasar a detallar. Sin violación de la secretividad ética” (Domingos, 2004: 8).

Entre os Fon do Benin, parentes próximos dos Iorubá, existe um provérbio que diz que “*Mawu é Ifá e Ifá é Mawu*”. Para o povo do Benin, Ifá é conhecido como Fá. No Togo e em Gana, Ifá é conhecido como Afá. A origem de tudo, no Vodoún Fá, remonte à deidade chamada Nana Buruku. Nana Buruku é uma divindade andrógina que, ao se manifestar em sua essência feminina, dá origem à primeira deidade da matéria, que é hermafrodita e pode se dividir e se unificar à vontade em masculino e feminino. Seu nome é Mawú-Lisa. Mawú é equivalente ao òrìsà iorubá Oduduwa, e Lisa, ao òrìsà Obátálá. Para Ricalde (2019), a unificação de Mawú-Lisa, entre os Fon, é Nana Buruku; Oduduwa e Obátálá se unem em Olódúmáre. Mawú e Oduduwa são divindades femininas, e Lisa e Obátálá, divindades masculinas. Uma crença entre os Iorubá diz que Obátálá é o pai de todos os òrìsàs e Oduduwa, a mãe de todos os òrìsàs.

Entre os Fon, Ewe e Akan, Nana Buruku é a deidade suprema, cujo equivalente em iorubá é chamado de Olódúmáre. Nana Buruku é a criadora, a mãe e a origem de tudo o que existe. Depois de criar e estabelecer todas as coisas, retirou-se no Céu sagrado do mundo imaterial. Nana Buruku é um eterno feminino, andrógina e indivisível. Ela se manifesta como feminina para dar lugar à criação da matéria. Ela se desdobra em um ser hermafrodita divisível, masculino e feminino, que dá origem à dualidade da matéria, e que pode, ademais, exercer uma força neutra, ao recombinar suas partes. Não há consenso, entre os Iorubá, quanto a Olódúmáre ser masculino ou feminino. Em algumas localidades, Olódúmáre é masculino, em outras, feminino, e há também quem considere que é feminino e masculino (Ricalde, 2019).

Para além de Idowu (1962) e Bewaji (1988), tenho procurado compreender Olódúmáre como um Sistema-Mundo. A noção de Deus Todo-Poderoso atribuída a Olódúmáre por partes desses estudiosos não tem contemplado nossa vivência e experiência. Como Sistema-Mundo, ele contém o masculino e o feminino. No entanto, não acredito que Olódúmáre seja um Deus Supremo, como aquele definido nas tradições semíticas. De qualquer forma, Olódúmáre, como Sistema-Mundo, assume características de um Deus(a) Criador(a). Nana Buruku, a divindade suprema e criadora dos Fon, Ewe e Akan, é feminina. As crenças islâmica e cristã nessa região da África acabaram gerando uma certa invisibilidade a essa Deusa Fon. As religiões semíticas são patriarcais, enquanto as tradições de África não se fundamentam no patriarcado, nem no matriarcado. Conceitos como patriarcado e matriarcado não foram criados na África, nem pelas antigas tradições que remontam a essa região⁷³.

⁷³ Nesses últimos parágrafos, escrevi uma série de comentários comparativos entre o Ifá e outras práticas divinatórias. Não é nosso propósito realizar um estudo comparativo do Ifá e das demais práticas oraculares. No entanto, a Nigéria de outrora, ou melhor, dos últimos 200 anos, tem sido atravessada pelo colonialismo, que modifica inclusive muitas das práticas nativas e ancestrais. A presente tese tem como intuito devolver ao Ifá seu lugar de saber e conhecimento, seja na terra iorubá, seja nas comunidades iorubá espalhadas pela diáspora. O colonialismo instaurado pelo cristianismo, como afirma Falola (2004: 303-304), “sempre envolveu mais do que religião; a conversão estava associada ao acesso às culturas

As relações entre o Vodoun Fá do Benin e o Ifá da Nigéria marcam semelhanças e diferenças. Antes da divisão colonial de terras na Costa da África, no Golfo da Guiné, a terra iorubá se estendia até uma parte do atual Benin. O sudoeste da Nigéria e o sudeste do Benin correspondem à localização do que ficou conhecido como Iorubalândia. Há notícia de que o Império Iorubá atravessava parte do atual Benin, do Togo e de Gana, e de que Ifá migrou de Ilé Ifé, a cidade mais antiga da Nigéria, para a terra dos Fon, no atual Benin. Os Fon e os Iorubá possuem parentescos que os ligam ao mítico guerreiro-conquistador Oduduwa. Há um conflito envolvendo duas figuras de mesmo nome: Oduduwa (divindade feminina e a contraparte de Obátálá) e Oduduwa (fundador da cidade de Ilé Ifé). A figura fundadora de Ilé Ifé assume historicamente esse nome em alusão à divindade Oduduwa, que foi a primeira a pisar na Terra (Aiye).

As diferenças nas práticas ancestrais com Ifá entre os Iorubá, Fon, Akan e Ewe referem-se, adicionalmente, àquilo que Bastide (1971) chamou de “interpenetrações de civilizações”. A ideia de sincretismo não é capaz de traduzir o que ocorreu entre civilizações distintas. Poderíamos, além disso, trazer o conceito de “transcrição”, usado por Martins (1997). As civilizações se interpenetram, como bem sinalizou Roger Bastide, e se envolvem, transcribando dialeticamente ritmos, saberes e práticas milenares, como tão bem apontou Martins (1997). O que encontramos nas diferenças é fruto da própria inventividade, a capacidade de invenção de uma determinada tradição de elaborar e acordar sua maneira de manter práticas ancestrais. As diferenças no âmbito africano ancestral nunca foram motivo para determinar qual é a prática mais certa ou a mais errada. As diferenças servem para celebrar, na verdade, a multiplicidade e a capacidade criativa de determinado povo.

No Brasil, o sociólogo Reginaldo Prandi coletou uma série de *itan*, publicados na coletânea denominada *Mitologia dos Orixás*. É importante frisar como os mitos vão sendo reelaborados. Mais uma vez, isso não tem a ver com certo ou errado, já que a mitologia existe para manter vivos os ensinamentos da Tradição. A mitologia – no caso da Tradição Iorubá, os *Itan* –, serve para transmitir conhecimentos e manter a Tradição herdada dos antepassados sempre viva. Se a Tradição é viva,

ocidentais. No entanto, ao mesmo tempo que eles associavam a religião à sua própria cultura, os missionários também desejam desvincular os africanos de suas culturas nativas, criando uma noção de que a religião e os aspectos não religiosos da vida (p. ex., cantar e tocar tambor) eram separáveis. Os deuses e espíritos africanos eram retratados como ‘satânicos’ e ‘pagãos’; apenas o Deus cristão era autêntico, e a Bíblia era o único livro sagrado legítimo. Até mesmo aspectos criativos da cultura africana, como o batuque, o canto e a dança, eram criticados. Os fiéis eram advertidos a não participarem de rituais, cerimônias e outras atividades que, supostamente, condenavam a sua salvação futura. A conversão era fundamental para fazer com que os africanos abandonassem sua cultura e seu passado, e certos símbolos estavam associados a ela: os fiéis tinham de adotar nomes ocidentais ou bíblicos, vestir roupas ocidentais, comer comida ocidental (especialmente pão, chá e um ovo no café da manhã), usar cotidianamente as línguas ocidentais e viajar para os países ocidentais, em particular, para as capitais da Europa”. Ao trazer pressupostos de outras tradições, queremos primeiramente dizer que o Ifá não está em um lugar inferior em relações às práticas divinatórias oriundas de outras culturas. Também queremos elucidar que o colonialismo na Nigéria possibilitou que muitos nativos que se converteram ao Islamismo e ao Cristianismo, depois retornaram às suas práticas nativas/ ancestrais e começaram a traduzir conceitos do Ifá e sua cosmopercepção, a partir de pressupostos judaico-cristãos. Este capítulo também procura extirpar esses resquícios oriundos das tradições semíticas que foram incorporadas no Ifá e ofertar um outro entendimento, que acreditamos ser mais nativo, mas próximo do que é a compreensão antiga do Ifá e dos Òrisàs.

como pontuou Amadou Hampatê Bá, ela é viva na boca de quem a pronuncia, de quem a transmite. Logo, a Tradição reinventa, recria, reelabora a si própria para ter sentido, no lugar onde ela está inserida. Isso equivale, para os *itan*, à tradição oral das histórias contadas pelos sábios(as) da Tradição Iorubá. Referindo-se a isso, Hampatê Bá (2010) afirmou:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade, a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer que são a memória viva da África (Hampatê Bá, 2010: 167).

No Brasil, é narrado um *itan* acerca da criação do mundo na perspectiva iorubá, conforme as tradições transmitidas nos terreiros de Candomblé. Ifá é o grande narrador/ contador de história. A criação do Universo e dos mundos está impregnada do seu testemunho. Ifá é chamado de *Elerin ipin* pelos Iorubá, que quer dizer testemunho da criação e de tudo o que é e segue sendo criado. Faz alusão também aos acontecimentos, a tudo o que ocorre no Universo e nos mundos criados por Olódúmáre. Trazer, neste segundo capítulo da tese, os *itan* que narram a cosmogênese iorubá é de fundamental importância, uma vez que Ifá está profundamente ligado a essas narrativas. Eu diria que essas narrativas são o Ifá, elas são exatamente o que Ifá é. A relação de Ifá com a criação é que sua obra torna evidente o (ou ganha evidência no) momento que Olódúmáre escolhe colocar em ação seu projeto da criação do mundo. Ifá é preexistente, está desde sempre presente. Porém, é no ato da criação que seu trabalho de epistemólogo, ontólogo e narrador começa. Somente Ifá foi encarregado da tarefa de documentar o que estava acontecendo. Ifá é o bibliotecário do Orun, o arquivista de Olódúmáre, o escriba dos òrìsàs e o testemunho das escolhas dos humanos.

Foi o sociólogo Reginaldo Prandi quem organizou primeiro no Brasil esses *itan*, que ele apresenta como “mitos”, em uma coletânea. Pierre Verger também já havia coletado alguns *itan*, desde sua pesquisa etnográfica no Candomblé e na África. Mas foi Reginaldo Prandi quem concedeu às histórias dos òrìsàs contadas nos terreiros por pais e mães de santo o status de mito, ganhando relevância popular. O livro de Prandi trouxe muita confusão e conflito. O sociólogo, embora iniciado no Candomblé, não se encarregou de explicar ou fornecer qualquer hermenêutica/ interpretação aos *itan*, nem sequer mensurou suas questões conflituosas. No entanto, os mitos publicados por Prandi em seu calhamaço encarregaram-se de evidenciar os próprios conflitos e incoerências das narrativas, ou mesmo as diferenças entre os *itan*, tal como eles vinham sendo contados na Nigéria, na terra iorubá, e como eles foram contados e transcritos no Brasil. Ao mesmo tempo, essa questão não retira o mérito do material coletado pelo sociólogo. Pelo contrário, *Mitologia dos Orixás* contribui para pensarmos, para investigarmos os deslocamentos das narrativas, e como elas são traduzidas em contextos e ambientes distintos. Acredito que, de certa forma, é esse o papel do mito: ajudar, de tempos em

tempos, a comunidade a explicar determinadas situações. Nesse sentido, sem dúvida o mito pode ganhar status diferente daquele que possa ter possuído originalmente⁷⁴.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss retoma um acervo imenso de mitologias, extraído da obra *I Bororo Orientali*, escrita em 1920 pelo padre salesiano Antonio Colbachini. A partir dos mitos coletados por Colbachini, Lévi-Strauss escreve a tetralogia denominada *Mitológicas*, um compêndio em quatro volumes interligados, em continuidade, como ele mesmo informou ao seu biógrafo (Wilcken, 2011). As *Mitológicas* são ferramentas indispensáveis para entender o mito de uma forma não linear, tampouco devotada à atribuição de sentidos unívocos às coisas. Lévi-Strauss não trabalha com categorias fechadas, nem gosta das linearidades, embora tenha profunda preferência pelas estruturas. Sobre o mito, ele diz:

Quando um esquema mítico passa de uma população para outra, e estas apresentam diferenças de língua, de organização social ou de modo de vida que o tornam dificilmente comunicável, o mito começa a se empobrecer e se embaralhar. Mas pode-se perceber uma passagem no limite onde, em vez de ser definitivamente abolido, perdendo completamente seus contornos, o mito se inverte e recupera parte de sua precisão (Lévi-Strauss, 2004: 9).

Em vários momentos, Lévi-Strauss vai dizer que as *Mitológicas* constituem, elas mesmas, um mito. Wilcken (2011) afirma que, ao prometer ciência, ele ofertava uma espécie de “antropologia zen”. Reunia mito, mente e universo, em uma comunhão espiritual. Seu interesse jamais foi fechar leituras, o antropólogo nunca quis oferecer nada mastigado, para quem quer que fosse. Durante os quase dez anos de escrita das *Mitológicas*, refugiou-se na solidão do seu escritório, comprometido em concluir sua obra antes de morrer. Lévi-Strauss estava focado no senso de unidade entre as coisas, conectividade, um “nirvana de pensamento e natureza”.

Ao me interessar pela obra de Lévi-Strauss, procuro capturar numa espécie de continuidade, ou mesmo essa sua maneira barroca de colocar o cânone da ciência europeia em questão. Lévi-Strauss concede a possibilidade de fazer o mito dialogar com a realidade, com o tempo, o espaço, o momento de mundo. Procuro entender de que forma a experiência de Lévi-Strauss com os mitos indígenas pode permitir experimentar os itan/ èsès de Ifá na antropologia, com a antropologia. O termo “mito”, utilizado por Lévi-Strauss, não traduz o termo itan/ èsè, uma vez que Ifá prefere entender suas histórias como experiências e vivências em movimento. Os itan/ èsè, tema que será mais bem abordado no capítulo 5, *Lésé-Lésé Ifá (Mitos ou Narrativas no Ifá)*, são narrativas andantes, moventes, elas estão

⁷⁴ Marshall Sahlins (2011: 86), em *Ilhas de História*, diz que “para os maori a ontogenia ‘recapitula’ a cosmogonia”. O modo de viver dos Maori, sua mentalidade, não importa o tempo e/ ou a temporalidade, é o retorno à cosmogonia. É nesse sentido que o mito e, de igual maneira, o itan têm um sentido prático, eles estão sempre sendo atualizados no vivido, no cotidiano, ou seja, nos acontecimentos, nos eventos etc. Sahlins (2011: 85) afirma que “a forma final do mito cósmico é acontecimento corrente”. Para nós que praticamos o Ifá, as histórias (itan) contadas pelos mais velhos/ alawos (contadores de histórias) são o que possibilita a manutenção da vida. O itan (narrativa/ história) nunca está desatualizado, a compreensão circular da vida iorubá, tendo a cabaça como matriz epistêmica, sabe que os acontecimentos estão sempre indo e vindo, o eterno retorno.

sempre acontecendo e sendo atualizadas na boca do Bábáláwo e/ ou da Iyáláwo. No prefácio do volume 1 da tetralogia de Lévi-Strauss – *O cru e o cozido* –, Beatriz Perrone-Moisés diz: “a própria antropologia é frequentemente comparada à tradução: trata-se de transportar sentidos entre culturas, com todas as transformações que isso exige” (Perrone-Moisés, 2004: 6). Essa compreensão de uma antropologia que está o tempo todo se esforçando para manter o diálogo entre culturas, realidades, sociedades etc é o que, nesse momento, torna possível indagar o conceito de mito, tão corriqueiro na antropologia, e o conceito de itan/ èsè da Tradição de Ifá.

Um mito é um relato que, por mais diversificado que ele possa ser, compõe-se de princípios estruturantes comuns com realidades diversas e que se distanciam muitas vezes da sua própria origem. Os princípios estruturantes do mito estão no cerne das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, que versa sobre essa possibilidade de um mito reaparecer em vários lugares e seguir comunicante, produzindo conhecimentos entre as pessoas. Isso parece se aproximar da funcionalidade do itan/ èsè para os praticantes do Ifá. Lévi-Strauss não busca pela versão original ou mais fidedigna do mito. Ele propõe-se a desvendar e interpretar que elementos dos mitos se deslocam e como produzem novas possibilidades. Já os Bábáláwós experimentam os mitos e os atualizam na relação com as pessoas que atendem. Para Lévi-Strauss (2004: 7):

Todo mito é, por natureza, uma tradução, origina-se em outro mito proveniente de uma população vizinha, mas estrangeira, ou num mito anterior da mesma população, ou ainda contemporâneo, mas pertencente a outra subdivisão social [...] que um ouvinte trata de demarcar, traduzindo-o a seu modo, em sua linguagem pessoal ou tribal, ora para apropriar-se dele ora para desmenti-lo, e assim, sempre deformando-o.

Um mito sempre diz algo à vida, à realidade, às situações diversas, quando ele assume o papel de ilustrar uma situação, ou ajudar alguém – um grupo, uma sociedade – a pensar melhor sobre alguma coisa que necessita esclarecimento. Um itan de Ifá possibilita ao consulente, aquele que está sendo atendido por um Bábáláwo, entender a complexidade dos acontecimentos em sua vida. O itan ilustra a vida, permite a compreensão da energia em um momento da vida de uma pessoa e possibilita, a quem estiver diante de Ifá, resolver questões importantes, removendo eventuais bloqueios. Nesse sentido, o mito e o itan são formas de conhecimento. Eles possibilitam a seu interlocutor ou interlocutores saber algo mais sobre aquilo a que se propõe(m). Ainda em nosso tempo, as sociedades do mito, tais como as indígenas, entre outras, mostram que o mito assume a forma de biblioteca do conhecimento.

Na África iorubá, o itan/ èsè na boca dos Bábáláwós ganha vida própria, uma vez que eles mantêm conhecimentos/ saberes e práticas ancestrais vivas. Como bibliotecas vivas e ambulantes, os Bábáláwós ativam os mitos que as pessoas guardam na cabeça, na memória transmitida ao longo de gerações. Nas culturas orais, onde a escrita não se estabelece, são os mitos passados de pais para

filhos e gravados de memória que animam, direcionam e mantêm viva a cultura de determinadas sociedades. Hampatê Bá (2010) chama essa vivacidade da Tradição de “Tradição Viva”.

Mas sobre esse assunto, é importante diferenciar o itan do mito, desocupar a literatura de Ifá dos ditames da europeização implementada pela cultura colonial, que tanto influencia a antropologia. Assim, procuraremos abordar os itan pelos itan, usando seus próprios critérios, com o intuito de constituir uma *itandologia* a partir daquilo de Durand (2003) chamou de “mitodologia”. A partir da leitura de Lévi-Strauss e Gilbert Durand, entre os autores que trabalharam com mitos indígenas e de outros povos, inclusive africanos, tomo minha própria experiência-vivência para apresentar as narrativas/ estórias de Ifá denominadas itan/ èsè com base em seus pressupostos basilares.

A criação iorubá parte do pressuposto de que o mundo é formado por duas facetas, representadas por uma cabaça. Essas duas facetas do mundo são o visível e o invisível, o Aiye e o Orun. O Orun também traduzido como Céu, que veio primeiro. Quando Olódúmáre decidiu criar outro mundo, fez o Aiye (Terra) como extensão do Orun (Céu). Os Iorubá sabem que aquilo que está em cima, no Orun (Céu), também está embaixo, em Aiye (Terra). Aiye é uma projeção material do Orun imaterial. O Céu e a Terra, nesse sentido iorubá, estão profundamente irmanados, conectados e presentes um no outro. Na narrativa sobre a criação da Terra contada na diáspora iorubá através dos terreiros de herança Nagô Iorubá⁷⁵, o òrìsà Orixalá, que é um epíteto do òrìsà Obátálá, cria o Aiye. Esse itan foi recolhido por Reginaldo Prandi (2001). Mas se é muito divulgado no Brasil que a Terra (Aiye) foi criada pelo òrìsà Osálá, também chamado de Òrìsàlá, cujo nome é Obátálá, há uma enorme diversidade de narrativas no Ifá. Desse modo, o itan recolhido por Prandi pode parecer profundamente controverso diante de outro itan, registrado no Lésé-Lésé Ifá. Há uma diferença entre os itan mantidos pelos sacerdotes do culto de Òrìsà e os itan preservados pelos sacerdotes do culto de Ifá. Nunca houve rivalidade, embora na atualidade, pareça haver. Sempre houve disparidades entre itan oriundos de várias localidades da terra iorubá, com suas diferenças e belezas. Um itan contado de uma forma diferente não retira dele a validade, o poder e a força mítico-ancestral. Também não tem como dizer qual é mais certo ou mais errado, mais velho ou mais novo. Grosso modo, o Iorubá não tem essa preocupação, embora seja possível mensurar a procedência de um itan, traçando a linhagem de seu

⁷⁵ O sociólogo Reginaldo Prandi (2001: 285) registrou uma versão na coletânea *Mitologia dos Orixás*. O itan narra o seguinte: o mundo era todo pantanoso e cheio de água, não havia nenhuma serventia. Acima desse mundo pantanoso, existia o Céu (Orun), onde Olórún vivia com os òrìsàs. A narrativa diz que os òrìsàs, de quando em vez, desciam para brincar nesse terreno pantanoso. Um dia, Olórún chamou Òrìsàlá (Obátálá), o grande òrìsà, e lhe deu a missão de criar a Terra (Aiye). Òrìsàlá recebeu de Olórún uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos. Diz a narrativa que Òrìsàlá depositou no pântano a terra, sobre ela colocou uma pomba e uma galinha. Quando Òrìsàlá voltou ao Orun e relatou o ocorrido, Olórún enviou um camaleão para fazer a inspeção. O camaleão voltou, dizendo que a terra era ampla, mas não estava totalmente seca. O camaleão foi fazer uma segunda inspeção e informou a Olórún que a Terra era ampla e suficientemente sólida, podendo-se agora viver na superfície. Este lugar foi chamado de Ifé, que quer dizer ampla morada. Olórún mandou Òrìsàlá de volta à Terra para plantar árvores e dar alimentos e riquezas ao homem. Então choveu, e as árvores foram regadas. Tudo começou a partir disso, nesse lugar chamado Ifé: em uma semana de quatro dias, Òrìsàlá criou o mundo e que tudo que existe nele.

local de origem. Entre os Iorubá, a linhagem é capaz de atribuir fidedignidade e senioridade a algo. Apesar disso, o Iorubá manterá sua descrição e não causará qualquer confusão, ou conflito para estabelecer um certo poder de assegurar uma verdade sobre outra.

A base das relações tradicionais iorubá em torno das suas narrativas é que elas podem variar de um local a outro. Os Iorubá entendem que as estórias herdadas de seus antepassados mantêm suas tradições vivas. Um Iorubá do norte de Iorubalândia pode ter tido contato com narrativas ancestrais diferentes dos Iorubá do sul. Isso quer dizer que essas narrativas míticas diferenciadas compõem uma diversidade de tradições distintas, encarregadas de manter aspectos da tradição que, em vez de estar nas mãos somente de um, estão espalhadas pela terra iorubá. Em Cuba, na Santería, e na Regla de Orula (Ifá), há outros itan que eles denominam *pataki*, que apresentam uma série de elementos diferentes sobre a criação da Terra, que não constam nem nas narrativas realizadas nas tradições Nagô Iorubá da diáspora brasileira nem tampouco na terra iorubá. Como nosso interesse é o Ifá oriundo da terra iorubá, não vamos abordar essas diferenças aqui. Entendemos que dizer que elas existem é fundamental, inclusive para concedermos ao itan seu lugar de primazia como forma de conhecimento (epistemologia) tradicional. Essa multiplicidade de narrativas endereça ao itan, como ao mito, um lugar de fonte, onde conhecimentos armazenados são acessados de tempos em tempos. O itan, no Brasil, é narrado como uma história composta de uma certa fluidez. Em Cuba, o *pataki*, além de narrado é explicado e geralmente reúne ensinamentos e mensagens de cunho moral. A influência do catolicismo na tradição de Ifá e Òrìsà em Cuba é mais forte do que no Brasil⁷⁶, e ainda muito presente.

Os *pataki* (narrativas) do Ifá na Ilha de Cuba, no Ifá Cubano, contam que a criação do mundo e do espaço foi feita por Olófin. Olófin cria Olódumáre, e não o contrário. Como Olódumáre, Olófin e Olórún são o mesmo nome para o demiurgo iorubá, podemos dizer que tais nomes acabam por expressar facetas distintas do criador. Como já explicamos, Olófin e Olórún são avatares e/ ou expansões do próprio Olódumáre. Eles ocupam funções no Orun e não se confundem com outro Deus e/ ou demiurgo. São o próprio Olódumáre em ação, ou funcionando em outra faceta. Como se trata de um Sistema-Mundo, Olódumáre, Olófin ou Olórún nos colocam diante de uma engenharia cósmica que se encarregou de pensar o acontecimento do mundo a partir de vários vieses, convocando, criando operadores para construir o projeto de criação de Olódumáre. Tais narrativas, tão distintas e múltiplas,

⁷⁶ No Brasil, o que ficou conhecido como sincretismo sofreu, nos anos 1980 e 1990 do século passado, sobretudo no Candomblé, o que poderíamos chamar de derrocada sincrética. Muitas comunidades-terreiros que praticavam o culto aos òrìsàs renunciaram ao sincretismo e procuraram reafricanizar suas práticas. Na década de 1970, a Iyalorixá baiana Stella de Oxossi (Odé Kayodé), do Ilé Asé Opô Afonjá, lançou um manifesto histórico em defesa do fim do sincretismo religioso no Candomblé. O manifesto, denominado “Santa Bárbara não é Iansã”, foi assinado pelos principais pais e mães de santo da Bahia, à época. A Iyalorixá também mandou recolher todas as imagens de santos católicos do Afonjá, seu terreiro. Em 2001, a Iyalorixá disse ao Estadão, ao ser premiada com um Prêmio Multicultural: “Quem é do orixá é que entende o sentido de cada obrigação. Não precisa de mistura para autenticar a validade. Minha esperança são os mais novos que entenderam que o Candomblé é uma religião completa e cortaram esse vínculo”.

possibilitam compreender a complexidade do mundo criado por Olófin e seus diversos operadores. Penso que a maior riqueza dos pataki e dos itan, de forma geral, está nos detalhes. Por se diferenciarem de outros relatos, eles conseguem presentificar elementos que são comuns às várias narrativas que propõem elaborar a gênese iorubá. Esses elementos são o sopro, a formação de uma natureza pré-humana e do sentido das coisas que antecede o acontecimento humano.

A Tradição de Ifá oriunda na Nigéria, que atualmente também é praticada no Brasil, mantém o que podemos chamar de relatos de tradição. Ou seja, até os nossos dias, a oralidade do Ifá é transmitida em forma de poesia, através de um repertório de poemas. Abimbola (1977) traduz essas narrativas tanto como “poesia divinatória de Ifá” – o que dá título ao livro *Ifá Divination Poetry* – quanto como “poema”. No cerne dessa concepção, estão as palavras iorubá *itan*⁷⁷ e *èsé*. A tradução para itan é estória. Para “estória familiar”, a palavra é *itan idílé*, e para “estórias tradicionais”, *itan àtowódowó*. A tradução para èsé é “poemas”, utilizada nos capítulos associados aos odu. A palavra *àásán*, em iorubá, também serve para traduzir poemas de Ifá, especificamente os poemas de encantamento. Para “poema”, utiliza-se, além desses termos, a palavra *isúre*, com sentido de poemas em forma de bênçãos, tais como os oríkì. Para “poema recitado”, a palavra iorubá mais indicada é *kéwi*, razão pela qual o poeta que declama poesia/ poemas é chamado de *akéwi* (Beniste, 2020; 2021).

Abimbola (1977: 26) diz que “cada odu contém muitos poemas conhecidos pelos Iorubá como èsé”. O sábio de Ifá da terra iorubá ensina que os èsé de Ifá possuem uma estrutura, que estudaremos melhor no quinto capítulo da nossa tese, *Lésé-Lésé Ifá (Mitos ou Narrativas no Ifá?)*. O que queremos mensurar por ora, é que o formato de poema e/ ou poesia é um estilo de contar as histórias de Ifá. O que Ifá possui são histórias (itan), e a poesia/ o poema (èsé) é uma forma de contar essas histórias – os itan. A poesia e o poema não são a única forma de contar as histórias de Ifá. O Bàbálawo pode inclusive ter recebido o èsé no formato itan e contar a história como uma narrativa fluida, com começo, meio e fim, ou seja, de forma mais espontânea. Esse estilo livre de contar as histórias de Ifá predominou no Brasil e em Cuba. Na Nigéria, sobretudo no Culto de Ifá, mantém-se em muitas localidades o estilo das histórias em forma de poema/ poesia. Na Tradição do Culto dos Òrìsàs, o formato èsé (poema) de contar o itan também predomina. No itan abaixo, encontraremos um èsé oriundo do Culto Tradicional de Ifá e Òrìsà. A narrativa encontra-se no Odu Ejiogbé:

⁷⁷ “Os itan são histórias sacras narradas em forma poética própria que as distingue de toda e qualquer forma literária iorubá. Quando essas histórias se apresentam em forma de versos, são chamadas de Ese-Ifá, poemas de Ifá. Os itan explicam a origem do próprio sistema oracular e dos odu, da gênese, do complexo orun-aiye, de todos os imales e suas características, e ainda, como os cultuar; [também] sobre a vida e morte e seus ritos de passagem, regras e normas de condutas e moral sociorreligiosa, [e ainda] cânticos, [encantamentos], versos de júbilo ou de lamentação, dos homens e dos deuses. Em suma, nos Itan encontramos respostas para os problemas do cotidiano; os presságios que devem ser evitados se forem nefastos, ou favorecidos se forem benéficos, através de ritos de oferendas ou de comunhão com as divindades e a busca permanente do equilíbrio do homem no aiye com seu doble no orun, representado pela sua cabeça (ori/ ori-inu) e com o poder dos Imales que o acompanham” (Marins, 2012: 108).

Òrìsà dídá ayé⁷⁸: Òbàtálá e a criação do mundo

- 1 Itan àtowódówó, itan atenu⁷⁹
- 2 História de mão-para-mão, história de boca-para-boca
- 3 Onîwáàdí àtúndá Itan Isèdálè
- 4 Onîwáàdí recriou a história da criação da terra.
- 5 Jogo para Obàtálá
- 6 Òrìsà-Nlá Ìgbà Akókó
- 7 “O Grande Òrìsà do início dos tempos”
- 8 Àkóbí Olórum
- 9 “O primeiro filho de Olórum”
- 10 Ìbìkèjì Olódùmarè
- 11 “A segunda pessoa de Olódùmarè”
- 12 No dia que ele estava vindo para criar o aiyé
- 13 No tempo que a existência começou
- 14 Olódùmarè era, uma massa infinita de ar
- 15 Começou a mover-se lentamente, a respirar.
- 16 O ar transformou-se em massa de água
- 17 Dessa água nasceu Òrìsà-nlá
- 18 O grande Òrìsà-Funfun, o Òrìsà da cor branca.
- 19 O que é agora a nossa terra
- 20 Era um pântano desolado
- 21 Em cima estava o Orun
- 22 Onde também moravam os Òrìsà
- 23 Tudo que eles precisavam estava no Orun
- 24 Nos pés da árvore baobá
- 25 Todos os òrìsà estavam contentes ali
- 26 Menos Obàtálá,
- 27 Ele queria usar seu poder de criação
- 28 Ele olhava para baixo
- 29 Onde estavam as águas de Olókun⁸⁰
- 30 Ele pensava: “nesse lugar só existe água”.
- 31 Ele pensava: “eu poderia criar algo ali”.
- 32 Ele ficava assim muito tempo, pensando,
- 33 Ele foi para Olódùmarè,
- 34 Ele disse: aqui no Orun
- 35 Ele disse: nós temos tudo o que precisamos
- 36 Ele disse: nós temos poderes
- 37 Ele disse: mas nunca usamos estes poderes
- 38 Ele disse: embaixo há somente água
- 39 Ele disse: se existisse algo firme sobre as águas
- 40 Ele disse: poderíamos criar um mundo
- 41 Ele disse: com seres humanos para viverem nele
- 42 Ele disse: se eles precisarem de ajuda
- 43 Ele disse: usaremos nossos poderes
- 44 Olódùmarè disse: Está bem!
- 45 Ele disse: Prepare-se.
- 46 Obàtálá foi ver Orunmilà
- 47 Ele foi consultar Ifá
- 48 Orunmilà concordou,
- 49 Ele jogou Ifá para Obàtálá
- 50 Ejìogbè⁸¹ foi o odù que apareceu naquele dia
- 51 Ifá disse que se ele Obàtálá desejasse ter sucesso
- 52 Ifá disse que ele ia precisar:
- 53 Uma èwòn (corrente)
- 54 Um Ìgbín (caracol)

⁷⁸ Quer dizer: Òrìsà criou o mundo.

⁷⁹ Itan àtowódówó, itan atenu está dizendo que se trata de um itan tradicional.

⁸⁰ Òrìsà do mar – no Culto Tradicional, Yemonja é òrìsà do rio Ògùn.

⁸¹ Signo divinatório de Ifá.

55 Uma Kóró òpéfá (semente da palmeira)
 56 Ilèòrun (terra do òrun)
 57 Gbogbo kóró òrun (todas as sementes do òrun)
 58 Ele ouviu, ele fez ebo
 59 Olódùmarè mandou chamá-lo,
 60 Obàtálá disse que já estava
 61 Olódùmarè manipulou Seu Àbá⁸²
 62 E o transmutou a Obàtálá
 63 Olódùmarè manipulou agora Seu Àse⁸³
 64 E também o transmutou a Obàtálá
 65 Obàtálá colocou Àbá debaixo de seu àketè⁸⁴
 66 E colocou Àse no seu àpò-dídá⁸⁵
 67 Foi assim que naquele dia
 68 Obàtálá se tornou Aláàbáláase⁸⁶
 69 Olódùmarè então deu para Obàtálá
 70 Um abo adieelésé márùnù⁸⁷
 71 Um eyelé⁸⁸
 72 Obàtálá examinou atentamente,
 73 As coisas que estavam dentro do àpò-dídá
 74 Uma corrente
 75 Uma concha do mar
 76 Uma semente da palmeira
 77 Terra do Orun
 78 Todos os tipos de sementes do Orun
 79 Uma galinha de cinco dedos
 80 Um pombo branco
 81 Ele pegou a terra e colocou dentro do ìgbín
 82 Nesse dia, todos os òrìsà estavam ali reunidos,
 83 Olódùmarè disse: “vou criar outro lugar”
 84 Ele disse: “Um lugar que será só para vocês”
 85 Ele disse: “Lá, vocês serão numerosos”.
 86 Ele disse: “Cada um, será um chefe”.
 87 Obàtálá foi para o portão do Orun.
 88 Lá ele encontrou Èsù
 89 Ògún trouxe a corrente
 90 Quando eles chegaram do lado de fora,
 91 Ògún a amarrou bem
 92 Obàtálá começou a descer pela corrente
 93 Ele desceu, desceu, desceu
 94 Já era possível escutar o barulho das águas
 95 Ele chegou ao fim da corrente
 96 Ele retirou a concha de dentro do àpò-dídá
 97 E jogou a terra sobre as águas
 98 Quando a terra do Orun caiu na água
 99 Ela fez um grande barulho
 100 Ele pegou a galinha dentro do àpò-dídá
 101 E jogou-a sobre a terra
 102 Quando a galinha pisou na terra
 103 Ela começou a ciscar,
 104 Ela espalhou a terra em todas as direções,
 105 Obàtálá pegou o pombo e o soltou
 106 Ele voou, voou, voou,
 107 Ele pode ver que a terra já estava se expandindo
 108 Obàtálá jogou a semente de palmeira na terra
 109 Obàtálá estava contente

⁸² O desejo, a vontade.

⁸³ Poder de realização.

⁸⁴ Qualquer tipo de chapéu.

⁸⁵ Sacola da criação utilizada por Obàtálá.

⁸⁶ “Aquele que tem poder para pensar e realizar”

⁸⁷ “Galinha de cinco dedos”. Algumas fontes informam ser etù (galinha da guiné).

⁸⁸ Pombo branco.

110 Ele havia terminado a primeira parte
 111 Ele começou a subir para voltar ao Orun
 112 Quando ele chegou
 113 Ele foi recebido com festa,
 114 Todos estavam felizes.
 115 Obàtálá foi ver Olódùmarè
 116 Ele disse que o trabalho foi um sucesso,
 117 Agora já existia ilè sobre as águas
 118 Olódùmarè disse: boom!
 119 Ele enviou agemo⁸⁹
 120 Para ver se a terra estava seca,
 121 Ele desceu pela corrente
 122 E pulou na terra cuidadosamente
 123 Ele andou sobre ela muito vagarosamente,
 124 Mas a terra ainda não estava seca
 125 Ele voltou e disse para Olódùmarè
 126 Que a terra ainda não estava seca
 127 Eles esperaram mais um pouco
 128 E enviaram agemo novamente
 129 Ele veio, ele inspecionou de novo a terra.
 130 Ele voltou e disse para Olódùmarè
 131 Que a terra já estava seca
 132 E que a semente de palmeira já havia brotado
 133 Olódùmarè chamou Obàtálá novamente
 134 E deu agora a ele òpásóró, Seu cajado.
 135 Como símbolo do Seu poder e de Sua autoridade
 136 Assim Obàtálá poderia usar seus poderes
 137 De acordo com sua própria vontade
 138 Ele deu para Obàtálá vários tipos de sementes:
 139 A semente iré⁹⁰,
 140 A semente awùn⁹¹,
 141 A semente dòdo⁹².
 142 Assim, os trabalhos da criação...
 143 Permitiriam a Obàtálá,
 144 Criar os seres humanos
 145 E todas as espécies que povoariam o mundo
 146 Árvore, plantas, ervas, animais, aves, peixes etc.
 147 E todos os tipos de pessoas.
 148 Foi assim que ele aprendeu,
 149 E foi enviado para realizar estes trabalhos,
 150 Ele colocou tudo dentro do àpò-dídá
 151 E iniciou a descida novamente
 152 Quando ele chegou ao fim da corrente
 153 A palmeira já havia crescido
 154 Ela estava encostada na corrente
 155 Obàtálá desceu através da palmeira
 156 Ele foi o primeiro Òrìsà a pisar na terra
 157 No lugar em que ele pisou,
 158 Ele disse: ilè nfè (a terra está larga)
 159 Obàtálá viu que a terra já havia se espalhado
 160 Ele pegou as sementes no àpò-dídá
 161 Ele começou caminhar sobre a terra
 162 Ele ia caminhando e espalhando as sementes
 163 Obàtálá plantou todas as plantas que existem no mundo
 164 Quando as árvores e as plantas cresceram
 165 Elas formaram Igbó (mato, floresta).
 166 Ifè Oðyèlàngbò veio a ser o nome desse lugar
 167 É por isso que Obàtálá é chamado Bàbá Igbó

⁸⁹ Camaleão. Tido por ser o mensageiro de Olódùmarè, função que na diáspora pertence a Èsú.

⁹⁰ Funtumia Elastica/ Stapf, Apocynacea (Verger, 1995: 674 apud Marins, 2012)

⁹¹ Alstonia Boonei/ Apocynacea (Verger, 1995: 631 apud Marins, 2012)

⁹² Callichilia Monopodialis, sp., Apocynacea (Verger, 1995: 642 apud Marins, 2012).

168 Ele parou para descansar debaixo da palmeira
 169 Olódùmarè enviou OdeOrèlúéré, o caçador
 170 O chefe das pessoas preparadas antes
 171 Ele trouxe-as para baixo, para o Aiye
 172 Estas pessoas foram os primeiros habitantes do mundo
 173 Ode Orèlúéré foi enviado para chefiar estas pessoas
 174 Ele era aquele que todos respeitavam
 175 No tempo que a existência começou,
 176 Era com obi⁹³ que eles recebiam as bênçãos de Òrìsà
 177 Naquele tempo Orun e Aiye eram muito perto um do outro.
 178 Obàtálá era o òrìsà que eles cultuavam,
 179 Obàtálá fincou-o òpásóró no chão
 180 Olódùmarè mandou òjò (chuva)
 181 Quando a chuva parou
 182 Obàtálá começou a criar os corpos
 183 Ele procurou uma lagoa
 184 Ele escolheu vários tipos de amò (barro)
 185 De todos os tipos, de várias cores.
 186 É por isso que ele é chamado alámdòrere⁹⁴
 187 Ele começou a modelar ara (corpo)
 188 Ele fez ara okùnrin (corpo do homem)
 189 Ele fez ara obinrin (corpo da mulher)
 190 Ele fez orí (cabeça)
 191 Ele fez apá (braços)
 192 Ele fez esè (pernas)
 193 Ele juntava tudo para formar um corpo
 194 Quando ele fazia dezesseis corpos
 195 Ele dizia: mérindínlógún⁹⁵
 196 Ele os colocava para secar debaixo do òòrun⁹⁶
 197 Ooru e imónlè desciam para secar os corpos
 198 Depois que eles secavam,
 199 Ele os colocava num lugar escuro e fechado⁹⁷
 200 De dezesseis em dezesseis
 201 Era assim que ele fazia
 202 Para cada ser humano que ele criava
 203 Ele criava também uma árvore
 204 Ele trabalhou, trabalhou, trabalhou
 205 Até que ele ficou cansado
 206 As sementes que ele plantou já haviam nascido
 207 Todas as árvores já haviam crescido
 208 As palmeiras também haviam crescido
 209 Obàtálá estava com sede
 210 Ele pegou o òpásóró
 211 Ele furou o tronco da palmeira
 212 A seiva da palmeira começou a escorrer
 213 Logo ela transformou-se em u (vinho de palma)
 214 Quando Obàtálá viu isso
 215 Ele começou a beber,
 216 Ele bebeu, bebeu, bebeu,
 217 Até ficar completamente embriagado
 218 Quando ele estava saciado,
 219 Ele voltou para fazer mais corpos
 220 Agora ele não sabia mais o que estava fazendo
 221 Ele fez abuké (corcunda)
 222 Ele fez àfín (albino)
 223 ele fez corpos deficientes
 224 É por isso que até hoje,

⁹³ Coleira africana, Cola Acuminata (Verger, 1995: 652 apud Marins, 2012).

⁹⁴ “Dono do barro bom”.

⁹⁵ Dezesseis.

⁹⁶ Òòrùn (sol), òru (calor), imónlè (luz).

⁹⁷ As fontes não informam que lugar é esse.

225 Quando uma mulher está grávida,
 226 As pessoas costumam dizer:
 227 “Ki Òrìsà ya’ nà’ re ko ni o”
 228 (que Òrìsà faça um bom trabalho de arte)
 229 Olódùmarè mandou agemo novamente
 230 Ele reencontrou Obàtálá
 231 Obàtálá disse: “Os corpos estão prontos”
 232 Ele disse: “Mas eles não têm vida”
 233 Ele disse: “Falta alguma coisa neles”
 234 Agemo voltou, ele contou tudo o que ouvira...
 235 Ele havia instruído Obàtálá
 236 Para que colocasse os corpos
 237 Em um lugar fechado
 238 E quando estivesse pronto,
 239 Ele deveria sair desse lugar
 240 Mas Obàtálá quis saber
 241 Como Olódùmarè daria a eles um èmí⁹⁸
 242 Ele ficou escondido em um canto
 243 Olódùmarè veio, Ele viu Obàtálá escondido
 244 Ele fez Obàtálá dormir profundamente
 245 Enquanto Obàtálá dormia
 246 Olódùmarè deu èmí para os corpos
 247 É por isso que Ele é chamado de Elèèmí⁹⁹
 248 E insuflou neles o Seu èémí¹⁰⁰
 249 E é por isso que Ele é chamado de Elèèmí¹⁰¹
 250 Quando Obàtálá acordou,
 251 Ele viu que os corpos agora tinham vida.
 252 Quando ele viu os seres humanos andando
 253 Ele pode ver o que fez quando bebeu emu
 254 Ele viu que fez muitos corpos deficientes
 255 Ele ficou arrependido
 256 Ele disse que sempre protegeria estas pessoas
 257 E que nunca mais beberia emu
 258 Que isso para sempre seria um tabu para ele
 259 É por isso que até hoje,
 260 Aqueles que cultuam Obàtálá
 261 São proibidos de beber emu.
 262 Olódùmarè enviou Orunmilà
 263 Para ajudar Obàtálá a organizar o mundo
 264 Ele é aquele a quem Olódùmarè deu sabedoria
 265 Aquele a quem Olódùmarè deu conhecimento
 266 Ele, é o único que sabe ler Ifá
 267 E conhece todos os segredos
 268 Orunmilà, que nós chamamos elèèrí ipín¹⁰²
 269 Olódùmarè enviou Èsù, o mensageiro...
 270 Olódùmarè enviou Ògún, o ferreiro...
 271 Olódùmarè enviou todos os outros òrìsà
 272 Cada um para governar uma parte do mundo
 273 Um por um, eles vieram para o Aiyé...
 274 Depois que Obàtálá terminou o trabalho
 275 Ele voltou para o Orun
 276 Eles estavam louvando Olódùmarè
 277 L’ojú Olórum!
 278 Na Presença de Olórum!
 279 L’ojú Olódùmarè
 280 Na Presença de Olódùmarè!
 281 Elédàá, Elèemí, Olùpilèsè.

⁹⁸ Espírito, vida.

⁹⁹ O Senhor do èmí.

¹⁰⁰ Respiração.

¹⁰¹ O Senhor do èémí.

¹⁰² Testemunha do destino individual.

282 Criador, Senhor dos espíritos, Senhor das origens.
 283 Òyígíyìgì Ota Aikú
 284 Pedra Imutável e Eterna
 285 Ògàá ògo Oba òrun
 286 Mais Alto Glorioso Rei do Céu,
 287 Atérere ká'yé,
 288 Aquele que se espalha sobre toda a terra,
 289 Eléní à t'éka
 290 Dono da esteira que nunca se dobra
 291 Oba a sè kan má kù
 292 Rei cujos trabalhos são feitos com perfeição
 293 Olórum nikan ló'gbon
 294 Olórum o único que tem sabedoria
 295 Ar'inu-r'ode,
 296 Aquele que vê por dentro e por fora,
 297 Olùmònokàn
 298 Aquele que conhece os corações
 299 Oba Adáké d'ájó,
 300 Rei que mora em cima, e que julga em silêncio.
 301 Oba Àìrì Awamaridi
 302 Rei Invisível, que não podemos ver.
 303 Oba Mimo ti kò l'èèrí
 304 Rei Puro, que não tem mancha.
 305 Alalàfunfunòkè
 306 Ele mora em cima e usa roupa branca
 307 Isé Olórum tóbi
 308 Os trabalhos de Olórum são poderosos
 309 Olórum, mà l'Oba pàtàkì.
 310 Olórum, o Rei Mais Importante.
 311 Alábàáláàse, a rán rere si i àwa.
 312 Alábàáláse envie as bênçãos sobre nós.
 313 Eles estavam louvando Obátálá:
 314 Obátálá, Obàtarisà
 315 Oba pátápátá tí bá won gbé Òde Irànjé¹⁰³
 316 O rei absoluto que vive em Òde Irànjé
 317 Òrisàálá, Aláyé tí wón nfi ayé fún.
 318 Òrisàálá, Senhor do mundo, que lhe foi dado.
 319 Òrisà oníwà pèlé aláse
 320 O Òrisà gentil que é dono do àse
 321 Eles estavam felizes, eles estavam cantando,
 322 Obátálá, Obatààsà
 323 Obátálá, Àkóbí Olódùmarè.
 324 Obátálá, o primogênito de Olódùmarè.
 325 Tí nwón bí ló'de Ìgbò
 326 Que nasceu na cidade de Ìgbò
 327 Tí ó rè é j'oba ló'de Irànjé
 328 E veio a ser Rei na cidade de Irànjé
 329 Òrisà-Nlá Òsèrè-Màgbò
 330 O grande Òrisà, a divindade de Ìgbò.
 331 Òrisà, Ètì! Eni olá!
 332 Òrisà, o Imutável! O único majestoso!
 333 A fi ojó gbogbo tóbi
 334 Ele que mostra sua grandeza diariamente
 335 Ó tóbi, kò se é gbé.
 336 Ele é poderoso, não pode ser levantado.
 337 Banta-banta nínú àlà,
 338 Sua grandeza é revelada no àlà¹⁰⁴
 339 Ó sùn nínú àlà
 340 Ele dorme no àlà
 341 Ó jí nínú àlà

¹⁰³ Uma das cidades onde Obátálá foi rei, entre outras como, Irànjé Oko, Ijao, Ifon.

¹⁰⁴ Enorme pano branco que, figuradamente, estende-se sobre a Terra.

- 342 Ele acorda no àlà
 343 Ó ti'nú àlà dide
 344 Ele fica de pé dentro do àlà
 345 Bàbá nlá, oko Yemówó.
 346 O grande Pai, marido de Yemówó¹⁰⁵
 347 Eles estavam fazendo oferendas:
 348 Adiyé funfun (galinha branca)
 349 Àkùko funfun (galo branco)
 350 Akoeyelé funfun (pombo branco)
 351 Abo eyelé funfun (pomba branca)
 352 Eja (peixe)
 353 Ìgbín (caracol)
 354 Iyán (inhame batido)
 355 Obè ègúnsí (bàrà)¹⁰⁶
 356 Oúnje àtè (comida sem sal)
 357 Òrì¹⁰⁷ (gordura vegetal)
 358 Efun (calcário branco)
 359 Ègbo (milho branco cozido)
 360 Obi ifin (noz de cola branca)
 361 Omi àgbon (água de coco)
 362 Omi ìgbín (água do caracol)
 363 Omi òtun (água fresca)
 364 Séséefun¹⁰⁸
 365 Ìlèkè funfun (colar branco)
 366 Aso àlà (pano branco)
 367 Eles estavam usando folhas
 368 Que folhas eles estavam usando para Òrìsà¹⁰⁹?
 369 Àbámodá (folha-da-fortuna)
 370 Eles estavam recitando ofò¹¹⁰
 371 Àbámodá àbá mi kò se àise
 372 Àbámodá minha vontade será realizada
 373 Àbá ti alá gemo bá dá, l'òrìsà oke ngbà.
 374 Òrìsà Oke aceite a vontade do camaleão
 375 É assim que Ifá ensina,
 376 Como Obàtálá recebeu o àse para criar o Aiyé
 377 Como ele criou todas as plantas,
 378 Como ele fez todos os tipos de seres humanos,
 379 E todos os seres vivos que habitariam o mundo.
 380 E porque Obàtálá é aclamado e respeitado
 381 Como Òrìsà Elèédá¹¹¹ até hoje.
 382 Como o homem recebe o èmí e o èémí
 383 Itan àtówódówó, itan atenuenu.
 384 História de mão-para-mão, história de boca-para-boca
 385 Onîwáàdí àtúndá Itan Isèdálè
 386 Onîwáàdí recriou a história da criação da terra.
 387 Jogo para Obàtálá
 388 No dia em que ele estava vindo para criar o Aiye
 389 Ifá disse que ele deveria ouvir suas orientações
 390 Para que ele pudesse ter sucesso
 391 Ele ouviu, cumpriu as prescrições de Ifá.
 392 Obàtálá recebeu de Olódùmarè
 393 O àse para criar o Aiye
 394 Ele veio, ele criou o Aiye

¹⁰⁵ Esposa de Obàtálá.

¹⁰⁶ *Citrullus Vulgaris*. Um tipo de melão

¹⁰⁷ *Butyrospermum Paradoxum*, Sapotáceas (Verger, 1995: 596 apud Marins, 2012).

¹⁰⁸ Tipo especial de contas brancas, fabricadas por algumas famílias tradicionais.

¹⁰⁹ A palavra Òrìsà, aqui, refere-se ao próprio Obàtálá.

¹¹⁰ Encantamento de uma folha com a finalidade de promover suas virtudes mágicas.

¹¹¹ Òrìsà Criador.

395 Ele criou os corpos,
396 Olódúmarè deu a eles o èmí,
397 E insuflou-lhes o Seu èémí
398 Eles estavam felizes, eles estavam dançando,
399 Eles estavam louvando Òrìsà
400 Ifá diz assim.
401 Eḡogbè é isso¹¹².

Como se pode ver, o itan acima tem 401 linhas ou versos. O número 401 faz alusão às 401 divindades, que são 201 da direita e 200 da esquerda. As 201 da direita também estão dizendo que elas são infinitas. Qualquer numeração terminada em 1, na Tradição de Ifá, está dizendo que esse número é infinito. Na esquerda, há exatamente 200 divindades, criadas por Olódúmare. Quando um número termina com 0 na Tradição de Ifá, indica que é exato. Ifá é composto por uma numerologia e/ ou por uma geometria acerca do Universo, ou seja, os números no Ifá possuem fundamento e determinam a função das coisas. O itan acima, por mais valor que possamos ofertar à literatura que ele revela, tem uma geometria sobre a criação. Essa geometria pode ser pensada através dos números. Por exemplo, o fato do poema ter 401 versos. As 401 divindades da direita e da esquerda foram criadas por Olódúmare antes da criação do Aiye (Terra/ mundo visível). Quando Olódúmare decide criar o Aiye, as divindades da direita, ou seja, os òrìsàs, e as divindades da esquerda, os ajòóguns, já estavam criadas e viviam no Orun. Òrìsàs e ajòóguns são seres do Orun (Céu/ mundo invisível) e alguns desses seres vieram para o Aiye.

Estudiosos como Marins (2012) acreditam que esse itan era a principal história da criação iorubá, remetida a uma época anterior a Oduduwa. Após a conquista da cidade de Ilé Ifé pelo guerreiro Oduduwa, aparece outra versão, que considera o próprio Oduduwa guerreiro como o criador do mundo. Localizamos um conflito de interesse histórico aqui, pois Oduduwa (divindade), a contraparte feminina de Obátálá, não tem nada a ver com Oduduwa, o conquistador de Ilé Ifé, como mencionamos anteriormente. Outro itan vai colocar o òrìsà Orunmila como protagonista da criação do mundo. Vale ressaltar que, depois que a colonização perturbou as tradições antigas da terra iorubá, os próprios praticantes iniciaram uma guerra de narrativas para estabelecer qual é mais pura e/ ou mais verdadeira. Um bàbáláwo nigeriano disse-me, uma certa feita, que a disputa de narrativas tem mantido os praticantes do Ìsésé Lagba (Tradição dos Antigos) divididos. Ele também me informou que nos tempos antigos, a diversidade das narrativas não era motivo para disputas.

Verger (1997) apresenta um itan no qual Oduduwa – divindade feminina iorubá – cria o mundo. No itan, a missão foi dada a Obátálá, mas ele, embriagado por Èsú, adormeceu, e Oduduwa roubou a sacola da criação. Obátálá, quando acorda, retorna ao Céu (Orun) para denunciar o roubo de Oduduwa. Porém, Olódúmare encarrega Oduduwa de cumprir a missão de criar a Terra (Aiye). Oduduwa faz isso com zelo, levando consigo vários òrìsàs. Obátálá foi incumbido de criar os

¹¹² Èsé extraído do artigo publicado por Marins (2012).

primeiros seres humanos que iriam, juntamente com os òrìsàs e com àqueles que partiram do Céu, habitar a Terra. Na Terra, partidários de Obátálá guerrearam com partidários de Oduduwa. As guerras entre os dois partidos duraram anos. Foi Orunmila Bàbá Ifá quem resolveu o problema entre Obátálá e Oduduwa, selando a paz entre eles (Verger, 1987: 84). O acordo de Obátálá e Oduduwa encerrou a guerra e possibilitou um novo tempo de paz no Aiyé. Esse itan recolhido por Verger nos ajuda entender o papel fundamental do poder feminino na cosmogênese iorubá.

O itan recolhido por Pierre Verger narra a estória do conflito de Oduduwa e Oxalá (Obátálá). Ambos queriam ser reconhecidos como responsáveis pela criação do mundo. A missão foi dada a priori a Obátálá, que deixou de fazer um ebó (sacrifício) e foi malsucedido. Mas ele também foi chamado em segundo lugar, depois de Olódúmáre, o encarregado de realizar tal missão. Por ter falhado, Obátálá teve de retornar ao Orun e reconhecer sua falha. Na verdade, Obátálá foi soberbo a ponto de não querer fazer o ebó e, por isso, perdeu-se durante a viagem à Terra. Obátálá tomou vinho de palma e dormiu. Oduduwa capturou a sacola da criação e a levou de volta a Olódúmáre. Na Tradição Iorubá, não fazer o ebó é se arriscar a ser malsucedido. Obátálá preferiu arriscar-se, ao não fazer o ebó. Olódúmáre então encarregou Oduduwa de fundar o Aiyé. Oduduwa, diferentemente de Obátálá, realizou o ebó e seguiu a orientação de Orunmila. Oduduwa foi bem-sucedida, porque seguiu a orientação de Orunmila e realizou o ebó. As duas divindades, entretanto, começaram a guerrear na Terra para serem reconhecidas como senhoras do mundo. Para solucionar a guerra entre os seguidores de Oduduwa e os seguidores de Obátálá, o òrìsà Orunmila trouxe a solução, de modo que ambos foram reconhecidos como senhores do mundo.

Epega e Neimark (1995) compilaram um itan que narra que o òrìsà Orunmila é o criador do mundo. Esse itan, de certa forma, intensifica o conflito descrito acima. Isso porque Orunmila é o mais jovem dos òrìsàs. Embora ele seja a divindade que detém Ifá – a sabedoria de Olódúmáre –, muitos acreditam que essa incumbência não poderia ser dada a ele. Em contato com essas variedades de estórias, parto do pressuposto de que nenhuma delas está totalmente certa e/ ou totalmente errada. Acredito que Olódúmáre, por ser um demiurgo tão criativo, estabeleceu por etapas a criação do Aiyé e de outros mundos, enviando suas expansões (òrìsàs) para exercer a criação a partir de vários aspectos. Posso considerar, adicionalmente, que o mundo não foi criado de uma vez, como podemos perceber nos muitos relatos do povo Iorubá sobre a criação do mundo. O dogmatismo tão presente nas tradições do livro (semíticas) não cabe aqui. Ao lidar com a multiplicidade do mito/ itan, temos a possibilidade de ler, de entrar em contato com uma série de narrativas que nos possibilitam entender melhor um povo e suas tradições.

No itan coletado por Epega e Neimark (1995), Orunmila, o òrìsà mais jovem, que responde pela sabedoria e pelo conhecimento, realiza o ebó (oferenda/ sacrifício). Por ter realizado o ebó, Orunmila pode responder a solicitação de Olódúmáre e criar a Terra. O itan fala da disputa que

sucedeu entre os 400 irúnmoles, entre eles, alguns queriam carregar dinheiro, outros terras, outros ainda roupas etc. Por fim, cada um levou para a Terra sua carga, enquanto Orunmila os assistia nessa travessia. Mas os irúnmoles não tinham como descer à Terra, então Orunmila se encarregou dessa tarefa: ele tinha uma porção de terra, que tornou possível a expansão. Orunmila conduziu cada carga até o Aiye e, quando tudo já estava lá, desceu e, logo em seguida, os irúnmoles também desceram (Epega; Neimark, 1995: 399). Nesse itan, Orunmila criou a Terra e foi o primeiro a pisar nela. Essa versão iorubá da origem da Terra é motivo de muitas disputas ontológicas, uma vez que conceder a Orunmila o papel de criador da Terra, para alguns praticantes dos vários cultos iorubá, coloca os demais òrìsàs submissos ao mais jovem entre eles.

Solagbade Popoola, um dos mais destacados bàbálawos nigeriano na atualidade, publicou uma coletânea de várias histórias de Ifá. A série, que chama *Ifá Dida*, possui 17 volumes, publicados em inglês e espanhol. O trabalho de Popoola é digno de nota, uma vez que ele tem contribuído para a formação de muitos Bàbálawos no mundo. Particularmente, tenho minhas ressalvas acerca do conteúdo da sua obra, apesar de gostar dela no que se refere à contribuição literária para a cultura do Ifá. Vejo problema no conteúdo dos Odus coletados por ele, pois eles parecem influenciados pela teologia cristã, em alguns aspectos. Analisando a obra, identifiquei ademais uma série de pressupostos excludentes que, a meu ver, está mais relacionada a pressupostos colonialistas de influência cristã-islâmica na Cultura de Ifá e Òrìsà, do que a algo que remeteria a uma origem Iorubá. Muitos dos versos presentes na obra de Popoola vedam a homossexuais e lésbicas a possibilidade de se tornar Bàbálawos e Iyálawos. Além disso, os versos tornam Ifá contrário à condição sexual das pessoas. Há também versos que subalternizam a mulher no Ifá, colocando-a a serviço dos Bàbálawos.

Alguns dos versos coletados por Popoola asseguram a homens heteros um lugar de poder e liderança no Ifá. Esse mesmo lugar, nos versos de Popoola, não está assegurado para as mulheres iniciadas no Ifá. Porém, o que nos chamou mais a atenção em Popoola foi um verso do Odu Osá Ogúnda que narra o mito da Criação de maneira diferente daqueles transmitidos pela Tradição até então. Nossa investigação parte do pressuposto de que Popoola tem estabelecido, traduzido, a partir dos seus achados e/ ou experiência, à sua maneira os Odus Ifá. Popoola é uma autoridade no Ifá, sobretudo para boa parte dos bàbálawos dos EUA, da América Central e da América do Sul, exceto pelo Brasil. Popoola não possui muitos discípulos iniciados no Brasil, embora sua obra tenha sido lida e consultada por muitos iniciados no Ifá no mundo todo.

Seu mito da criação coloca em questão alguns pressupostos tradicionais. Vou compartilhar esse itan, como possibilidade de pensar o próprio Ifá como uma metafísica movente. Além disso, procuro pensar como os bàbálawos podem mover a Tradição a partir da sua realidade de mundo e de seus interesses, chegando a utilizar o itan (estória) a serviço de realidade diversas. O mito de Popoola gerou uma série de conflitos entre os adeptos do Culto Tradicional Iorubá, sobretudo entre os mais

velhos. Quando ele foi publicado na página do Facebook do Bábálawo, uma avalanche de questões veio à tona nos comentários de seus leitores. Na época, eu mesmo me envolvi nos debates e nas questões cruciais que o mito anunciava. Como se trata de uma tradição oral, é impossível comprovar a veracidade do mito, até porque é comum na Tradição Iorubá a diversidade da narrativa.

As questões teístas do mito que, inclusive, aponta Olódúmáre como Deus-Criador onisciente, onipresente e onipotente, são conceitos teológicos do colonizador de origem judaico-cristã imputados à Tradição Iorubá. Para mim, o Ifá de Popoola, a forma com que ele aborda a cosmopercepção iorubá e a própria teogonia estão profundamente alinhados com o Cristianismo, mais do que com a Tradição antiga dos Iorubá. Popoola mantém sua defesa ao culto tradicional, mas seu Ifá tem forte influência judaico-cristã-islâmica. Um dos aspectos fundamentais dessa influência é que, na antiga Tradição de Ifá e Òrìsà, Olódúmáre delega poderes aos òrìsàs, que protagonizam com Ele a criação do mundo. Deus, para as tradições semíticas, cria tudo sozinho e não divide poderes com ninguém. Os òrìsàs têm vontade própria e participam com autonomia da constituição do mundo (Aiye).

Popoola parece criar um Deus Universal, que ele chama de Akamara, em substituição a Olódúmáre. A palavra Akamara, em iorubá, é um adjetivo que quer dizer algo muito maravilhoso. Se ele confere outro adjetivo a Olódúmáre – Akamara –, que quer dizer “muito maravilhoso”, esse não é o problema central da nossa crítica. A questão fundamental é o distanciamento do autor em relação aos princípios basilares dos aspectos da criação, conforme entendida pelo povo Iorubá. Vale ressaltar que Popoola pertence a um movimento surgido na Nigéria, no final dos anos 1950 e começo dos anos 1960, denominado *Orunmilaísmo da Ijó Orunmila Ato* (Igreja de Orunmila de Lagos). Esse movimento tem forte influência cristã-islâmica e foi criado com um apelo evangelizador, a fim de trazer de volta os adeptos do Culto Tradicional que haviam sido convertidos ao Cristianismo e ao Islamismo. O Culto Tradicional Iorubá, seja de Ifá, seja de qualquer Òrìsà, não é monoteísta. A crença teísta em um Deus único também não cabe nas práticas ancestrais iorubá.

A própria noção de Deus estabelecida pelos semitas não me parece favorável para compreender quem é Olódúmáre de fato, ou quem são os òrìsàs. Vale ressaltar que não existe ação direta de Olódúmáre em nenhuma obra da sua criação. Olódúmáre cria e estabelece Aiye em sua mente/ consciência, mas são os òrìsàs que levam a cabo o projeto da sua criação. Nos itan acerca da criação compartilhados anteriormente, por mais que eles diverjam entre si – pois são diferentes, contados de maneiras distintas –, é possível aceitar essas diferenças, que podem ser aproximadas. O mito da criação de Popoola, denominado *Akamara*, está bem distante de tudo o que compartilhamos até então acerca da Criação, conforme entendida pela Tradição antiga dos Iorubá. Popoola localiza seu mito no *Odu Ifá Osá Gunleja (Osá Ogúnda)*. Conforme este Odu, é dito:

O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu continuamente
 E veio a ser tão grande em toda a extensão
 Quando ia coordenar a criação da imensidão do Universo
 Na aurora do tempo
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu continuamente
 E veio a ser grande em toda a extensão
 Também foi jogado Ifá para Olu-Iwaye
 Quando ia acalmar e pacificar o universo
 Na aurora da vida
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu continuamente
 E ser grande em toda a extensão
 E também foi jogado Ifá para Baba Asemuegun Sunwon
 Quando estava indo para assumir funções de governo
 Para a vastidão do universo
 No início da criação
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu rapidamente
 O orvalho eclodiu continuamente
 E veio a ser tão grande em toda a extensão
 E também foi jogado Ifá para Olófin Otete
 Que comandaria a existência na Terra
 Quando ele estava indo pegar a cabaça do destino de Olódúmáre
 Para comandar o barco da existência na Terra
 Um grão de areia transformou-se em uma cesta cheia de areia
 Um cesto cheio de areia foi usado para criar a Terra
 “Que o orvalho ecloda rapidamente”
 Esse foi o comando usado para criar o Universo
 Também foi usado para criar as terras
 Para que todas as coisas boas ficassem juntas
 Para que todas as coisas boas vivessem em harmonia
 Origun gerou Olu-Iwaye
 Olu-Iwaye gerou Baba Asemuegun-Sunwon
 Baba Asemuegun-Sunwon gerou Olófin-Otete
 Foi Olófin Otete que carregava a cesta de areia para a terra
 Essas foram as declarações de Ifá para Origun
 Olófin Otete criou Ile Ife para habitação (Olófin Otete é um nome primordial para Oduduwa)
 Na verdade, todas as coisas boas deveriam viver em harmonia
 É o sikan (pequenos insetos) que cobrem o brilho de Ogun
 Um formigueiro é a morada das formigas
 Grupos de seres humanos se agrupam
 As criações dos planetas são feitas aglomeradas
 Da mesma forma que vemos os céus
 Todas as criações são feitas em conjunto desde o início do tempo
 Cabelos humanos são ajuntados na cabeça
 Pelos humanos ajuntam-se na barba
 Gotas de água ajuntam-se nos mares poderosos
 Riachos ajuntam-se para formar as lagoas
 Árvores ajuntam-se para formarem a floresta
 Moitas e gramíneas formaram os cerrados
 Estrelas se espalham pelos céus
 Marimbondos se ajuntam para morar na parede de uma casa
 As formigas vermelhas se ajuntam no chão
 O ninho de insetos Aladi nunca é desprovido de ocupantes
 Um formigueiro nunca é vazio de formigas
 Abelhas ajuntam-se como enxames
 Ado ajunta-se como enxames
 As gramíneas crescem juntas no quintal

Elegiiri geralmente voam em bandos
Um grande número de pessoas que se deslocam em conjunto é um exército
Plantas são encontradas em tufos
Os gafanhotos devoram as plantas em pragas.
Vermes são encontrados juntos na carniça
Insetos são igualmente encontrados juntos nos ninhos
As formigas brancas são encontradas juntas no formigueiro
Ekunkun também são encontrados juntos na água
As plantas são encontradas em grupos na beira do rio
Libélulas movem-se em bandos
A planta Adosusu não cresce sozinha, mas em tufos
Sítios de Terra são vistos em grupos
Peixe Akaraba quando se alimenta na água
Todos os outros peixes o seguem em massa
Lo, o criador da ordem perfeita, Alasuwada, peço-vos
Por favor, envie um monte de coisas boas
E traga bênçãos abundantes para mim
Se um Ori é bom
Ele vai estender-se a outros 200
O Ori de Origun, o Criador, é abençoado
E isso me ajuda positivamente
Se um Ori é abençoado
Ela estende-se a 200 outros
Meu Ori é abençoado
E me ajuda positivamente
Seu Ori que é abençoado
Da mesma forma me ajuda positivamente
Se um Ori é abençoado ajudará 200 outros.
A rocha teimosa
E a raiz teimosa
É a teimosia da raiz, que lhe permitiu viver no meio da rocha
A mensagem de Ifá para as estrelas cintilantes
Quem eram os guerreiros do céu
Nós não podemos ser vítimas de guerra
Entre as estrelas cintilantes
Não há guerra no Céu¹¹³.

O poema acima é a introdução do mito *Akamara*, de Popoola. O hermetismo presente no itan deixa-o praticamente incompreensível aos olhos do não-iniciado na linguagem do Ifá. O próprio iniciado que passou pelos ritos práticos não consegue ter acesso ao sentido do itan. Isso porque o Ifá exige mais do que uma leitura mais atenta à literalidade. Ifá requer acesso, e esse acesso se dá, sem sombra de dúvida, para além do uso da razão e de certo intelectualismo. A narrativa de Popoola souu estranha para muitas lideranças do Ifá. Particularmente, não sou fã das produções de Popoola, portanto, sou capaz de notar o quanto tais produções têm influenciado o praticante de Ifá no mundo de hoje. Em função disso, tenho me interessado pelo material que ele produz. Também consigo lidar tranquilamente com suas produções e estabelecer diálogos que se façam necessários. Esse também foi motivo pelo qual escolhi contemplar suas narrativas acerca do Ifá aqui na minha tese. Penso que

¹¹³ Oyeku-Ofun Temple, *Odu Ifa Oyeku Ofun Temple by Dan Ope Makinde*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/674451691/Odu-Ifa-Oyeku-Ofun-Temple-by-Dan-Ope-Makinde>. Acesso em: 02 fev. 2023. Traduzido por *Gênesis Iorubá*. disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/240966217/genesis-yoruba-docx>. Acesso em: 10 nov. 2014.

a diferença e seu estabelecimento na prática tradicional do Ifá seguem sendo necessários. Retomemos a continuidade do itan *Akamara*, de Popoola.

A Narração de Osá Ogundá – Ifá explica a sequência da criação do Universo

No início, que significou o fim. Foi o começo do começo e o princípio do fim. Era o início da existência e o fim do nada. Tudo começou de forma esporádica, mas gradual. Tudo começou em uma época que era atemporal. Tudo começou de uma forma que era em si mesmo sem forma. Tudo começou com um Ser que não pode ser descrito com qualquer adequação. Este Ser não é nem um "Ele", nem um "Ela". O Ser não é nem humano, nem sobre-humano. Não tem nem carne nem sangue. Não tem água. Ele existe em um corpo que é em si mesmo sem corpo. Ele é o espírito universal do Universo. Esse é o Ser que começou o Universo do nada. Não é o vazio como algumas pessoas dizem, porque o vazio já é alguma coisa. O Universo começou do nada, absolutamente do nada. O Espírito Universal que começou o Universo é conhecido e tratado como "Akamara".

Primeira etapa da criação:

A criação do grão de areia cósmica. A criação dos gases cósmicos. A explosão cósmica. A criação de Orígun. A formação das estrelas. O surgimento de Akamara no Universo e na aurora da vida está envolta em mistério. De acordo com Osá Gunleja (Osá Ogundá), assim que Akamara emergiu, a primeira coisa que Akamara criou foi um grão de areia. Ele soprou Seu hálito forte para o grão de areia, que foi, antes de tudo, desenvolvido em uma cesta de areia. Desta cesta de areia, gases quentes em forma de orvalho começaram a escorrer para fora com uma forte explosão por um período incontável de tempo. O Universo inteiro foi engolido nestes gases e orvalhos. Não havia nenhuma matéria física ou líquido em existência naquele período. Os gases e orvalhos são partes integrantes de Akamara. A potência de todo o Universo hoje é apenas o fôlego de Akamara. A implicação disso é que, apesar de vasto e poderoso como é o Universo, ele é apenas uma parte infinitesimal de Akamara, o espírito universal do Universo, que surgiu a partir da respiração do Ser! A segunda tarefa foi a criação de um outro Ser universal que pode ser chamado de um Irunmole Maior, para iniciar o processo de coordenação dos gases e orvalhos para formar as estrelas. Este Irunmole maior é conhecido como Orígun. Foi através dele que as estrelas foram criadas em várias formas e tamanhos. A Orígun foi dada a tarefa de fazer a formação de estrelas continuamente até hoje. A expansão de solidificação e formação de gases e orvalhos, em estrelas, é um processo contínuo desde a aurora da vida até hoje. Esta foi a atribuição que Akamara deu a Orígun, e que continua sem fim. Esse foi o trabalho que foi realizado na primeira etapa da criação.

Segunda etapa da criação:

A criação de Olu-Iwaye. O resfriamento das estrelas. A solidificação de gases e orvalhos em estrelas e outros corpos celestes trouxe um outro desenvolvimento. Descobriu-se que estas estrelas e outros corpos celestes eram muito quentes, e não seriam capazes de cumprir a missão que Akamara havia projetado para eles. Estas estrelas precisaram esfriar a partir da sua temperatura ultraelevada, para uma temperatura normal. Esta foi a razão pela qual Akamara criou outro Ser superior para esfriar a temperatura nas estrelas e outros corpos celestes. O nome deste ser superior é Olu-Iwaye, outro espírito universal. Olu-Iwaye foi bem-sucedido nesta tarefa, tornando assim possível para as estrelas esfriarem e solidificarem-se muito rapidamente.

Terceira etapa da criação:

A criação de Baba Asemuegun Sunwon. O equilíbrio do movimento estelar. A rotação anti-horária. Criação de novos planetas e cometas. Ayé e a criação de 801 Irunmales. Osumare e o nascimento de Olódúmáre. Orunmila. Fracasso dos Orixás enviados à Terra. Vitória de Orunmila. Formação dos oceanos. O surgimento do homem. O dilúvio. Assim que as estrelas e outros corpos celestes estavam estáveis, a criação do universo passou para a terceira fase. Nesta terceira fase, muitas coisas aconteceram. A primeira coisa foi a criação de um outro Super Irunmole chamado Baba Asemuegun Sunwon. As estrelas e outros corpos celestes criados naquele tempo não tinham padrão de movimento. Isso fez com que as estrelas colidissem e batessem umas nas outras, resultando em explosões poderosas. A função deste Irunmole foi basicamente fazer todos os corpos celestes girarem de forma anti-horária, a fim de parar o que chama de Ifá "A guerra das estrelas". Quando

isso foi feito, as estrelas e outros corpos celestes pararam de colidirem-se. Isto é confirmado em estrofe onde Ifá diz em Ogbe Òfún:

Ota Agidi
Gbongbo Agidi
Agidi gbongbo ni je laarin
Apata Adifa divertido
Irawo saasaa
Ti nse Ologun lalade orun
Kogun ma ja waa o
Irawo saasaa
Ogun o jorun

Este trabalho de Baba Asemuegun Sunwon continua até hoje. O resultado disso é que os gases e orvalhos continuam a se espalhar até este momento. O resfriamento e solidificação dos gases e orvalhos para se tornar estrelas continuam até hoje, formando planetas e estrelas. Assim como as obras de Origun e Olu-Iwaye, as funções dadas a Baba Asemuegun Sunwon continuam até hoje, e continuarão para sempre. No nosso sistema solar, que é a nossa própria estrela, Baba Asemuegun Sunwon criou inicialmente sete planetas. O sistema solar, especialmente o planeta Terra, foi entregue a uma grande mulher Irunmole chamada Aye. O planeta Terra foi “a casa de Aye” Ile Aye e não Ayé, como muitas pessoas erroneamente referem-se a ela. Entretanto, Aye não faz parte dos 401 Irunmole que viajaram do Céu à Terra e voltaram para o Céu. Para governar o sistema solar, Akamara criou 801 Irunmole. As funções principais destes Irunmole são o desenvolvimento, a paz, a harmonia, o progresso e a sustentação do sistema solar¹¹⁴.

As controvérsias acerca da veracidade dessa ou daquela narrativa não nos interessam, nem tampouco pretendemos tomar partido. Nosso intuito é dar visibilidade à diversidade dessas narrativas. Portanto, escolherei as narrativas que permitam explicar melhor as questões em torno das naturezascultras. Este capítulo procura justamente demonstrar que essas histórias/ narrativas de Ifá estão impregnadas dessas naturezascultras, e que o Ifá tem, desde sempre, sido feito a partir delas. A estória, ou melhor, o itan não tem obrigação nenhuma de corresponder com os fatos e a realidade, como num texto jornalístico. O itan, como o mito, surge da necessidade de reinvenção, manutenção e explicação. Serve para formar um entendimento sobre uma situação, questão ou circunstância, com o intuito de a dominar, ou seja, de transformar o caos em cosmos, como ilustra Eliade (2012: 33):

[...] é preciso observar que, se todo território habitado é um “Cosmos”, é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles. O “Mundo” (quer dizer, “o nosso mundo”) é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou e onde, por consequência, a rotura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir. É fácil compreender por que o momento religioso implica o “Momento Cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica.

A interação do mito e do imaginário possui profunda conotação antropológica. Refere-se sobretudo à condição dos seres humanos, aprisionados em seus mundos próprios. A imaginação,

¹¹⁴ Este segundo texto pode ser considerado a expansão do primeiro. Nele Popoola narra o mito de uma forma mais compreensível. Oyeku-Ofun Temple, *Odu Ifa Oyeku Ofun Temple by Dan Ope Makinde*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/674451691/Odu-Ifa-Oyeku-Ofun-Temple-by-Dan-Ope-Makinde>. Acesso em: 02 fev. 2023. Traduzido por *Gênesis Iorubá*. disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/240966217/genesis-yoruba-docx>. Acesso em: 10 nov. 2014.

como bem pensou Durand (2000), é a inteligência sistemática da dimensão fundamental dos seres humanos. Para Durand (2000), o imaginário está no mais além da ficção. O antropólogo entende que imaginário diz respeito ao conjunto de imagens mentais e visuais, organizadas entre elas pela narração mítica, pela qual um indivíduo, uma sociedade e, de fato, a humanidade inteira, organizam e expressam simbolicamente seus valores existenciais e sua interpretação do mundo frente aos desafios impostos pelo tempo e pela morte. O imaginário dos humanos são os mitos e os símbolos. Nesse sentido, debruçar-se sobre o que os humanos têm na mente e/ ou o que têm pensado formula o que podemos chamar de um *estado de imagens* que contempla a vida, para além da razão. Os humanos não são somente dotados da razão. O racionalismo que, insistentemente, parece dominar a condição da vida e da existência, é um pote de água furado, que não cessa de jorrar. A razão já deu o sentido mesmo da sua derrocada. Portanto, a imaginação constitui exatamente aquilo que habita a mente humana em todos os tempos.

No meu trabalho com os itan de Ifá, percebo o quanto suas estórias falam de nós mesmos, independentemente do tempo e do espaço onde nos encontramos. A estória da criação, narrada em três tempos por Popoola através do *Odu Osá Gunleja*, marca a própria dinâmica processual da arquitetura criadora. Na narrativa de Popoola, Olódúmáre não é o artífice solitário da invenção do Universo. Antes de Olódúmáre, seres pré-existentes encarregaram-se de pensar formas de existência diversas. Olódúmáre, a partir desse itan, possui uma forma de existência outra, para além do sentido de Deus. O mito *Akamara* de Popoola parece contribuir para nossa compreensão de Olódúmáre como um Sistema-Mundo. A narrativa não se encerra nos três eventos mencionados, a história segue, a fim de revelar os outros feitos do Universo.

O trabalho de criação a partir da cosmopercepção iorubá parece ter sido exaustivo e demandado tempo. Conforme expresso anteriormente, o Deus judaico-cristão cria o mundo no instante em que sua palavra é feita ação. Ele diz “Haja luz!” e a luz acontece, magicamente. O Deus semítico tem o poder da ação imediata da palavra. O próprio texto da Torá dos judeus e da Bíblia dos cristãos diz que Deus é Verbo, Palavra, e que o Verbo, a Palavra se fez carne e “habitou entre nós”. A palavra é fundamental para as religiões do livro. A própria palavra é Deus, Ele é. Por isso, cria e estabelece o mundo através da ação da sua palavra. Faça é sua palavra de ordem para que tudo se crie. A gênese iorubá não estabelece a criação pela ordem da palavra. Tudo vai se fazendo no processo, “tudo começou de forma esporádica, mas gradual”, diz o verso de Popoola. A época que tudo começou era atemporal, era o começo e o princípio do fim, o mundo começou de uma forma, quando era, em si mesmo, sem forma. Por fim: “tudo começou com um Ser que não pode ser descrito com qualquer adequação. Este Ser não é nem um ‘Ele’, nem um ‘Ela’”, afirma o verso do *Odu Osa Gunleja*. Vejamos o final da terceira etapa da criação:

História de Ayé¹¹⁵

Aye estava no planeta Terra sozinha e solitária. Esta foi a razão pela qual Aye procurou o serviço de um dos 801 Irunmole então conhecido como “Forankun kan soso Owu” cujo nome foi mais tarde conhecido como Orunmila, para vir e fazer a consulta de Ifá para ela. Neste período de tempo não havia Ikin, Opele ou Iyerosun. De fato, não havia nenhuma planta ou animal no planeta. Quando “Fo n rankun kan soso Owu” chegou, ele disse à Aye para colocar a palma da mão no chão. Fazendo isto, o Odu Oyeku Logbe apareceu no terreno. Neste Odu, Ifá diz:

Fonrankun kan soso Owu
Awo Aye Aye
Ayé nbe Loun Nikan soso girogiro
Ebó ni ni ko ganhou waa si

Tradução

Fonrankun kan soso Owu
O Awo de Aye, lançou Ifá para Aye
Aye estava vivendo uma vida solitária
Ela foi aconselhada a oferecer ebó

“Forankun kan soso Owu”, Orunmila jogou para Ayé no dia que ela pediu para consultar Ifá porque ela estava se sentindo solitária e sem companheiro em sua casa. Ela foi informada de que um outro Ser, que seria maior do que ela e maior do que todos os 801 Irunmole, logo apareceria. Ela foi aconselhada a oferecer ebó. Ela obedeceu. O conteúdo do material do ebó não é necessário agora. A coisa importante sobre o ebó que foi oferecido, foi que: no tricentésimo terceiro dia, um Ser Todo-Poderoso, surgiu a partir do vaso onde os materiais do ebó foram colocados. Do pote, neste dia, surgiu Osumare. O poder, a força, a influência e a autoridade deste Ser todo-poderoso era totalmente irresistível. Ambos Aye e “Forankun kan soso Owu” inclinaram suas cabeças em súplica para este ser. Qual é o nome que desse Todo-Poderoso e como seria chamado? O nome era “Olodu-Ikoko ti ntan Oxumarê” que significa, “o proprietário do pote que traz a luz do arco-íris”. Este nome foi mais tarde abreviado para Olódúmáre, o Todo-Poderoso. Assim que Olódúmáre emergiu, uma consulta a Ifá foi realizada. Como Aye, Olódúmáre colocou a palma da mão no chão e o Odu Idin Aisun (Odi Irosun) foi revelado. Neste Odu, “Forankun kan soso owu” explicou que em todo o sistema solar, não haveria ninguém para comandar com tanto poder, força, energia, autoridade ou influência como Olódúmáre. “Forankun kan soso owu” também afirmou que Olódúmáre não teria filho e que não dormiria nem cochilaria nem por um momento.

Neste Odu, Ifá diz:

Olosun idi l'omode nda
Omode kekere kii da Idin Aisun
Idin Aisun Ifá ifa
Dia fun Olódúmáre Agotun
Oba um teni ola legelege f'ori sapeji
Ni kutukutu owuro
Ebó ni ni ko ganhou waa si
Olórum nsunkun
Omo araye sebi ojo eis ro Ekun
Omo Olórum l'nsun o

Tradução:

Olosun Idi é para a criança
Idin Aisun não é para uma criança
Idin Aisun é um Odu delicado
Estas foram as declarações de Ifá para Olódúmáre Agotun
Aquele que espalhou o tapete de honra sobre o mar
Na aurora dos tempos
Ele foi aconselhado a oferecer ebó
O Céu chora

¹¹⁵ Ayé (Aiyé) é a divindade da Terra, chamada também Onilé Ogboduora. Ayé é a Mãe Terra, Gaia, Pachamama.

Os seres humanos confundidos com chuvas
É a questão da falta de filhos que os Céus estão chorando.

Olódúmáre não consegue dormir, e ele não pode gerar filhos. Em vez de Olódúmáre gerar filhos, ele normalmente derrama lágrimas de chuva que possibilitam todos os habitantes da Terra gerarem filhos. Olódúmáre chamou os 801 Irunmole à Sua presença. Ele dividiu-os em três grupos:

200 Irunmole permanentemente no lado direito,
200 permanentemente em seu lado esquerdo,
401 restantes para viagens de ida e volta do Céu para a Terra.

Após isto, o trabalho de povoar o planeta Terra começou. Olódúmáre enviou Ogun, o Irunmole encarregado de metais, a fim de tornar o mundo habitável. Quando Ogun estava vindo, ele veio com outros Irunmole: Ija e Osóòsi. Eles trouxeram muita madeira e varas do Céu para o planeta Terra. Quando eles começaram a sua missão, eles não tinham nada para comer. Em pouco tempo, por causa da fome, eles começaram a comer a madeira e as varas que eles trouxeram. Isto não podia sustentá-los em tudo, porque madeiras eram intragáveis. Isso fez com que eles voltassem para o Orun, e relatar sua falha a Olódúmáre.

Em seguida, Olódúmáre enviou Obátálá para vir e tornar o mundo habitável. Obátálá trouxe muita água. Ele também veio com outros Irunmole: Alaaanu, Oloore, Sungbemi, Magbemiti, Losootoro, Eroko e Larogbe. Eles começaram o trabalho, mas em pouco tempo perceberam que só a água não podia sustentá-los no planeta Terra. Ele voltou a Olódúmáre, e informou o seu fracasso.

Depois disso, Olódúmáre enviou Orunmila para vir e fazer da Terra um planeta habitável para os outros seres. Quando Orunmila estava prestes a partir, ele foi consultar Ifá na casa de um grupo de awo chamado Agba dudu Orimo. Durante a consulta Ifá, Eji Ogbe foi revelado.

Neste Odu Ifá diz:

Agba dudu Orimo Dia fun Orunmila
Baba nlo se ile aye
Nigba ijinji
Ni kutukutu owuro
Ebó ni ko ganhou waa si
O gb'ebó o rubo

Tradução:

Agba Dudu Orimo
Lançaram Ifá para Orunmila
Quando veio tornar a terra habitável
No início
Na aurora do tempo
Ele foi aconselhado a oferecer ebó
Ele obedeceu

Os Awos disseram a Orunmila tudo o que seria necessário para levar com ele, para ter sucesso em sua missão. Foi dito para ele trazer sementes e alimentos. Eles também lhes disseram para usar a madeira e a água que Ogun e Obátálá já haviam trazido. Orunmila ofereceu seu ebó e trouxe todos os materiais indicados pelo grupo de Awos no Céu. Orunmila foi bem-sucedido em fazer o planeta habitável para os outros seres. Como resultado do que aconteceu naquele momento particular do tempo, Olódúmáre deu a Ogun o nome de Baba Jegi-jegi, “o comedor de madeira”. Para Obátálá Ele deu o nome de Baba Mumimumi, “o bebedor de água”. Para Orunmila Ele deu o nome de Baba Jeun-jeun, “o comedor de alimentos”. Estes atos continuam até hoje. Sempre que comemos, lavamos a boca com água e a limpamos com palitos. Este é um reconhecimento dos trabalhos realizados por Baba Jegi-jegi, Baba Mumi-mumi e Baba Jeun-jeun.

Durante este período de tempo, existiam apenas 6 potes água no planeta. Orunmila começou a cultivar a terra e as sementes plantadas. A primeira planta para germinar foi uma planta chamada Tete abalaye, que em Ifá, é a planta mais sagrada do mundo. Quando o planeta estava pronto, tinha água, plantas, e animais etc. Olódúmáre enviou para o planeta alguns seres chamados Eniyan para viver com Aye permanentemente. Estes seres por muito tempo viveram em harmonia com Aye no

planeta, mas com o tempo, começaram a destruir este planeta, e outros planetas. Eles foram corrompidos por causa dos amplos poderes esotéricos e espirituais que eles possuíam. Olódúmáre então ficou irritado e após dar-lhes muitas chances de mudarem seu caráter, que eles ignoraram, Olódúmáre finalmente decidiu removê-los todos. Isto é, quando Olódúmáre ordenou que as águas que estavam debaixo da terra no mundo subissem e afogassem os Eniyan (seres humanos). Os seis potes mais tarde se tornaram seis oceanos do mundo. Todas as águas com Olokun e Olosa formaram mais de três quartos da superfície do mundo. Muitos dos Eniyan tentaram fugir e salvar-se. Alguns subiu para as montanhas mais altas do mundo, outros se esconderam nas cavernas, e outros subiram para os buracos de árvores etc. Alguns destes Eniyan sobreviveram. Em outras palavras, nem todos eles morreram. E alguns destes Eniyan ainda vivem no planeta¹¹⁶.

Depois que poucos eniyan sobreviveram, através do que podemos chamar de dilúvio, uma quarta etapa da fundação da Terra se deu. É interessante como Solagbade Popoola reelabora o itan da Criação Iorubá com elementos que as histórias anteriormente disponibilizadas não possuem. No entanto, é essa possibilidade do mito deixar-se conhecer de várias formas que eu gostaria de comentar. O mito – e nesse sentido também o itan – não é algo estático. Como podemos ver no mito iorubá da Criação, conforme contado no Ifá Cubano, uma série de elementos estruturais, esotéricos, místicos etc. concede à narrativa um outro lugar, que não parece dissociado do objetivo inicial da estória. Ou seja, as estórias de Ifá, não importa de onde elas venham, querem situar o ouvinte na dimensão cíclica e não-linear. Na cosmopercepção iorubá, as coisas estão sempre indo e vindo, sempre se repetindo. Há também uma chamada de atenção no que se refere à importância de consultar Ifá. As falhas nas narrativas ocorrem porque um ser deixou de consultar o oráculo. O oráculo de Ifá tem papel fundamental no acontecimento da vida e das coisas. Passamos a quarta etapa da criação do mundo:

Quarta etapa da criação

Fracasso de Obatalá em repovoar a Terra. Sucesso de Oduduwa. Ayé faz ebó para ter filhos. Nasce Ayin, a criança ruim. Ela vende os planetas de Aye para Oduduwa. Criados mais dois planetas. O próprio Olódúmáre cria a mulher e dá a Oduduwa como esposa. Nascem dezesseis filhos. Vários òrìsàs criam mais seres humanos. Pangeia. Criados os continentes.

O mundo estava cheio de água e Olódúmáre decidiu reconstruir o planeta. Olódúmáre decidiu enviar Obátálá novamente para tornar o planeta habitável. Obátálá aceitou o trabalho, mas não conseguiu realizar a tarefa novamente. Olódúmáre, então, ordenou um Irunmole chamado Olófin - Otete, também conhecido como Oduduwa para tornar o planeta habitável. Antes de iniciar o trabalho, Olófin-Otete decidiu consultar Ifá com Orunmila antes de ir para o planeta. O Odu que foi revelado foi Òkànràn Ajagbule (Òkànràn Owonrin).

Neste Odu, Ifá diz:

Òkànràn Ajagbule
Onile esi l'aare
Ajeji o m'ese ile
Dia fún Oodua
NIjô ti baba nr'aye omi
Ebó ni ni ko se waa si
O gbebo, o rúbo

¹¹⁶ Oyeku-Ofun Temple, *Odu Ifa Oyeku Ofun Temple by Dan Ope Makinde*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/674451691/Odu-Ifa-Oyeku-Ofun-Temple-by-Dan-Ope-Makinde>. Acesso em: 02 fev. 2023. Traduzido por *Gênesis Iorubá*. disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/240966217/genesis-yoruba-docx>. Acesso em: 10 nov. 2014.

Tradução

Òkànràn Ajagbule

O proprietário da terra está sempre certo sobre a terra
Um estranho sabe agora como caminhar sobre a terra
Esta foi a divinação de Ifá para Oodua (Oduduwa)
Quando estava indo para a Tterra que estava coberta com água
Ele foi aconselhado a oferecer ebó
Ele obedeceu

Ele completou seu ebó e seguiu todas as instruções que Orunmila lhe deu. Oduduwa reconstruiu o planeta, ele usou a cesta de areia que Akamara havia usado para criar o Universo, espalhou sobre a água e as áreas onde se espalhou a areia tornou-se terra firme novamente. Ele abaixou as águas e cresceram as plantas. Enquanto isso, Aye a dona do planeta, deu à luz um filho chamado Ayin, que acabou por ser uma criança inútil. No auge do seu mau comportamento, ele vendeu o sistema solar pertencente à sua mãe, para Oduduwa, a um preço barato, para obter o crânio de um animal de Oduduwa!

Em Òkànràn Ajagbule, Ifá esclarece que a venda dos sete planetas do sistema solar para Oduduwa, foi a razão pela qual dois mais planetas foram adicionados ao sistema solar. Foi para complementar a energia masculina em Oduduwa. A estrofe em Òkànràn Ajagbule diz:

Otito awo Aye
Dia fun Aye
Ayé nsunkun oun o bi'mo
Ni'wonran ola, ni'bi ojumo tii mo
Ebó ni ni ko se waa si
O gb'ebó, o ru'bo
Igbati yoo bii
O bi Ayin
Eni para bi'mo para gbon
Lo r'omo bi
Eeyan bi asiwere
Lo p'adanu omo
Dia fún Ayin
Ti yoo ta'le Oodua
Nitori akokoro ori eran gbigbe
Ayin para ta'le ni le n kiri
Eyin o mo pe Ayintale omo lasan ni?

Tradução:

Otito, a Verdade, o Awo de Aye
Ele lançou Ifá para Aye
Quando ela estava lamentando sua incapacidade de gerar seu próprio bebê
Ela foi aconselhada a oferecer ebó
Ela obedeceu
Quando ela deu à luz
Ela gerou Ayin
Aqueles que dão à luz crianças dotadas de sabedoria
Eles são os únicos que têm filhos
Aqueles que deu à luz os tolos
Eles são os que perderam a oportunidade de ter filhos
Estas foram as declarações de Ifá para Ayin
Quem venderia as terras para Oduduwa
Pelo preço do crânio de um animal
Ayin, aquele que vendeu a terra
Você não sabe que Ayin que vendeu as terras era uma criança sem valor?

Esta foi a forma como o sistema solar aumentou de sete para nove planetas. O nome do sistema solar ainda é Ile Aye porque Ayin vendeu a terra para Oduduwa sem o consentimento de Aye. Olódúmáre decidiu, então, criar um tipo diferente de vida chamado "seres humanos" que são também chamados

Eniyan. (É importante notar que os primeiros seres e nós, são seres diferentes, embora todos sejam chamados de Eniyan). Quando chegou a hora de criar os primeiros seres humanos, Olódúmáre fez tudo sozinho. O primeiro humano a ser criado por Olódúmáre foi nomeado Ninibinini, ou Eni-bi-eni, que significa “um em nossa semelhança”, que era uma mulher. O nome foi posteriormente ajustado para Ninibinini. Em outras palavras, o primeiro humano a ser criado era uma mulher e não um homem, como algumas outras escrituras indicam. Olódúmáre pessoalmente criou esta mulher. Olódúmáre então trouxe essa mulher à terra por si mesmo e passou-a através de Odo Aro e Eje Odo. Ele, então, entregou esta mulher como esposa a Oduduwa, a quem havia sido dada a tarefa de povoar a Terra. Oduduwa e Ninibinini deram à luz a oito pares de gêmeos fazendo um total de 16 crianças. Foi assim que surgiu a procriação do mundo. Não se sabe ao certo quantas dessas crianças eram do sexo masculino e feminino, mas é importante afirmar que estes primeiros 16 filhos não têm nada a ver com os primeiros 16 Odu Ifá. Eles são diferentes. Em uma estrofe em Oyeku Logbe, Ifá diz:

Paa l’akisa n gbo
Oodun ogede ni o fa-ya paara paara bi aso
Dia fun Olódúmáre
L’ojo de n’gbe Ninibinini bo wa’ye
Ebó ni ni ko se waa si
O gb’ebó, o ru’bo
Ba-k’eni k’ola dede
K’aye Olufe o Baje
Omoniyorogbo un si t’aye Olufe se

Tradução:

Com facilidade faz um rasgo de pano
A cacho da banana não pode rasgar em dois como um pano
Esta foi a declaração de Ifá para Olódúmáre
No dia em que ele estava carregando Ninibinini para o mundo
Ele foi aconselhado a oferecer ebó
Ele obedeceu
Se o permanecer de um dia
Para o mundo de Olufe estragar
Omoniyorogbo irá intervir e consertar o mundo de Olufe.

Conforme o tempo passou, essas crianças começaram a crescer e amadurecer e eles começaram a olhar para o outro de uma forma sexual, porque eles estavam começando a passar pela puberdade. Um dos Irunmole chamado Omoniyorogbo percebeu isso e informou Olódúmáre sobre o que estava acontecendo e, a fim de evitar o incesto (porque o incesto é um tabu em Ifá). Quando chegou a hora de criar os primeiros seres humanos, Olódúmáre fez tudo sozinho. O primeiro humano a ser criado por Olódúmáre foi nomeado Ninibinini, ou Eni-bi-eni, que significa "um em nossa semelhança" que era uma mulher. O nome foi posteriormente ajustado para Ninibinini. Em outras palavras, o primeiro humano a ser criado era uma mulher e não um homem, como algumas outras escrituras indicam. Olódúmáre pessoalmente criou esta mulher. Olódúmáre então trouxe essa mulher à terra por si mesmo e passou-a através de Odo Aro e Eje Odo. Ele, então, entregou esta mulher como esposa a Oduduwa, a quem havia sido dada a tarefa de povoar a terra. Èsú Odara foi encarregado de fornecer a areia, o que ele conseguiu retornando a Akamara utilizando a mesma cesta de areia que Ele havia usado para criar o Universo, e que também foi usada por Oduduwa para trazer terra firme no mundo, após o dilúvio. Ogum foi encarregado de criar a oxidação dos ossos de homens e mulheres. É por isso que os homens são conhecidos como Okunrin (ferro duro) e as mulheres são conhecidas como Obinrin (ferro macio). Obátálá foi encarregado de moldar os corpos de homens e mulheres e Orunmila foi encarregado de consultar Ifá durante todo o processo e supervisão. Os primeiros seres humanos criados a partir da areia por estes Irunmole eram de cor preta. Estes Irunmole criaram 2000 seres humanos usando essa areia. Conforme o tempo passou, Olódúmáre decidiu que 16 e 2000 seres humanos não seriam suficientes para cobrir o planeta. Quando chegou a hora de criar os primeiros seres humanos, Olódúmáre fez tudo sozinho. O primeiro humano a ser criado por Olódúmáre foi nomeado Ninibinini, ou Eni-bi-eni, que significa "um em nossa semelhança" que era uma mulher. O nome foi posteriormente ajustado para Ninibinini. Em outras palavras, o primeiro humano a ser criado era uma mulher e não um homem, como algumas outras escrituras indicam. Olódúmáre pessoalmente criou esta mulher. Olódúmáre então trouxe essa mulher à terra por si mesmo e passou-a através de Odo Aro e Eje Odo. Ele, então, entregou esta mulher como esposa a Oduduwa, a quem havia sido dada a tarefa de povoar a terra. Após isto, um dos membros do grupo de Obátálá chamado Oluorogbo, com a ajuda de alguns dos outros membros, decidiram criar mais seres humanos. Assim

eles criaram os homens brancos. Um dos membros do grupo de Obátálá chamado Edun Beleje (o macaco), que era muito pernicioso, é o responsável por causar deformidades em todos os tipos de seres humanos. Muitos culpam Obátálá por isso, mas não foi Obátálá que errou, mas sim, Edun Beleje. A culpa foi colocada em Obátálá, porque como todos nós sabemos, quando os membros de um grupo fazem algo errado, o líder é sempre responsável pelo que seus membros fazem. Neste tempo o chão sobre a terra estava unido. Não havia continentes, em outras palavras, era uma Pangea, e todos os seres humanos viveram juntos durante este período. Mas, quando o chão começou a se espalhar e se separar, os grupos também começaram a se separar. Estamos ainda na quarta etapa da criação, mas agora estamos nos movendo para a quinta fase da criação. Ifá diz que, durante a quarta fase da criação os seres humanos farão quase as mesmas coisas que os primeiros Eniyan fizeram. Em outras palavras, destruíram o planeta, terão muitos poderes tecnológicos, farão muitas guerras, muitos morrerão, e chegarão em um estágio que serão forçados a voltar a uma forma mais equilibrada e tradicional de viver, para que se salvem. Ifá diz que nem todo mundo vai querer viver tradicionalmente, mas muitos outros irão fazê-lo.

Quinta etapa da criação:

Predições de Ifá. Ainda não entramos nela. Ifá diz que depois de todo o caos que acontecerá, aqueles que sobreviverem serão mais inteligentes, mais sábios, e saberão como usar a tecnologia e os recursos naturais para manter o equilíbrio no mundo. Essas pessoas terão uma filosofia de vida mais comunitária, menos individualista. Elas saberão como trabalhar, não só com as comunidades humanas, mas também com as comunidades de peixes, aves, plantas etc. Essa é a essência de todo Asuwada Eniyan. Aboru Aboye¹¹⁷.

Foram os itan que me deram os melhores ensinamentos acerca de Ifá. Foi também por onde aprendi a ver a antropologia como uma autêntica ciência do diagnóstico das civilizações. A antropologia do itan ou a itandologia, que apresentaremos no capítulo 5 desta tese, tem me possibilitado realizar um inventário da ação e da presença efetiva de Ifá na vida de seus praticantes. O poder de uma estória de Ifá contada a um consulente ganha dimensões cruciais em sua fundamentação, tais como a promoção da cura dos seus males. Se utilizo a antropologia para fazer o diagnóstico do povo Iorubá do Ifá, sem dúvida, a itandologia é o dispositivo fundamental para que tal empreendimento tenha êxito. A presente pesquisa mantém-nos situados e distanciados dos positivismo nacionalistas e de um certo cientificismo obsoleto. Interessa-nos, a partir do Ifá, assim como de suas histórias, divinação e medicina ancestral, seguir produzindo vida. As estórias, os itan, os mitos e os símbolos, como queiram, constituem, como bem disse Gilbert Durand, a tessitura primordial das atividades psíquicas. São uma espécie de manancial, no qual vão beber indivíduos e sociedades para construir sentido, valores e expressões estéticas diversas. Sendo o itan da ordem do imaginário e/ ou da ficção, é sabido que eles são a expressão mais profunda da criatividade e da liberdade humana.

Segundo Bolaji Idowu (1962: 215), “[...] notamos que o Odu Corpus está sendo adulterado, a fim de que Orunmila possa ser considerado com um status que o faz o mais alto de todos”. Tal apontamento de Idowu faz alusão ao poderio dos Bábálawos na Nigéria para modificar o corpus literário, com a finalidade de tornar Orunmila o òrìsà mais importante. A crítica de Idowu refere-se

¹¹⁷ Oyeku-Ofun Temple, *Odu Ifa Oyeku Ofun Temple by Dan Ope Makinde*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/674451691/Odu-Ifa-Oyeku-Ofun-Temple-by-Dan-Ope-Makinde>. Acesso em: 02 fev. 2023. Traduzido por *Gênesis Iorubá*. disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/240966217/genesis-yoruba-docx>. Acesso em: 10 nov. 2014.

exatamente a esse grupo em torno da Ijo Orunmila Ato de Lagos/ Nigéria, à qual Solagbade Popoola pertence. Entre 1972 e 1995, Bolaji Idowu foi o patriarca da Igreja Metodista da Nigéria. Em 1962, defendeu um doutorado, com a tese *A theogony, and cosmogony of the Yoruba religion of West Africa* (*Uma teogonia e cosmogonia da religião iorubá da África Ocidental*, em tradução livre). O objetivo do trabalho era extirpar a ideia, corrente na época, de que a religião dos Iorubá não tinha valor. Estudiosos têm afirmado que a melhor pesquisa acadêmica sobre o Ser Supremo, Olódúmáre para os Iorubá, foi feita por Bolaji Idowu. Ainda nos anos 1960, Idowu criticou os Bábálawos que estavam submetendo a compreensão da teologia iorubá a fundamentos judaico-cristãos. Idowu (1962) coletou um itan acerca da criação do mundo e dos humanos que, ao nosso ver, é profundamente tradicional e aceito pela maioria das tradições de Ifá e Orisá da terra iorubá.

No começo, o mundo era um terreno baldio e aquático. Olódúmáre e algumas divindades viviam no Céu, descendendo e ascendendo por meio das teias de aranhas ou de uma cadeia. Eles frequentemente visitavam a Terra, principalmente para caçar. A humanidade era inexistente porque não havia terra. Um dia, Olódúmáre convocou seu chefe, Òrìsà-Nlá (Obátálá), para sua presença e encomendou que Ele (Olódúmáre) queria criar um terreno firme. Para materiais, Olódúmáre deu-lhe terra solta em uma concha de caracol, um pombo e uma galinha. Òrìsà-Nlá desceu para o terreno baldio pantanoso. Ele jogou a terra da concha. Ele colocou o frango e a galinha na terra, e eles começaram a arrancar e espalhar o solo. O Òrìsà-Nlá informou à Olódúmáre que o trabalho havia sido concluído. Olódúmáre então enviou um camaleão para inspecionar o trabalho. Os camaleões disseram a Olódúmáre que o trabalho foi feito, mas não o suficiente. O camaleão foi enviado pela segunda vez. Desta vez, o relatório era que a terra era larga e seca. Em seguida, Olódúmáre instruiu Òrìsà-Nlá, a principal divindade, a equipar a Terra. Òrìsà-nlá levou com ele Orunmila, a Divindade do Oráculo, como seu conselheiro e ajudante. A missão era plantar árvores e dar comida e riqueza aos seres humanos. Ele forneceu a palmeira para ser plantada para fornecer comida, bebida, óleo e folhas para abrigo. Após o equipamento da Terra, o Òrìsà-Nlá foi convidado a liderar uma delegação de dezesseis pessoas já criadas por Olódúmáre. Para povoar a Terra, Olódúmáre pediu a Òrìsà-nlá para moldar as formas humanas. As formas humanas moldadas por Òrìsà-Nlá eram criadas e ele as manteve sem vida. Ocasionalmente, Olódúmáre vinha e daria vida a essas formas. Tudo o que Òrìsà-Nlá podia fazer era moldar as formas humanas sem vida, mas ele não tinha o poder de lhes dar vida. A criação da vida foi confiada ao Ser Supremo, Olódúmáre. Dizem que Òrìsà-Nlá ficou com inveja de Olódúmáre por não compartilhar a capacidade de criar vida com ele. Então, um dia, quando ele terminou de moldar as formas humanas, ele se escondeu com as formas da noite para o dia para poder assistir Olódúmáre. Mas, Olódúmáre, sendo todo conhecedor, colocou Òrìsà-nlá para dormir e, quando ele acordou, as formas humanas moldadas haviam ganhado vida. Esta é a história da criação contada pelos iorubá (Idowu, 1962: 91).

Ifá é uma divindade profundamente ligada a Ólódumáre. Como já abordamos anteriormente, Ifá é a consciência de Ólódumáre. Ifá é uma espécie de HD do grande Sistema-Mundo que é Ólódumáre. Ifá é a consciência de Olódúmáre e detém o grande HD onde estão armazenadas todas as informações sobre tudo o que existe, tudo o que ocorreu e todas as coisas. Para comunicar-se com os humanos, Ifá possui três oráculos, que funcionam a partir da lógica de odu. Ifá possui três tecnologias oraculares: 1) o antigo jogo de búzios denominado erindilogun, o mais antigo dos oráculos iorubá, organizado em torno de odus; 2) o opele, uma cadeia feita com oito favas do fruto do dendezeiro; 3) o ikin, o oráculo por onde o próprio Ifá conversa com as pessoas. Os ikin são os caroços/ sementes da palmeira Igi Ope. O coquinho de quatro olhos é sagrado para os praticantes do Ifá. Os búzios,

também chamados kauris, são uma forma de oráculo elaborado. Acredita-se que sua antiguidade seja maior do que os outros dois oráculos de Ifá, o opele e os ikin, usados somente pelos Bábáláwós. Sobre os kauris, Bastide (1961: 143) diz que “cada búzio tem uma das faces quebrada, de maneira a apresentar um lado aberto e outro fechado. O adivinho sacode-os entre as duas mãos reunidas em concha e lança-os; segundo a maneira pela qual caem, lê-se a ‘palavra’ formada”.

		
Oráculo do Erindilogun (jogo de búzios, no Brasil)	Oráculo do Opele	Oráculo do Ikin

Em *O Candomblé da Bahia*, Bastide (1961: 145-146), fala sobre esses oráculos. O *opele*, segundo o antropólogo,

[...] é privilégio dos babalaôs unicamente e estes, para utilizá-lo, têm de se submeter a uma iniciação e aprendizagem especiais. Este colar ou opele é composto de quatro metades de nozes de kola presas a uma cadeiazinha de ferro que se joga sôbre a mesa de modo a cair formando um U cuja abertura fica colocada diante do adivinho (segundo o método yoruba que neste ponto se distingue do método dahomeano); as duas extremidades do U são de sexo diferente, e neste sistema yoruba, a extremidade masculina está à direita do babalaô, a extremidade feminina à sua esquerda. A diferença de sexo está indicada simbolicamente por um pequeno nó para o sexo masculino, por uma pequena franja de quatro a cinco pedacinhos de linha para o sexo feminino. As metades de noz ao cair apresentam ou os lados convexos, ou os lados côncavos, obtendo-se então 16 palavras ou odu. Antigamente existiam na Bahia, e talvez ainda existam hoje, pequenas pranchas de madeira ou oponifá, sobre as quais eram inscritos os Odu, de acôrdo com o que mostrava o opele: duas linhas para cada metade de noz caída sôbre o lado côncavo, uma linha para a que caía sôbre o lado convexo. Como existem dois lados, masculino e feminino, e quatro metades de nozes de cada lado, temos duas séries de linhas que se marcam na prancha e que são lidas da direita para a esquerda. Está claro que esta marcação de linhas não é necessária em tôdas as cerimônias, não é obrigatória senão para quem quer fazer seu Fá pessoal ou kpoli. Quando se trata de uma consulta comum, o babalaô se contenta em ler o odu sem escrevê-lo, pronunciando em voz alta seu nome e interpretando-o. Não vimos nunca na Bahia, sem dúvida por não têmos feito nosso kpoli, nenhum babalaô escrever os odu.

Conforme Silva (2021), o oráculo do ikin é o mais poderoso oráculo de Ifá. Segundo os Iorubá, os ikin são caroços de coquinhos (nozes) de um tipo especial de palmeira de dendê que, ao invés de apenas dois olhos, como nas palmeiras comuns, apresentam três ou mais olhos. No Ifá, é usado o de quatro olhos, em alusão à dimensão do Ifá que olha em todas as direções. No Culto de Ifá, os ikins de quatro olhos passam por uma preparação específica, conhecida apenas pelos bábáláwós. Somente

assim, eles podem ser usados para fins divinatórios. Todo iniciado no Culto de Ifá possui seus próprios ikin que, depois de consagrados através do ritual de iniciação, passam a ser o próprio Ifá das pessoas, ou seu kpoli (seu Ifá pessoal). No Culto de Ifá, cada iniciado tem seu próprio Ifá preparado para si, que é também, de certa forma, seu próprio oráculo pessoal.

A diferença entre o oráculo do erindilogun, o oráculo do opele e o dos ikins não está somente nos formatos, mas também na própria técnica. Cada um desses três oráculos tem sua maneira de ser consultado. Enquanto o erindilogun acessa 16 odus, ou seja, 16 caminhos ou possibilidades de interpretar a situação do consulente, o opele e os ikins possuem 256 possibilidades. Acredita-se que, através do opele e do ikin, obtém-se uma compreensão mais abrangente da situação. Há também diferenças na forma e na técnica do opele e dos ikins, assim como na potência de acesso. Enquanto, no oráculo do erindilogun, acredita-se que o Òrìsà do sacerdote fala através do Òrìsà Èsú, o comunicador, no opele Ifá ele fala através de Èsú e nos ikins é o próprio Ifá que fala. Os ikins são a própria boca por onde Ifá transmite seu conhecimento e sua sabedoria através dos bàbáláwós (Silva, 2021). Verger e Bastide (2002: 198-199), comparando o oráculo de búzios com oráculo do opele, chegam a caracterizar o primeiro como “um modo de adivinhação mais suave, os búzios, aliás peculiar a Exu, e não a Ifá”.

O saber místico-espiritual do Ifá é oriundo da floresta denominada Ìgbódú (Floresta Sagrada ou Floresta de Odu). Esse saber ancestral também está relacionado a Ìgbádú (a cabaça da existência), morada de Odua (Oduduwa/ Odu Olugboje) e das divindades que compõem o segredo do mundo, juntamente com ela (Obátálá, Obáluaiye e Ogún). Além dos signos (escrita) de Ifá, odu também se refere ao útero, o reservatório que contém todas as coisas, inclusive o conhecimento ancestral originário. Por conhecimento ancestral originário, podemos entender o conhecimento que é passado por gerações, desde o tempo dos primeiros ancestrais, da origem da própria Tradição do Ifá. Ifá é uma astrologia e, nesse sentido, seu conhecimento é hermético. Diferentemente do pensamento cartesiano, Ifá não busca os efeitos e as causas, nem postula verdades através do raciocínio lógico. Ifá, como um conhecimento ontológico, é uma ciência ancestral.

Ifá procura encontrar correspondências entre os arquétipos, definidos a partir da experiência ancestral, cósmica e da própria experiência humana. É nesse sentido que Ifá, embora seja uma ciência ancestral, é uma não-ciência. Ifá não se pretende ciência, pois opera na lei hermética¹¹⁸ da correspondência, na forma holística de pensar. De certa forma, Ifá desocupa-se de qualquer cientificidade, conforme definida pelos modernos. Antes, o Ifá como ciência se estabelece de acordo com a definição de Kuhn (1962), em *As estruturas das revoluções científicas*. Esse físico e filósofo

¹¹⁸ Ao afirmar que Ifá é hermético, estou me referindo à dificuldade de sua compreensão, assim como à sua obscuridade: ele não é evidente de imediato e é enigmático. Ifá necessita dos bàbáláwós, que são os únicos preparados, despertados, iniciados, para interpretá-lo.

defende que a ciência é uma mistura de intuição, lógica, carisma e propaganda. Kuhn examina as ciências, não mais do ponto de vista teórico, mas sim a partir de sua prática, e salienta que não existe diferença entre ciência e outras ideologias, ou entre ciência e mito.

Podemos afirmar que o mito, o itan, é ciência. A ciência do mito e do itan não está para o logos. A historiografia, como recorda Sahlins (2011: 80) e nesse sentido, a ciência moderna, é o “triumfo do logos sobre o mythos”. Se os Maori de Sahlins (2011: 82) “são argutos mitólogos, com a capacidade de selecionar do corpo flexível de tradições aquelas mais apropriadas à satisfação de seus interesses correntes, assim como são concebidos”, os Iorubá são exímios itanólogos. Ou seja, a ciência ioruba denominada Ifá demonstra como estórias e/ ou narrativas ancestrais possibilitam que asensem sua existência e formas de vida. A itanpráxis iorubá demonstra a praticidade do itan em aspectos fundamentais e básicos da vida. Um itan de Ifá fala que a palha fez ebó (sacrifício) porque estava se sentindo inútil. A palha foi bem-sucedida e passou a ser útil, formando cestarias, esteiras e outras utilidades do povo Iorubá. Há nisso uma praticidade, que nos possibilita pensar o quanto essa ciência baseada em tantas narrativas concede sentido à vida e às coisas.

O Ifá é, antes de tudo, uma prática com muitos saberes. Os bàbàlawós são os epistemólogos dessa prática e desses saberes, que mantêm vivo, por gerações, o conhecimento de Ifá. São homens de ciência e de vida mística¹¹⁹. Através da memória, os bàbàlawós ativam uma biblioteca de práticas e saberes que são passados/ transmitidos e vivenciados com os iniciados. A memória do bàbàlawó não é somente um reservatório de consciência coletiva ancestral, é também território de armazenamento dos acessos que ele desencadeia através dos estados alterados da consciência, ou *estado lai-lai*, do qual falaremos melhor no capítulo 3 da presente tese. A priori, o *estado lai-lai*, em si, é um estado de “transe místico” (Silva, 2021). Referindo-se à possessão do Orixá no corpo dos iniciados, Bastide (1973: 293) diz que “os negros em transe místico tornam-se os cavalos dos deuses”. Em se tratando dos bàbàlawós, eu diria que os bàbàlawós em transe místico tornam-se aparelhos de comunicação da palavra de Ifá.

1.3 - Ìgbádú: a cabaça da existência

Igbádú é uma cabaça coberta contendo quatro pequenos recipientes feitos da casca de noz do coco cortada ao meio e que contêm, além de algo desconhecido para o não-iniciado, um pouco de lama num, um pouco de carvão noutra, um pouco de giz noutra e ainda num outro um pouco de pó vermelho da árvore African Rosewood – cada um deles destinado a representar certos atributos divinos e que, com recipientes que os contêm, representam os quatro Odù principais – Eji Ogbè, Òyèkún Meji, Iwóri Meji e Edi Meji.

– Joana Elbein

¹¹⁹ Ver Silva (2021), acerca de Roger Bastide e o conceito de vida mística.

As mulheres eram então consideradas depositárias de uma ciência oculta, transmitida desde tempos imemoriais até as últimas gerações de magas.

– Jacques Dupuis

As questões em torno de Ìgbádú são as mais crucias dentro da Tradição Iorubá. Se uma série de conflitos sobre essa divindade existem, é exatamente porque quase nada é falado sobre ela. Ìgbádú quer dizer “a cabaça da existência”, relacionada à divindade Oduduwa, criada diretamente por Olódúmáre. Os conflitos em torno de Oduduwa surgiram por causa do patriarca de Ilé Ifá, também chamado Oduduwa. Na presente tese, obedecemos a essa distinção, deixando claro que Oduduwa é a contraparte feminina de Obátálá. A meu ver, Oduduwa é a expansão do poder feminino de Olódúmáre, e Obátálá, a expansão do poder masculino. Oduduwa ou Oduá é a Mãe Odu, a Mãe da Existência. A cabaça que ela carrega, denominada Ìgbádu, é o recipiente de toda e qualquer existência, onde está vivo e presente seu mistério. Como Oluwo Ifá, carrego Ìgbádú, a morada, o assentamento de Oduá onde está vivo seu poder e asé. O mundo, na cosmopercepção iorubá, é formado por duas meias-cabaças.

A cabaça (*agba* do iorubá) é um recipiente feminino na cultura iorubá e em muitas culturas indígenas. Ela tem sido utilizada como recipiente para uso na alimentação e no armazenamento de água. Entre os iorubá, a cabaça representa o mundo e a criação. O mundo criado por Olódúmáre é pensado no formato de uma cabaça. O termo “cabaça da existência” para Ìgbádú faz alusão ao útero feminino ou ao grande útero de onde todas as coisas se originam, ou de onde todas as coisas saem. A existência das coisas criadas por Olódúmáre é originada ou materializada em Ìgbádú. Olódúmáre precisa de Oduduwa/ Ìgbádú e de Obátálá para que a existência aconteça. Se Obátálá cria e molda humanos, Oduduwa possibilita que eles nasçam. Obátálá molda a vida no útero de Oduduwa, da mesma forma todas as coisas criadas são feitas, moldadas, criadas no útero de Oduduwa. Como vimos anteriormente Olódúmáre pensa e elabora a criação, mas ele não põe a mão na massa. Olódúmáre designa os òrìsàs para desempenhar tamanha tarefa. Oduduwa e Obátálá são fundamentais nesse processo de criação da vida e dos seres. Segundo Parrinder (1967: 20),

Oduduwa é a mulher de Orishala. Ela é a Terra e é casada com o Céu. Eles se assemelham a duas grandes meias-cabaças que uma vez fechadas, não podem nunca mais ser abertas. A de cima é o firmamento e a de baixo a Terra. Elas se unem no horizonte (que corresponde ao mar). Oduduwa é cega. No começo, ela e seu marido Orishala estavam encerrados no interior de uma grande cabaça fechada, ficando Orishala na parte de cima e Oduduwa na de baixo. Lá ficaram por muitos dias, apertados, famintos e desconfortáveis. Oduduwa começou a se queixar, culpando seu marido pelo confinamento. Começaram a discutir e Orishala arrancou os olhos dela. Em represália, ela o amaldiçoou, dizendo: “Você nada comerá a não ser lesmas”, o que é a razão pela qual lesmas são oferecidas a Orishala. Oduduwa e Orishala tiveram dois filhos, Aganju e Yemanjá. O primeiro era a terra desabitada e a segunda era a mãe dos peixes. Yemanjá desposou seu irmão Aganju e tiveram um filho, Orungan, o ar entre o Céu e a Terra. Orungan teve relações incestuosas com sua mãe. Ele

tentou convencê-la de que seria bom ter um marido e um amante. Ela fugiu dele e quando ele estava quase a alcançá-la, ela caiu e de seus seios começaram a jorrar dois cursos d'água que se uniram e formaram uma lagoa, e de seu corpo saíram os orixás, quinze.

Geoffrey Parrinder (1910-2005) foi professor de religião comparada no King's College de Londres e ministro metodista. Ele viajou pela África Ocidental, onde conheceu as religiões praticadas pelo povo Iorubá da Nigéria e Ewe-fón, no Benin. No seu mito (itan) descrito acima, fica claro que os interlocutores de Parrinder disseram a ele que Oduduwa era mulher de Obátálá (Orishala). O itan informa que Obátálá, que ele chama de Orishala¹²⁰, é o Òrìsà do Céu e Oduduwa, a Òrìsà da Terra. A cabaça é formada por essas duas forças, uma refere-se ao Orun (Obátálá) e a outra, ao Aiyé (Oduduwa). O itan acima apresenta Oduduwa cega, cujo olhos foram arrancados por Orishala depois de uma discussão. Oduduwa, no entanto, amaldiçoa Orishala por ter arrancado seus olhos. Até os dias de hoje, Obátálá segue comendo igbin (caramujo/ lesma) – por sinal, sua comida predileta – em decorrência da maldição de Oduduwa. A informação de que Aganju e Yemanjá são filhos de Oduduwa e Obátálá é algo novo. Só encontrei essa informação na pesquisa de Parrinder, embora outros mitos (itan) digam que Obátálá é o pai de todos os òrìsàs. Não estaria errado estabelecer que Oduduwa é a mãe de todos os òrìsàs, já que ela é a Mãe do Mundo, a dona do útero.

Para Parrinder (1967), Aganju é a terra desabitada, outros dizem que ele é o vulcão e suas águas quentes. A quem diga também que é sobrinho de *Sàngó*. *Yemanjá* é mãe dos peixes, divindade das águas do rio – no Brasil, associada ao mar. Quando se trata da mitologia iorubá precisamos saber transitar por muitos relatos, histórias quase sempre contraditórias. Isso porque quando falamos de povo Iorubá, estamos nos referindo a uma série de grupos étnicos diversos, que possuem relações com os òrìsàs, porém cada um com narrativas próprias. Essa diversidade de narrativas oriundas de grupos étnicos diversos de origem iorubá possibilitou multiplicidades de histórias. Conforme Parrinder (1967), as diversidades de narrativas começaram a se tornar um problema quando elas passaram da oralidade para a escrita no papel. Enquanto essas histórias, na sua diversidade, habitavam somente a oralidade, as diferenças conviviam bem entre si. Colocar as histórias no papel estabeleceu o que podemos chamar de guerras de narrativas. Porque hoje, os adeptos/ praticantes discutem entre si qual versão está correta. Em nossa pesquisa, abrimos mão de tomar partido dessas discussões e optamos por entender como os antigos entendiam, que a diversidade de narrativas acerca dos òrìsàs não retira a veracidade e a legitimidade de sua existência. Ter muitas histórias dos òrìsàs para contar é o que as torna fontes inesgotáveis de aprendizagem e saber.

Oduduwa também é chamada de Odu Olugboje e de Onile Ogboduora. Ifá está profundamente relacionado com Oduá. Ao gestar os 256 odu Ifá, uma articulação entre Ifá e Oduduwa ocorre. Ou seja, é da relação de Ifá com Oduduwa que nascem os 256 odu Ifá. A cabaça da existência, Ìgbádú,

¹²⁰ Orishala ou Òrìsàlá/ Osálá (no Brasil, Oxala), é um epíteto do òrìsà Obátálá.

carrega os segredos dos 256 odu Ifá. Oduduwa é a mãe de odu, ela é a mãe dos seres. Por causa de Oduduwa, cada eniyan (ser humano) possui um odu. Odu é uma espécie de *chip* que os seres humanos carregam, onde estão arquivadas as informações sobre sua existência. O chip está para um projeto de vida humana, assim como os acontecimentos da criação da Terra e dos humanos estão para o processo da própria existência. Tudo o que existe tem odu. E as todas as coisas estão/ são regidas por um odu. O chip também está para o DNA, como o DNA está para a vida. Podemos então compreender o odu como uma virtualidade que é sempre atualizada por Ifá, mediado por Èsú e por cada Òrìsà. Nesse sentido, tudo o que existe e o que possa vir a existir tem odu. Qualquer coisa que tenha sido e o que ainda vai ser criado necessita de odu para existir. Olódúmáre cria, Obátálá molda e Oduduwa faz existir. Odua faz existir as coisas e aqui é onde também entra Èsú – o òrìsà capaz de conceder movimento a tudo o que existe e o que possa vir a existir. Se Odua faz existir, Èsú faz que essa existência tenha energia e movimento. Meu òjubóná (mestre/ professor) relatou certa feita a seguinte estória sobre Odua.

Ifá foi consultado para Odù, quando ela ficou muito velha. Ela foi orientada a fazer uma oferenda. Ela fez a oferenda. Depois que ela fez a oferenda, ela chamou seus quatro conselheiros, Obátálá, Obàlúáyé, Ògún e Sàngó. Eles vieram. Cada um trouxe uma cabaça cortada, que continha os elementos que os representavam. Obátálá trouxe efun; Obàlúáyé trouxe osùn; Ògún trouxe èèdú, e Oduduwa trouxe ere. Eles deram as cabaças para Odù, com todos os desejos de ire (todas as coisas boas para ela e seus filhos). Odù aceitou as cabaças e as colocou dentro de sua própria cabaça, de forma que vieram a ser quatro cabaças, representando os quatro cantos do mundo. Odù disse que quando seus filhos cultuassem seu Ìgbádú, cultuariam também a Obátálá, Obàlúáyé, Ògún e Oduduwa. Ifá diz que o Bábáláwó que for cultuar Ifá precisa antes ver Odù, lavando suas vistas com omi èrò. Ifá diz que se alguém não adorar e não ver Odù antes, que ele não reconhece como seu filho (*história contada pelo meu Bábáláwo Òjubóná*).

A estória acima foi cotada de forma livre por um Bábáláwo iorubá que atualmente é meu mestre/ professor (òjubóná). A estória traz Odu e Oduduwa, mas aqui não se trata da mesma pessoa. Ifá foi consultado para Odu que já estava velha, ela foi recomendada a fazer oferenda. A estória distingue as duas personagens, Odu e Oduduwa. Odu é uma velha e Oduduwa é um dos quatro conselheiros de Odu. A estória confunde o leitor de propósito, até porque o objetivo é revelar como Ìgbádú, a “cabaça da existência” foi criada. Não retiro a possibilidade da estória estar fazendo um trocadilho proposital, como por exemplo: Ifá foi consultado para Odu que estava velha, mas ela mesma era parte do seu conselho e tinha sua própria cabeça. Há também o argumento de algumas tradições dentro do Ifá que separa Odu e Oduduwa¹²¹. Para estes Oduduwa, o fundador de Ile Ifé, é

¹²¹ Ou seja, Odua/ Odu Olugboje seria a consorte de Ifá, que gerou com ele Odu. E Oduduwa, o patriarca divino do sexo masculino, fundador de Ilé Ifé. Não acredito nessa versão, uma vez que acreditamos que Odu, Oduduwa, Odu Olugboje são as mesmas divindades, e se trata de uma divindade feminina. Oduduwa, como patriarca conquistador de Ilé-Ifé, foi epíteto dado a um guerreiro estrangeiro que, na verdade, é um invasor. Devido a seu poder de conquista, sua saga foi incorporada ao povo e à tradição iorubá. Em função disso, ele foi chamado de Oduduwa, fazendo alusão à divindade do Céu que fundou a Terra. Há uma relação, nesse aspecto, entre Oduduwa – divindade feminina – e Oduduwa – patriarca de Ilé-Ifé. Como Oduduwa é a divindade feminina fundadora da Terra, aclamaram o conquistador de Ilé-Ifé como Oduduwa – uma maneira de homenageá-lo como aquele que, ao conquistar Ifé, a refundou.

uma divindade masculina que veio do Céu. Este Oduduwa teria disputado Ilé Ifé com Obátálá. Acreditamos que Oduduwa é a força feminina de Olódúmáre e Obátálá a força masculina, como já explicamos anteriormente. Para nós Oduá, Odu Olugboje, Onile Ogboduora e Oduduwa são a mesma divindade. Oduduwa patriarca de Ile Ifé é o título dado a um guerreiro conquistador que venceu a guerra após tirar do trono a dinastia de Obátálá. Deram a ele o epíteto de Oduduwa, porque Oduduwa e Obátálá, esses dois irmãos, rivalizaram no Céu acerca do destino da Terra. O itan completo está no odu *Òsé Òyèkú* coletado por Pierre Verger (1992), durante sua estadia na Nigéria nos idos dos anos cinquenta do século passado.

Odua é a mulher de Ifá, o itan deixa claro que somente aqueles que Odua reconhece serão reconhecidos como filhos de Ifá. Está fazendo alusão aos *bàbálawos*, eles precisam ver Odua/ *Ìgbádú* para que possam exercer suas funções com Ifá. Um candidato a *Bàbálawo* que não viu *Ìgbádú* não poderá se dizer *Bàbálawo* (pai do segredo). O *Bàbálawo* é o pai do segredo, no sentido de que viu e aprendeu os segredos de Ifá que são guardados por Odua. Os segredos não são somente o conhecimento oriundo das histórias de Ifá. O segredo é também aquilo que Odua guarda dentro do seu *apèrè* (caixa onde fica *Ìgbádú*). O segredo é também a cabaça da existência (*Ìgbádú*), que o *Bàbálawo* viu e por quem foi reconhecido. Aquele que vê Odu, ela reconhece. A controvérsia na história, motivo de muitas discussões é se Odu, Oduá, Odu Olugboje são Oduduwa. A questão pode ser resolvida da seguinte forma: *Ìgbádú* é o recipiente, onde os segredos de Oduduwa/ Odua, ou onde os segredos do Universo residem.

Os Iorubá adoram como divindade a própria cabaça (*agbá* ou *igbá*) que simboliza o útero de todas as coisas, a união do Céu e da Terra. Faz sentido, portanto que estejam dentro de Odu (da cabaça de Odu), do Útero, de *Ìgbádú*, as divindades pré-existentes mencionadas no itan acima: *Obàrìsà* (*Obátálá*), *Obálúaiye*, *Ogun* e *Odudua* (*Oduduwa*). Isso posto, quero dizer que *Oduduwa* estaria, ela própria, dentro do *Ìgbádú*. É que *Ìgbádú*, na verdade, é o recipiente onde residem, onde moram os princípios dessas quatro divindades anteriormente citadas. *Efún* – o pó branco de *Obátálá* (*Obàrìsà*) –; o *osùn* – o pó vermelho de *Obálúaiye* –; o *èdú* – o carvão preto de *Ogún* – e o *ere* – a lama de *Oduduwa*: a junção desses quatro elementos constitui *Ìgbádú* (a cabaça da existência). *Ìgbádú* contém os segredos do Universo, o conhecimento acerca de todas as coisas, a solução para todos os problemas. *Ìgbádú* não é *Oduduwa*, não é *Odu Olugboje*, mas sim o recipiente *Odu*, *Igbá/ Agbá*, recipiente cabaça, onde *Oduduwa* reside com os demais poderes que mantém o Universo. Referindo-se a *Oduduwa* e a *Obátálá*, Santos (1986: 59) afirma:

Enquanto *Òsálá* está associado à água e ao ar, *Oduduwa* está associada à água e à terra. Lembremos que água e ar pertencem aos elementos-signos do “sangue branco” do *àse* e que a terra é, por excelência, condutora do “sangue vermelho” e do “sangue preto” do *àse*. *Òsálá*, conhecido igualmente com o nome de *Obátálá*, e *Oduduwa*, respectivamente princípio masculino e princípio feminino do grupo dos *òrìsà funfun*, do branco, disputam-se o título de *òrìsà* da criação.

Para Santos (1986), o Orun e o Aiye são a inteireza da cabaça, dois mundos conectados, por onde transitam os seres visíveis e invisíveis, e onde todas as coisas criadas por *Olódúmáre* se encontram. Os Iorubá acreditam que as existências ocorrem em dois planos:

[...] o àiyé, isto é, o mundo, e o òrun, isto é, o além. O àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os ará-áiyé ou aráyé, habitantes do mundo, a humanidade. O òrun é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do òrun, seres ou entidades sobrenaturais (Santos, 1986: 54).

Vale ressaltar que, apesar de traduzirmos costumeiramente Orun como Céu, devemos deixar claro que se trata de uma concepção abstrata, sem localização em nenhuma das partes do mundo concreto. Santos (1986) entende o Orun como um mundo paralelo ao mundo real, que coexiste com todos os conteúdos do plano material. Isso quer dizer que tudo o que existe no Aiye possui seu duplo no Orun. Cada ser humano, planta, animal etc. possui um duplo espiritual e abstrato no Orun. No Orun, está a condição espiritual de cada coisa, de cada ser, e no Aiye, sua condição e/ ou realidade material.

Houve um tempo que *sánmò*, a atmosfera, não existia. Nesse tempo, os humanos e os seres divinos transitavam tranquilamente pelo Orun e pelo Aiye. Um itan conta que o limite do Orun era o Aiyé, até que um ser humano tocou indevidamente o Orun com as mãos sujas, o que irritou Olódúmáre. O Ser Supremo soprou então seu *òfurufù* (ar divino, hálito) que, transformando-se em atmosfera (*sánmò*), separou Orun de Aiyé. Desde então, nenhum ser humano pode mais chegar até Orun sem voltar. Os seres humanos continuam cultuando as divindades que moram no Orun. As divindades òrìsàs deixaram no Aiye tecnologias diversas, que possibilitam a seus descendentes acessar o asé (poder). O culto de cada Òrìsà faz menção a esse tempo, no qual Orun se separou de Aiye. Nesse momento, os òrìsàs foram obrigados a voltar para o Orun, e os seres humanos ficaram órfãos das divindades. Os cultos foram criados em resposta à separação, para manter viva a memória dos antepassados òrìsàs.

Outro itan conta que a esposa de Obátálá queria muito ter um filho. Obátálá disse que eles teriam um filho, desde que a criança jamais ultrapassasse os limites do Aiye. A criança nasceu e foi monitorada desde o primeiro dia de nascida a não aproximar da fronteira entre o Orun e o Aiye. A criança cresceu e, toda vez que o pai ia para o campo trabalhar, ela insistia em ir junto. Todo tipo de estratégia foi construído para evitar que a criança acompanhasse o pai. Quanto mais a criança crescia, mais ela tinha desejo de acompanhar o pai. Um belo dia, ela teve a ideia de fazer um buraco no saco de cinzas que seu pai levava para o campo, assim, poderia ter o trajeto até o campo marcado no chão pelas cinzas que caíam da sacola de trabalho do pai. Guiado pela trilha de cinzas, o menino

conseguiu rastrear o local de trabalho de seu pai. Ele chegou até o limite do Aiyé, onde seu pai tinha terras. Seu pai percebeu que estava sendo seguido pelo filho, mas não conseguiu impedir. Todos os presentes gritaram para ele não avançar. Ele atravessou os limites e, apesar da tentativa de contenção realizada pelos guardas, entrou no Orun. Mesmo com o pai dizendo para ele voltar, foi avançando. À medida que ele avançava, atravessava vários espaços, lutando contra aqueles que tentavam impedi-lo. Até que ele entrou no ante-espaço. Obátálá, vendo a teimosia do filho e sua desobediência, pegou seu cajado *òpásóró* e bateu com ele no chão, separando para sempre o Orun e o Aiyé. Assim criou a atmosfera (Santos, 1986).

Santos (1986) diz que “a luta pela supremacia entre os sexos é um fator constante em todos os mitos e textos litúrgicos Nagô”¹²². As questões entre Obátálá e Oduduwa, apresentadas em muitos itan, como vimos anteriormente, são um dado fundamental. Grosso modo, elas teriam relação com o fator sociológico da presença de homens e mulheres na sociedade iorubá. Os Iorubá antigos não definiam papéis sociais através do gênero. Tais papéis sociais eram ocupados por pessoas qualificadas e/ ou convocadas pela comunidade a desempenhá-los, independentemente de serem homens ou mulheres (Oyèwúnmi, 2021). Muitos bàbálawos afirmam que Oduduwa é homem e que o patriarca Oduduwa – o fundador de Ilé Ifé¹²³ – e a divindade chamada Oduduwa – o princípio feminino da existência – são a mesma pessoa. Em nossa pesquisa, estamos certo de que Oduduwa, patriarca de Ilé Ifé, é um conquistador guerreiro que veio de terras estrangeiras e, através da guerra, tomou Ile Ifé do clã de Obátálá. Certos historiadores acreditam que Oduduwa, o conquistador de Ilé Ifé, é Nirod¹²⁴. Apesar de alguns insistirem nessa vertente histórica, deixando de lado a vertente mítica, não há dados históricos que permitam comprovar tais associações¹²⁵. Os Iorubá, até o começo do século XX, foram

¹²² Nagô é como os Iorubá ficaram conhecidos no Brasil.

¹²³ *Ifé oòdáyé - bibi ojúmo ti i mo-on-wá*, que quer dizer, “cidade da criação do mundo, de onde sai o alvorecer”.

¹²⁴ Ninrode era filho de Cuxe, neto de Cam e bisneto de Noé. O nome Ninrode – Nimrod ou Nenrode – significa “rebelde”, “a se rebelar”. Segundo a Bíblia, Ninrode foi o primeiro homem poderoso na Terra (*Gênesis* 10: 8; *Gênesis* 9: 20). Depois do Dilúvio, os três filhos de Noé tiveram muitos descendentes que se espalharam pela Terra. Cam, o filho mais novo de Noé, teve um filho chamado Cuxe, que gerou Ninrode. O reino de Ninrode provavelmente foi o primeiro reino da Terra depois do Dilúvio. Por causa disso, ele ficou conhecido como o primeiro homem poderoso da Terra.

¹²⁵ Embora se tenha conhecimento de um relato de um certo capitão Clapperton, que viajou pela terra iorubá entre 1822 e 1824, onde teria conhecido o Sultão Belo de Sokoto, no norte da atual Nigéria, quem seria o narrador da seguinte história, compilada por Johnson (1921: 5, tradução livre): “Yarba (Yorubá) é uma extensa província que contém rios, florestas, areias e montanhas, além de muitas coisas maravilhosas e extraordinárias. Nela, o pássaro verde falante chamado babaga (papagaio) é encontrado. Ao lado dessa província, há um ancoradouro ou porto para os navios dos cristãos, que costumavam ir até lá e comprar escravos. Esses escravos eram exportados de nosso país e vendidos para o povo de Yarba, que os revendia aos cristãos. Os habitantes desta província (Yarba) são supostamente originários do remanescente dos filhos de Canaã, que eram da tribo de Nimrod. A causa de seu estabelecimento no oeste da África, como é declarado, foi consequência de terem sido conduzidos por Yar-rooba, filho de Kahtan, da Arábia para a costa ocidental entre o Egito e a Abissínia. Daquele ponto, avançaram para o interior da África, até chegarem a Yarba, onde fixaram sua residência. No caminho, em todos os lugares onde paravam, quando iam embora, deixavam uma tribo de seu próprio povo. Assim, supõe-se que todas as tribos do Sudão que habitam as montanhas são originárias deles, como também são os habitantes de Ya-ory. No geral, as pessoas de Yarba têm mais semelhança do que as de Noofee (Nupe)”.

uma sociedade ágrafa¹²⁶. Os Iorubá antigos transmitiram conhecimentos por gerações, utilizando apenas a oralidade. Partindo do pressuposto histórico, Johnson (1921: 3-4, tradução livre) relata que:

O príncipe herdeiro Oduduwa converteu-se à idolatria durante o reinado do pai (Lamurudu) e, como ele era possuidor de grande influência, atraiu muitos adeptos. Seu objetivo era transformar o paganismo na religião do Estado; para tanto, ele converteu a grande mesquita da cidade em um templo de ídolo, e Asara, seu sacerdote, era ele mesmo um criador de imagens, cravejado de ídolos. Asara teve um filho chamado Braima, que foi educado em um Mohammedan (uma escola muçulmana). Durante sua adolescência, ele havia sido um vendedor dos ídolos de seu pai, uma ocupação que abominou completamente, mas que era obrigado a ter. Mas ao oferecer para venda o trabalho de seu pai, ele geralmente alertava os compradores, dizendo: “Quem compra falsidade?” – uma premonição do que o menino depois se tornaria. Pela influência do príncipe herdeiro, foi emitido um mandato real, ordenando que todos os homens saíssem caçando por três dias, antes da celebração anual dos festivais realizados em honra desses deuses. Quando Braima tinha idade suficiente, ele aproveitou a oportunidade de uma dessas ausências da cidade daqueles que poderiam impedi-lo de destruir estes deuses, cuja presença tinha causado a profanação da sagrada mesquita. O machado com o qual os ídolos foram cortados em pedaços foi deixado pendurado no pescoço do ídolo chefe, uma coisa enorme em forma humana. Inquérito foi feito, e logo se descobriu quem era o iconoclasta, e quando abordado, ele deu respostas que não agradaram, aquelas que Joash deu para Abiezrites, os quais tinham acusado seu filho Gideon de ter realizado um ato semelhante (ver Juízes 6, 28-33). Disse Braima: “Pergunte ao ídolo maior quem fez isso”. Os homens responderam: “Ele pode falar?”. Então, disse Braima: “Por quê você adora coisas que não podem falar?” Ele foi imediatamente condenado a ser impiedosamente queimado por este ato grosseiro. Mil cargas de madeira foram coletadas para uma estaca, e vários potes de óleo foram trazidos para acender a pilha. Esse foi um sinal para uma guerra civil. Cada lado tinha seguidores poderosos, mas o partido maometano, até então suprimido, levava vantagem e tinha vencido seus oponentes. Lamurudu, o rei, foi morto, e todos os seus filhos, junto com seus adeptos, foram expulsos da cidade. Os príncipes, que se tornaram depois reis de Gogobiri e dos Kukawa, foram para o Oeste. Oduduwa foi para o Leste. Este último viajou 90 dias [depois que saiu de Meca], e após vaguear, finalmente se estabeleceu em Ilé Ifé, onde se encontrou com Agboniregun (ou Setilu), o fundador do culto de Ifá. Oduduwa e seus filhos haviam escapado com dois ídolos para Ilé Ifé. Sahibu, que fora enviado com um exército para destruí-los e os conquistar, foi derrotado, e entre as coisas saqueadas pelos vencedores, havia uma cópia do Alcorão, que foi depois preservado em um templo e não apenas foi venerado por sucessivas gerações, mas também se tornou uma relíquia sagrada, adorada até hoje com o nome de Idi, significando “algo que liga às origens”.

Samuel Johnson (1846-1901) foi um sacerdote anglicano e historiador dos Iorubá. Sua obra, *The history of the Yorubas (A história dos Iorubá)*, traz muitos relatos sobre as origens do povo Iorubá. Uma das grandes contribuições de Johnson, que pode nos ajudar a extirpar alguns conflitos, refere-se exatamente a Oduduwa. No relato acima, Lamurudu/ Nimrod era um rei muçulmano – o pai do príncipe Oduduwa, que se tornou pagão. Nimrod viveu certamente após a era muçulmana, ou seja, no século VI depois de Cristo. A cosmogênese iorubá antecede o Islã. Segundo o relato coletado por Johnson, Nimrod é o conquistador da terra chamada Yarba, que já existia bem antes da chegada de Nimrod. O filho de Nimrod chama-se Oduduwa ou, como acreditam outros autores, o próprio Oduduwa seria na verdade Nimrod. De todos os modos, isso não invalida a existência de uma divindade-Òrìsà do panteão de divindades iorubá. Oduduwa, o princípio feminino do Universo, é uma divindade preexistente, ou seja, ela existe desde antes da cosmogênese. Não há como pensar a cosmogênese iorubá sem aceitar a existência de Oduduwa e Obátálá. Como vimos nos diversos itan

¹²⁶ Sociedade ágrafa é aquela que não desenvolveu por si mesma um sistema próprio de escrita.

acima mencionados, Oduduwa, como divindade celestial, está em todos. Johnson (1921: 6, tradução livre) afirma que:

[...] no nome Lamurudu (ou Namurudu), podemos facilmente reconhecer uma modificação dialética do nome Nimrod. Quem foi este Nimrod? Se Nimrod foi apelidado de “o forte”, “o filho de Hasoii”, ou Nimrod, o “poderoso caçador” da Bíblia ou, se ambas as descrições pertencem a uma mesma pessoa, não podemos dizer. Mas esse extrato não é apenas confirmação da tradição de sua origem, mas também lança uma luz sobre a lenda. A Arábia é, provavelmente, a “Meca” da nossa tradição. Sabe-se que os descendentes de Ninrode (fenícios) guerrearam com a Arábia, que se estabeleceram ali e de lá saíram para a África, devido à perseguição religiosa. Temos aqui também a origem do termo Yoruba, de Yarba, seu primeiro assentamento permanente na África. Yarba é o mesmo que o termo hauçá Yarriba, para Yoruba.

A partir da minha investigação, estou certo de que foi Oduduwa (divindade feminina da cosmogênese) quem acabou criando a Terra e fundando a primeira cidade em Ilé-Ifé. Também estamos convictos de que Oduduwa recebeu uma cabaça sagrada, chamada Igbá-Ìwà (cabaça da existência) e/ ou Ìgbádú, que se tornou, até hoje, um dos elementos rituais usados, à época, para coroar os reis iorubanos e confirmar os bàbálawos de Ifá. É por isso que um dos muitos apelidos dos reis iorubá é Aláyélúwà, ou seja, o dono do aiye [o mundo] e do ìwà [existência]. Além disso, como fundadora, Oduduwa passou a usar, como atributo de sua realeza divina, o título de Olófin, ou seja, a dona dos Àwófin (apostos reais). Na diáspora cubana, os praticantes da Regla de Ocha (Culto de Ifá) associam Olófin a Oduduwa. Devido a esse título (Àwófin), os reis, desde Òrànmiyàn, têm usado exclusivamente a forma dialética de Aláàfin para designar os Obá (monarca) da dinastia de Oyó. O Òrìsà Sàngó, um dos grandes imperadores dessa dinastia, é chamado de Aláàfin de Oyó. Isso é uma outra história, já que existem o Sàngó mítico que veio do Orun e o Sàngó histórico, que foi o grande imperador do Império Iorubá.

A antropóloga Juana Elbein dos Santos deixa claro, em sua pesquisa de doutorado, intitulada *Os Nagô e a Morte* e defendida na Universidade de Paris (Sorbonne) em 1972, que “segundo alguns mitos, Odùduwá, também chamada Odua, é a representação deificada das Iyá-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina” (Santos, 1989: 59-60). A antropóloga foi casada com Mestre Didi – um Alapini¹²⁷ –, com quem viajou para a Nigéria de 1950 a 1960. Ali, pôde escutar de sacerdotes e sacerdotisas velhos(as) uma série de informações que contribuiram para a construção de sua excelente tese. Para Santos (1986), Odu também corresponde a Obátálá, que é o princípio masculino. Logo, Oduduwa e Obátálá são representados pela cabaça ritual denominada igbá odu. Essa cabaça, Ìgbádú, representa o Universo, na sua totalidade, sendo a metade inferior, Odua/ Oduduwa, o Aiye, e a metade superior, Obátálá, o Orun. Conforme a antropóloga (Santos, 1986: 60):

¹²⁷ Principal sacerdote do Culto a Egúngún.

Pareceria assim que o *aiyé* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Odùduwà*, poder feminino, símbolo coletivo dos ancestrais femininos, enquanto o *òrun* é o nível de exigência ou o âmbito próprio controlado por *Obátálá*, símbolo coletivo do poder ancestral masculino. *Odua/Oduduwa* cria a terra e *Obátálá* cria todas as criaturas do *òrun* cujos *dobles* serão encarnados na terra.

A briga por supremacia entre *Oduduwa* e *Obátálá* foi relatada por vários *itan* citados nessa tese. Essa briga envolve a disputa entre o poder feminino e o poder masculino. Foi o *Òrìsà Orunmila* que, depois de ter feito a consulta ao *Ifá* com sua imensa sabedoria, trouxe a solução. *Orunmila* fez *Oduduwa (Odua)* e *Obátálá* se reunirem para selar um pacto. Santos (1986: 64) informa o parecer de *Orunmila*, que

[...] reconfortou *Obátálá*, dizendo que ele era o mais velho, que *Odua* havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para ajudar e para consolidar a criação e não era justo que ele botasse tudo a perder. Depois, convenceu *Odua* a ser amável com *Obátálá*: não tinha sido ela quem havia criado a terra? Por acaso *Obátálá* não tinha vindo do *òrun* para que convivessem juntos? Por acaso todas as criaturas, árvores, animais e seres humanos não sabiam que a terra lhe pertencia?

Orunmila fez que eles se sentassem um ao lado do outro e selou o pacto de paz entre eles. Desde então, os devotos de *Obátálá* e *Oduduwa* se encontram anualmente para comemorar o pacto, em um festival chamado *Odudún síse*. *Odudún síse* é a festa da harmonia entre o poder masculino e o poder feminino, entre o *Òrun* e o *Aiye*.

Ìgbádú significa a unidade do *Òrun* e do *Aiye*, de *Oduduwa* e *Obátálá*, do feminino e do masculino. Em *Ìgbádú*, estão presentes quatro elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência e da vida. Bascom (1969) entendeu, segundo foi dito pelos seus interlocutores, que o conteúdo de *Ìgbádú* é considerado um dos mais importantes segredos. Segundo o antropólogo (Bascom, 1969: 82), “em *Ifé*, os adivinhos acreditam que o fato de revelar seus conteúdos (do *Ìgbádú*) causaria sua morte”. Na terra *iorubá*, acredita-se que *Oduduwa* é a divindade que concede longa vida. Muitos chefes de aldeia anciãos possuem *Ìgbádú*. *Ìgbádú* e *Ìgbá Ìwá* são a mesma coisa, trata-se da cabaça da existência. Dentro de *Ìgbádú*, estão elementos fundamentais sobre a vida, constituindo uma unidade dinâmica. *Ìgbádú* jamais é aberta, exceto em ocasiões especiais e muito importantes, como por exemplo, quando há uma desavença muito séria, que precisa ser solucionada, ou na cerimônia do *Iteleodu*¹²⁸, quando o iniciado no *Ifá* do sexo masculino precisa ver *Odua* para ser confirmado por ela. A condição para ver *Odua* é lavar os olhos com um preparo de folhas chamado *omi ero* e um sacrifício animal. Os não-iniciados e mulheres iniciadas e/ ou não-

¹²⁸ *Iteleodu* é a cerimônia final após a iniciação da segunda mão de *Ifá*, denominada *Itefá*. Após os ritos de iniciação do *Itefá*, o *awo* (iniciado) é conduzido até a casa de *Odu (Ilé Odu)* para ver *Ìgbádú* e ser reconhecido por *Odua*. Essa cerimônia é muito importante para os homens que serão reconhecidos como *bàbálawo* pela comunidade. Como já foi dito anteriormente, como a mulher carrega útero (*odu*), ela não precisa ver *Iyami-Odu/ Odu Olugboje/ Oduduwa*. A palavra *Iteleodu* quer dizer “pisar na terra de *Odu*”.

iniciadas são proibidos de ver Odua. A proibição de ver Ìgbádú dada à mulher tem a ver com o fato dela carregar Odu no seu útero: ela não precisa se submeter a tal rito. Ver Odua está vedado aos não-iniciados, porque a condição para que homens a vejam é possuir iniciação Itéfá, no Culto de Ifá. Bascom (1969: 82), referindo a Ìgbádú, nota que:

Adivinhos de Meko disseram que seus odu são diferentes dos desenhados e descritos por Maupoil (1943: 168-170). Disseram que consiste em uma cabaça branca coberta contendo uma grosseira figura de barro, parecida com aquelas que representem Eṣu e é mantida sobre uma plataforma de barro (Itage) e em um quarto especial (Iyara Odu) no qual apenas devotos de Ifá podem entrar. A cabaça é aberta a cada ano durante o festival anual, ocasião em que um animal é a ela sacrificado, mas é muito perigosa e mulheres e homens jovens não podem adentrar o sacrário onde é conservada. Divinadores de Ilessa também conservam seus odus em uma cabaça, dentro um cômodo especial.

Ìgbádú, a cabaça da existência, reúne o que podemos chamar de três forças que constituem o Universo e tudo o que existe. A reunião dessas forças – o branco (*funfun*), o vermelho (*pupa*) e o preto (*dudu*) –, juntamente com a lama (barro/ matéria-prima) compõe os princípios complementares da existência. Essas três forças equivalem ao *ìwá*, o branco, princípio da existência; ao *asé*, o vermelho, o princípio de realização e ao *abá*, o negro, o princípio que induz e permite as coisas a ter orientação e direção, com sentido e objetivo precisos. Para os guardiões de Ìgbádu, os Olodu, o poder da “cabaça da existência” é conter os segredos da vida e da morte. Entendemos que, ao possuir Ìgbádú, podemos ter acesso a qualquer segredo da Tradição. Homens sábios, dotados de muito conhecimento e iniciados no Ifá são os guardiões de Ìgbádú. Ìgbádú pertence ao Ifá, e Ifá pertence a Ìgbádú. É impossível separar a sabedoria de seu recipiente, onde estão contidos todos os segredos.

Em Ìgbádú, o Orun e o Aiye estão juntos, sempre em comunicação. Por causa de Ìgbádú, Orun e Aiye não se dividiram, o mundo não sucumbiu. Ìgbádú mantém o mundo invisível e o mundo visível permanentemente conectados. O poder feminino e o poder masculino são importantes na manutenção da vida e da existência. É por isso que, na Tradição Iorubá, cultos diversos homenageiam tanto os ancestrais femininos, quanto os ancestrais masculinos. Os òrìsàs são divindades femininas e masculinas. Nenhum é maior do que o outro, e todos participam da cosmogênese, ajudando Olódúmáre a construir e manter o mundo. Os mundos de Olódúmáre, ou melhor, os mundos, não cessam de se construir. Olódúmáre está sempre criando o(s) mundo(s). Cada Òrìsà tem seu papel na Criação, cada um exerce poderes diversos, em nome de Olódúmáre. Essa integração revela que tudo está profundamente interligado, permitindo a ordem das coisas (Oyèwúnmi, 2021). Sobre a ligação de Oduá e Ifá, também chamado Orunmila em alguns itan, Prandi (2001) relata que Oduá tornou-se esposa de Orunmila. Odu é mais poderosa que Orunmila, e ele precisou fazer ebó (sacrifício) para conquistá-la. O ebó possibilitou a Orunmila ser bem-sucedido, e Odu sempre o protegeria. Porém, um tabu foi imposto por Odu: nenhuma das outras mulheres de Orunmila poderia vê-la. Orunmila fez

como Odu pediu e, desde então, somente os bàbáláwo de Ifá, assim como Orunmila, podem ver o rosto de Odu (Prandi, 2001).

No itan coletado por Prandi (2011), Orunmila casa-se com Odua para ter sua proteção. Para os interlocutores de Prandi (2001), o casamento de Odua com Orunmila impôs o tabu de que seu rosto jamais poderia ser visto pelas outras esposas de Orunmila. Toda mulher iniciada no Ifá é uma Apetebi, esposa de Orunmila Bàbá Ifá. Devido a um pedido da primeira mulher de Orunmila – Odua –, nenhuma outra mulher deveria olhar para ela. A meu ver, há um sentido hermético nessa sanção. Como já dissemos, Odua, o princípio feminino do Universo, acaba representando todas as mulheres que existem. Por isso, elas não precisam ver Odua. Essa proibição acabou se tornando uma forma dos bàbálawos entenderem que o Culto de Ifá era para eles e que somente os bàbálawos podem manusear Ifá. Isso não é verdade, pois o fato das mulheres não precisarem ver Odua não tira delas o direito de ser iyáláwos – sacerdotisas de Ifá – e fazer tudo o que os bàbálawos fazem. Na verdade, o culto de Ifá requer um equilíbrio entre o poder feminino e o poder masculino, de modo que mulheres e homens devem conduzir conjuntamente o Culto de Ifá e/ ou qualquer outro culto da Tradição Iorubá (Oyèwúnmi, 2021). A diferença está em possuir o conhecimento, seja do Ifá, seja de qualquer outro Òrìsà. Se uma mulher conhece o Ifá, ela não só pode, mas deve participar efetivamente do seu manuseio. É por isso que Ìgbádu uniu os poderes feminino e masculino, para que nenhum deles fosse maior nem menor do que o outro, com ambos em equilíbrio.

Um outro itan, coletado por Prandi (2001: 212), fala sobre a morte de Odua. O sentido dessa morte tem a ver com o momento em que as divindades param de transitar livremente entre Orun e Aiyé. Houve um tempo, como vimos, que o Orun e o Aiyé não tinham fronteiras que impedissem humanos e divindades de transitarem pelos dois. Quando esse trânsito foi impedido, as divindades precisaram retornar ao Òrun, deixando no Aiyé seus apetrechos, insígnias etc. para serem cultuados por seus familiares e devotos. Cada Òrìsà possuía no Aiyé seu próprio clã. Quando eles foram convocados a retornar ao Òrun, seus familiares e devotos criaram cultos e rituais para manter viva sua memória. Ìsésé Lagba (Tradição dos Antigos ou Grande Tradição), praticado até hoje pelos Iorubá e seus descendentes na diáspora, é o culto da memória dos antepassados divinos que um dia viveram na Terra. A morte de Iya mi Odua é o momento de sua ruptura com seus devotos no Aiyé.

Os itan recolhidos por Prandi são oriundos dos Candomblés de Rito Nagô presentes na Bahia, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, em sua maioria. No itan sobre a morte de Odu, podemos encontrar resquícios do itan narrado anteriormente pelo Odu *Òsé Òyèkú*, coletado por Pierre Verger na Nigéria e citado anteriormente. Muitos itan foram sendo contados no Candomblé de Rito Nagô, mas desacompanhados do nome do Odu, o que possibilitou que essas narrativas ganhassem outro lugar junto aos adeptos. O que antes estava apenas na boca dos sacerdotes e sacerdotisas que realizavam a divinação tornou-se presente na memória dos iniciados. O Candomblé reinventa a utilização do itan

como possibilidade de manutenção da vida espiritual na comunidade do Òrìsà. Decidi citar esses itan recolhidos pelo sociólogo Reginaldo Prandi, porque eles fazem parte de um arsenal de histórias de origem iorubá, enquanto contribuem para dar peso e servem de referência a nossos argumentos.

Os itan sobre a Criação e/ ou Oduduwa e Obátálá são variados. Muitas versões estão disponíveis, ora enriquecendo as inúmeras possibilidades que a Tradição Iorubá nos concede para compreender as coisas, ora tornando evidentes conflitos e/ ou disputas entre linhagens distintas. As múltiplas versões, muito interessantes por sinal, postulam uma oposição entre Orun e Aiye, feminino e masculino, Céu e Terra, Natureza e Cultura. Esses conflitos estão presentes nas disputas ocasionadas por Obátálá e Oduduwa. A solução do conflito se presentifica em Ìgbádú, onde Natureza e Cultura dão-se as mãos e se unem em um princípio único, a que podemos chamar naturezacultura. A separação da natureza e da cultura é profundamente artificial, sobretudo quando analisada pelas lentes da modernidade que criou essa cisão. No Ifá, podemos entender que os dilemas que pairam sobre a civilização moderna foram gerados por ela mesma.

Sociedades arcaicas como a dos Iorubá não possuem tal dilema, uma vez que a natureza e a cultura que, em algumas narrativas, parecem divididas chamam nossa atenção sobre o próprio dilema do mundo, que é separar/ dividir aquilo que desde sempre é indivisível. A cosmopercepção iorubá encarrega-se de mostrar que a divisibilidade é um problema quase sempre ocasionado pelos humanos, em meio a seus próprios dilemas. Ao mesmo tempo que o princípio divisor parece estar na origem das coisas, ele existe como possibilidade de tensionar a organização. As divindades na Tradição Iorubá geram conflitos, divisões, separações, confusões etc., enquanto possibilitam a solução de problemas que elas mesma geraram. Ifá/ Orunmila medeia tais conflitos, aplicando a solução. As estórias, itan, estão sempre ensinando alguma coisa aos seus ouvintes. Uma coisa é certa, a divisão não é interessante na Tradição Iorubá. Os itan estão o tempo todo ensinando sobre multiplicidades e suas complementaridades. A indivisibilidade das multiplicidades realça relações potenciais. Acredito que isso compõe a própria ordem da vida ou de como a Natureza se encarrega de manter o Universo funcionando quando buscamos uma multiplicidade orgânica, e não a divisão.

Ìgbádú e sua mística de existência como cabaça-útero-do-mundo contempla aquilo que Haraway (2019) chama de tempo de recomeço – o Chthuluceno, no qual “ricos conjuntos multiespécies” florescem, ligados por parentescos baseados em afinidades e não em ancestralidades. Ìgbádú é a completude do Universo, onde as possibilidades daquilo que ainda não foi possível podem advir. Ìgbádú parece, assim, reunir a própria solução dos conflitos para que a ordem das coisas siga funcionando no Universo. O ataque a Ìgbádú – e me refiro de igual maneira a Gaia, a Pachamama, ao sagrado feminino – é um ataque à vida e à sua integridade. Esse ataque produz o desequilíbrio em nossa era, com tudo o que ele impõe. Ìgbádú é essa possibilidade de mudança que queremos para o mundo, reconhecendo que a Ecologia é nossa casa comum e que estamos produzindo ou precisamos

produzir o tempo todo Ecologia. A Ecologia como sentido de mundo faz-se presente em Ìgbádú, em Ifá, na Tradição Iorubá. O sentido de uma unidade da multiplicidade, onde diferenças habitam, convivem e podem morar juntas. Refiro-me, a partir de Haraway (2019), a um parentesco multiespécies, que reconhece que humanos dividem com outros seres as possibilidades de vida, de morte e de regeneração. É o humus, rico composto resultante da decomposição orgânica que, no dizer de Haraway (2019), melhor representa essa utopia da nova era (Chthuluceno). A própria Haraway define-se como uma “compostista”, e não uma pós-humanista. Referindo-se ao Chthuluceno, Haraway (2019: 155-156, tradução livre) afirma:

Também insisto que precisamos de um nome para os poderes sincrônicos contínuos e dinâmicos e poderes dos quais as pessoas fazem parte e dentro dos quais a continuidade está em risco. Talvez, apenas talvez, e apenas com engajamento e trabalho colaborativo profundo e jogo com outros terráqueos, ricas associações multiespécies que incluam pessoas sejam possíveis de florescer. Eu chamo tudo isso de Chthuluceno – “passado, presente e o que ainda está por vir”. Esses espaços-tempos reais e possíveis não estão nomeados, inspirando-se no monstro Cthulhu (notem a diferença na ortografia) do pesadelo racial misógino do escritor de SF H. P. Lovecraft, mas sim os vários poderes tentaculares e poderes da terra e as coisas reunidas sob nomes como Naga, Gaia, Tangaloa (surgiu da Mãe Terra Papa), Terra, Haniyasu-hime, Mulher Aranha, Pachamama, Oyá (Odua acrescento), Gorgo, o Corvo ou Yáahl, A'.akuluujjusi [*acrescento Odua*] e muitos, muitos mais. “Meu” Chthuluceno, ainda carregado com suas radículas quase gregas problemáticas, emaranha uma miríade de temporalidades e espacialidades e uma miríade de entidades-em-montagens intraativas, incluindo mais-que-humanos, alteridades não-humanas, inumanos e humanos-como-húmus. Mesmo retratados em um texto em inglês americano como este, Naga, Gaia, Tangaloa, Medusa, Mulher-Aranha e todos os seus parentes são alguns dos muitos milhares de nomes que mais se adequam a um estilo de SF que Lovecraft não poderia haver imaginado nem aceitado; ou seja, redes de fabricação especulativa, feminismo especulativo, ficção científica e fato científico. Importa quais histórias contam histórias, quais conceitos pensam conceitos. Matematicamente, visualmente e narrativamente, importa quais figuras figuram figuras, quais sistemas sistematizam sistemas¹²⁹.

Ìgbádú é uma tecnologia ancestral de origem iorubá que aponta soluções para o mundo, configurando ou gestando a própria noção de um mundo/ mundos habitados, confeccionado por todos, pelas múltiplas espécies. A Criação a partir da cosmogênese iorubá não se resume aos humanos, refere-se a tudo o que foi criado, a todos os seres. A “cabaça da existência” reúne o conhecimento de

¹²⁹ También insisto en que necesitamos un nombre para las potencias y los poderes sinchthónicos continuos y dinámicos de los que las personas somos parte, y en cuyo interior está en riesgo la continuidad. Quizás, solo quizás, y solo con un compromiso y un trabajo y un juego colaborativo profundos con otros terranos, será posible el florecimiento de ricos ensamblajes multiespecie que incluyan a las personas. Llamo a todo esto el Chthuluceno 'passado, presente y lo que aún está por venir'. Estos espacio-tiempos reales y posibles no están nombrados inspirándose en el monstruo Cthulhu (noten la diferencia en la ortografía) de la pesadilla racial misógina del escritor de SF H. P. Lovecraft, sino más bien en las diversas potencias y poderes tentaculares de la tierra y en las cosas reunidas bajo nombres como Naga, Gaia, Tangaloa (surgido de la Madre tierra Papa), Terra, Haniyasu-hime, Mujer Araña, Pachamama, Oyá, Gorgo, el Cuervo o Yáahl, A'.akuluujjusi y muchos, muchos más. "Mi" Chthuluceno, aún cargado con sus problemáticas raicillas casi griegas, enmaraña una miríada de temporalidades y espacialidades y una miríada de entidades-en-ensamblajes intraactivas, que incluyen a más-que-humanos, alteridades-no-humanas, inhumanos y humanos-como-humus. Aun retratados en un texto en inglés estadounidense como este, Naga, Gaia, Tangaloa, Medusa, Mujer-Araña y todos sus parientes son algunos de los muchos miles de nombres que resultan más adecuados a un estilo de SF que Lovecraft no podría haber imaginado ni aceptado; a saber, las redes de fabulación especulativa, el feminismo especulativo, la ciencia ficción y los hechos científicos. Importa qué historias cuentan historias, qué conceptos piensan conceptos. Matemática, visual y narrativamente, importa qué figuras figuran figuras, qué sistemas sistematizan sistemas.

todos os seres, de tudo o que existe. O Chthuluceno apontado por Haraway (2019), a reunião multiespécie desenvolvendo o mundo pode ser pensada a partir da noção que Ìgbádú traz de unidade, ou como recipiente, onde as multiplicidades podem se reunir conjuntamente. Ìgbádú trouxe a solução para um problema de mundo a partir da cosmogênese iorubá. Ìgbádú rompe com a exclusividade do poder masculino e de qualquer poder. A “cabaça da existência” reúne as diferenças, faz habitar todos os seres para manter a continuidade do mundo. Nem masculino nem feminino, nem patriarcado nem matriarcado, nem macho nem fêmea, nem humano e nem não-humano etc., mas sim a reunião das diferenças para garantir a sobrevivência da humanidade. Não há conflitos entre a natureza e a cultura, entre sujeito e objeto: todos seres habitam naturezasculturas da vida como um todo. As naturezasculturas da existência são Ìgbádu, que qualquer dualidade, qualquer diferença pode habitar sem que uma desfavoreça a outra.

1.4 - Orunmila: o Òrìsà que divina Ifá e melhor amigo de Èsú

Orunmila diz que deve ser feito pouco a pouco;
Digo que é aos poucos que devemos comer a cabeça do rato;
é aos poucos que devemos comer a cabeça do peixe.
Aquele que vem do mar, que vem da lagoa para receber a cabeça da vaca
não era insignificante em Ifé há muito tempo.
Não somos tão grandes quanto o elefante nem tão robustos quanto o búfalo.
A faixa que é usada por baixo não é tão fina quanto a faixa amarrada em cima.
Nenhum rei é tão grande quanto o Qni.
Nenhuma fileira de búzios é tão longa quanto a de Yemideregbe;
Yemideregbe é o que chamamos de Deusa do Mar.
Orunmila diz que devemos medir o comprimento e medir a largura.
A mão alcança muito mais alto que a cabeça;
as folhas das palmeiras jovens alcançam muito mais altura
do que as folhas das palmeiras velhas.
Nenhuma floresta é tão densa que a árvore iroko
não possa ser vista; nenhuma música é tão alta que o gongo não possa ser ouvido.
O meu é importante, o meu é importante é o grito da Garça-real.
Bem, então, de quem é o caso mais importante?
Claramente o caso da palmeira é o mais importante, claramente.
Qkan brota, chega à estrada;
Claramente o caso da palmeira é o mais importante, claramente.
Qkan brota, atinge a estrada;
Claramente, o caso da palmeira é o mais importante.
O meu é importante, o meu é importante' é o grito da Garça-real;
Claramente o caso da palmeira é o mais importante, claramente¹³⁰.

– Ogbe Meji

Um amigo bàbálawo nascido em uma tradicional família praticante do Ifá na Nigéria entende que o Òrìsà Orunmila é um profeta, um mensageiro. Ele também costuma dizer que Orunmila foi um importante sacerdote da religião tradicional. Meu amigo diz que Ifá é Òrìsà e é um oráculo. Segue

¹³⁰ Verso do Odu *Ifá Ògbè Méjì*, coletado por Bascom (1969: 141).

dizendo que Ifá é a palavra de Olódúmáre, e que Olódúmáre enviou Ifá ao mundo inteiro através de seu primeiro e sagrado mensageiro, Orunmila. Sempre me chamou a atenção a condição profética de mensageiro concedida ao Òrìsà Orunmila pelos Iorubá. *Ojise* é a palavra para mensageiro em iorubá e *woli* é a palavra para profeta. Orunmila está relacionado àquele que anuncia e ensina. Como ele foi o Òrìsà encarregado de traduzir Ifá (palavra de Olódúmáre para o mundo), sua condição profética e de mensageiro parece-me certa. Na tradição semítica relacionada às três tradições do livro¹³¹, profeta refere-se ao porta-voz de Deus. Profeta na Torá refere-se àquele que é capaz de dizer em nome de Deus. De origem grega, a palavra *prophetes* quer dizer “aquele que problematiza”. Orunmila proclama para todas as pessoas o Ifá que é a palavra de Olódúmáre. Quando perguntei a meu amigo iorubá o que são Ifá e Orunmila, ele me respondeu:

Orunmila é um profeta, um mensageiro e Olódúmáre, um grande sacerdote da religião tradicional. Enquanto Ifá é e Òrìsà, além de ser um Oráculo, Ifá é a Palavra de Olódúmáre, que Olódúmáre enviou ao mundo inteiro através de Seu Primeiro e Sagrado Mensageiro (Orunmila) para todos nós seguirmos (tradução livre)¹³².

Agbonbon, o interlocutor do antropólogo americano William Bascom na Nigéria, informou-me acerca do significado do nome de Orunmila. O nome Orunmila advém de *OlOrun mo Èlà*, que pode ser traduzido como “Olórum reconheceu Èlà”. Èlà é o duplo de Orunmila no Orun, o que torna possível que ele esteja ao mesmo tempo no Aiyé (Terra) e no Orun (Céu). Conforme Idowu (1996), Èlà é o dono das “bençãos infalíveis” que permitem o sucesso e o êxito dos rituais. Quando os bàbálawos dizem o ofò¹³³ Èlà rò! Èlà rò! Èlà rò!¹³⁴, estão clamando por Èlà, pedindo que venha, que desça, que cubra a situação com sua força. Èlà é fundamental na criação de Olódúmáre, mas seu culto acabou se dispersando em meio a tantas divindades. Èlà está profundamente relacionado à osmogênese. No dizer de Athayde (2021: 51-52), Èlà acabou tornando-se uma “divindade acessória, que presta ajuda para a boa execução dos processos litúrgicos ou mágicos dos sacerdotes de Ifá”. Para Bascom (1969), Èlà é o nome mais antigo de Ifá.

O nome Orunmilá é derivado pelos divinadores de Ifá de um nome mais antigo para Ifá, qual seja, Èlà, que eles interpretam como baseado no verbo *la*, abrir. O nome Èlà surge nas lendas de Ifá, inclusive a que vem a seguir, recontada por Agbonbon, e que dá explicação para a origem do nome Orunmilá e seu significado como *Deus do Céu reconhece Èlà (Olórum mo èlà)* (Bascom, 1969: 123, tradução livre).

¹³¹ Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.

¹³² “Orunmila is A Prophet, A Messenger and Olódúmáre, A Grand Priest of the Traditional Religion. While Ifá is and Òrìsà, aside being an Oracle, Ifá is the Word of Olódúmáre which Olódúmáre sent to the whole World through His First and Holy Messenger (Orunmila) to everyone of us to follow”.

¹³³ Ofò quer dizer “palavra de encantamento”.

¹³⁴ Quer dizer que “Èlà venha a mim”.

Um itan recolhido por Bascom (1969) nos informa que Èlà era irmão de Olórum e, após uma guerra travada entre eles, tiveram que celebrar um acordo de reconhecimento, no qual Èlà passou a ser conhecido como Orunmila. Entre os devotos de Ifá, é comum invocar Èlà sempre que se faz necessário que a força de Orunmila se torne presente para selar o rito/ ritual, ou mesmo qualquer cerimônia. Isso porque a importância do Òrìsà Orunmila como o mais sábio entre os òrìsàs possibilita que a cerimônia e/ ou ritual seja executada com tamanho primor e sucesso. Orunmila é aquele que não erra jamais, exatamente porque dotado de sabedoria e inteligência. Orunmila conhece todas as línguas, pode se comunicar da forma que desejar, já que qualquer conhecimento é detido por ele. Orunmila é o òrìsà do intelecto, aos seus devotos é exigido que saiba usar da inteligência e da sabedoria para promover a realização da vida. Para a Tradição Iorubá, a inteligência manifesta no Òrìsà Orunmila é a melhor forma de ajudar os praticantes entenderem que, sem o bom uso da inteligência, todas as coisas podem se perder. O itan sobre a guerra entre Olórum e Èlà teve uma boa dose de inteligência para ser encerrada.

Èlà era o irmão menor de Olórum, o deus do céu, que era um comerciante que viajava largamente e negociava muito com escravos. Quando estava fora, em negócios, ela mantinha relações com as esposas do irmão, e as filhas dessas aventuras são as esposas de Ifá, que são dadas a divinadores sem pecúlio da noiva. Uma vez, ela enviou suas crianças para bem longe para negociar com mercadorias; e quando elas alcançaram a fronteira entre o céu e a terra, os escravos de Olórum caíram sobre eles e os despojaram de suas mercadorias. Quando Èlà ouviu isso, ele perguntou quem pode roubar minha propriedade de meus filhos? Pegou seu arco e suas flechas e partiu com outros filhos, seus empregados e seus escravos; e quando se encontraram, começaram a lutar com os seguidores de Olórum. Todo mundo na terra veio em ajuda de Èlà, mas a batalha continuava. No sétimo dia, caiu uma pesada chuva batendo em ambos os lados, e ambos se retiraram. No dia seguinte, os seguidores de Èlà estenderam suas roupas para secar e os seguidores de Olórum espalharam suas camisas e turbantes. Olórum sentou-se numa cadeira olhando para Èlà á distância, e Èlà ficou mirando para Olórum, seu irmão mais velho. Primeiro, nenhum deles reconheceu o outro porque Èlà era muito jovem quando Olórum deixou sua casa; mas quando Olórum reconheceu seu irmão, foi até ele e o abraçou. Comeram e beberam juntos, e no dia seguinte, anunciaram que não haveria mais combates. Enquanto os seguidores de Èlà ainda retornavam para a terra, encontravam gente que continuava a chegar a fim de ajudá-los, perguntando-lhes porque já voltavam tão cedo. E então replicavam: Olórum reconheceu Èlà ontem (*Olórum mo Èlà l(i)-ana*), e, desde então, Èlà foi chamado de Orunmilá” (Bascom, 1969: 123-124, tradução livre)¹³⁵.

¹³⁵ O itan também faz alusão à missão que Olódúmáre concedeu a cada um dos Òrìsàs. Ao virem para o Aiyé, eles reivindicaram poderes específicos para realizarem seus trabalhos. Bascom (1969), referindo-se a isso, recebeu a seguinte explicação de um divinador de Ifé: “Quando as divindades pela primeira vez vieram à terra, não dispunham de poderes especiais nem tarefas específicas, por isso pediram a Olodumare que lhes atribuísse trabalhos para os quais se achassem dotados. Olódúmáre disse que Ogun não conhecia seu trabalho e lhe deu a guerra (Ogun). Disse que Òrìsàlá não conhecia seu trabalho e lhe deu arte (*ona*). Disse que Olokun deveria ser um comerciante e que Ajé, a deusa do dinheiro, deveria tornar-se uma intermediária (*Alaròbò*), comprando de Olokun e revertendo com lucro. A todas as divindades, foram atribuídos deveres específicos. Quando indagaram a Orunmilá qual trabalho lhe havia sido destinado, ele replicou: apenas Olórum sabe aquele que vai prosperar. E essa é a razão pela qual o chamam, *Olórum sabe a pessoa que irá prosperar*. E essa é a razão pela qual o chamam Olórum (*Olórum mo eni ti o la*)” (Bascom, 1969: 124, tradução livre).

Alguns informantes de Bascom disseram a ele, entre 1937 e 1938, que os dizeres acima seriam uma interpretação equivocada. Eles disseram a Bascom que a explicação acerca da afirmação “Olorum sabe aquele que será salvo” (*Olorum mo eni ti o la*) teria sido uma invenção cristã. Conforme um entendimento mais antigo, ofertado por Agbonbon – o informante principal de Bascom, “em termos mais antigos, os divinadores eram saudados pelo povo de Ifé como *Pele*,

Outro itan oriundo do Odu *Ogunda Meji*, recolhido por Bascom (1969) através de um nativo iorubá de Ijesá, relata que Orunmila é mais antigo que Èlà. O itan diz que o próprio Orunmila foi capaz de reconhecer Èlà quando este nasceu. A controvérsia entre Èlà ser mais antigo que Orunmila, Èlà ser o nome primitivo de Orunmila, ou ainda de Orunmila ser mais antigo que Èlà diz respeito à própria natureza diversificada do itan. Os versos de Ifá podem ser contraditórios, mas não por mera intenção. Como já explicamos em outra ocasião, a contradição pode revelar a diversidade dos itan, as inúmeras possibilidades de captar uma estória, assim como as múltiplas narrativas oriundas dos diversos clãs de Ifá. A última possibilidade parece ser a mais correta, embora as três possam existir. Acredito que a última possibilidade possa ser a mais correta, porque Ifá possui muitos clãs que, na atualidade, são conhecidos como famílias de Ifá (Ebi Ifá). Essas famílias de Ifá acabam constituindo escolas dentro do Ifá, tendo, cada uma, seus próprios itan. O itan do Odu *Ogunda Meji*, citado acima, narra o seguinte:

Um dia, Olófin, o rei, mandou chamar Orunmila. Este se encontrava justamente preparando um sacrifício com uma galinha e não o podia deixar incompleto. Após o sacrifício, partilhou a ave com seus filhos. Deu uma asa a Iboru, uma asa a Iboya e uma perna a Iboise. Tomou seu cajado de ferro (Opa Orere), que lhe conduziu até o palácio de Olófin. Havendo divinado para o rei, voltou para casa. Passados cinco dias, Olófin chamou novamente Orunmila. Nesse ínterim, três caçadores de Olófin (Arísítasí, Arísítasí e Átá-mátásí) foram à floresta para caçar elefante. Atiraram em um em conjunto, mas ele não morreu e veio para a praça em frente ao palácio de Olófin e pôs sua tromba sobre seu muro. Quando viram esse prodígio, eles chamaram Ogunnipete, o divinador da casa dos Alara, e Ogbontere, divinador dos Ajero, o divinador Jewejimo, e o divinador Apaja Oji. Abriram o elemento e, em suas vísceras, acharam uma trouxa envolta em tecido branco. Lá dentro, havia uma cabaça tampada e nela encontraram um recém-nascido com barba e cabelos brancos em sua cabeça; em cada punho fechado havia oito cocos de dendê (ikin). Olófin exclamou que nunca tinha visto coisa igual em sua vida e então, mandou chamar Orunmila. Quando chegou, Olófin contou-lhe o ocorrido, e Orunmilá começou a cantar: de que chamamos o recém-nascido bebê? Ele é aquele chamado de Èlà. Como podemos conhecer o recém-nascido? É aquele que chamamos Èlà, filho de Origi (Bascom, 1969: 129-130, tradução livre).

Orunmila é, na tradição oriunda de Ile-Ifé, o primeiro companheiro e “chefe conselheiro” de Oduduwa, o conquistador, quando de sua chegada à cidade. Outras fontes dizem que ele estava instalado em um lugar chamado *Òkè Igèti* (Montanha de Igèti), antes de vir a se fixar em *Òkè Itaşe* (Montanha de Itase), uma colina em Ifé onde mora o Àràbà Agbaye¹³⁶, a maior autoridade do Ifá em matéria de divinação na cidade de Ile-Ifé. Orunmilá é também chamado Àgbónmìrégún¹³⁷ ou Èlà. É o testemunho do destino das pessoas e, por esta razão, é chamado Elèrì Ìpín¹³⁸. Orunmila participa dos mitos da vida e das aventuras dos Òrìsà, conta-se que teve relações amorosas com um certo

omọ Olórum me Èlà (Suavemente, filho de Olórum reconheceu Èlà), o que fora contraído para *Pele, omọ Orunmilá*” (Bascom, 1969: 124-125, tradução livre).

¹³⁶ En algunas tradiciones de Ifá, o Àràbà Agbaye é o primaz, a principal autoridade de Ifá para o mundo todo.

¹³⁷ Também se costuma dizer Àgbónmìrégún.

¹³⁸ Elèrì Ìpín quer dizer “o testemunho do destino”.

número de divindades, como Yemónjá; Ajé, a riqueza, filha de Olókun e Osún. Teve ainda muitas outras mulheres, entre as quais Oşúmiléyò e Apètèbì, que é o título usado pela mulher do Bábálawo. A Apètèbì é a encarregada de cuidar dos objetos que o Bábálawo usa para fazer a divinação. Há ainda Odua, cujo símbolo é Igbádú, a cabaça de Odu. Apesar de suas altas posições, Orunmila e Olódúmáre também consultam Ifá em certas cerimônias, para saber o que lhes reserva o destino.

Orunmila é o Òrìsà da sabedoria e do desenvolvimento intelectual. Orunmila veio ao mundo para revelar Ifá a humanidade. Ele foi o primeiro e mais majestoso intérprete do Ifá no mundo. Desde o início dos tempos, as mensagens de Orunmila sobre o Ifá vêm sendo passadas de discípulo a discípulo, através da iniciação. Orunmila está no princípio dessa cadeia iniciática, ele mesmo iniciou Asédá¹³⁹ e Akódá¹⁴⁰, seus primeiros discípulos, que iniciaram tantos outros¹⁴¹. Orunmila é uma divindade pré-existente, tida como o mais novo entre os demais òrìsàs, porém o mais sábio. Orunmila possui o espírito da sabedoria que é Ifá, por isso, está sempre no mundo, inspirando e intuindo os bábálawos na solução de problemas. Orunmila é eterno e existe para além da imagem que alguém possa ter sobre ele. A imagem ou seu corpo físico é o que menos importa, já que Orunmila está além dos fatos e da história. Orunmila está no para-além do tempo, na eternidade. Ele é acessado por seus discípulos de várias formas, quando não se revela, ele mesmo, manifestando sua presença. Aderonmu (2015) informa que:

[...] muito do que se conhece sobre Ifá é também revelado, até mesmo na atualidade, pelo próprio Orunmila, porque ele regularmente surge para seus seguidores em sonhos, para ensiná-los o que é necessário saber sobre sua obra (Aderonmu, 2015: 96).

Entre os devotos de Orunmila, é muito comum a entoação de oríkì e àdúrá. Oríkì e àdúrá são tipo de louvação para engrandecer ou despertar a força de um Òrìsà ou ancestral. A palavra *oríkì* significa “louvar” ou “saudar” alguém. Oríkì refere-se o enaltecimento de algo importante, proclamação de qualidades de algo em evidência, louvação com fervor a uma referência superior. O oríkì é conhecido também como o gênero literário iorubá, pois através de sua prática, podemos evidenciar qualidades, características e feitos de determinada pessoa. Ou seja, contar uma estória. A palavra *àdúrá* significa “pedir”, “suplicar”. Os *àdúrá* referem-se a uma súplica feita aos òrìsàs,

¹³⁹ Aseda, “interpretado como significando ‘aquele que faz criaturas (a-se-eda)’ porque cria gente no céu” (Bascom, 1969: 104).

¹⁴⁰ Akoda é “um título que habitualmente quer dizer ‘portador de espada’ ou ‘o que pendura uma espada’ (a-ko-ida), mas que foi interpretado como corruptela de Akode, significando ‘o que chega primeiro’, isso porque é aquele que chama os demais no festival anual e, por conseguinte, os precede” (Bascom, 1969: 104).

¹⁴¹ Aseda e Akoda são títulos mencionados numa saudação a Ifá para o mundo inteiro: “Aseda que ensinou a todos os anciãos o entendimento (*Aseda ti nko gbogbo agba nimeran*)/ Akoda que ensinou Ifá a todas as pessoas na Terra (*Akoda ti nko gbogbo aiye ni Ifá*)”. Podemos entender essa saudação da seguinte forma: Aseda e Akoda são os dois primeiros discípulos iniciados no Ifá por Orunmila. Aseda possui o entendimento esotérico, ou o conhecimento mais oculto acessado pelos anciãos(ãs), os mais velhos(as). Akoda possui o entendimento exotérico, ou o conhecimento acessível a todas as pessoas.

quando se faz necessário pedir algo. Um provérbio iorubá diz: *mo gbàdúrá sí òrìsà gbogbo búsín fún wa lóní* que quer dizer “eu suplico, para que todos os Òrìsà nos abençoem hoje”. O *oríkì* a seguir revela aspectos da natureza de Orunmila:

O testemunho do destino. O vice do pré-existente Orunmilà. Homem pequeno que usa o próprio interior como fonte de sabedoria. Que vive no mundo visível e no invisível. O meu benfeitor, a ser louvado pela manhã. O poderoso que protela o dia da morte. O historiador da cidade de Ifé. Orunmila, você acordou bem hoje? Com vai Orunmila, você acordou bem hoje? Da mesma forma que Olofa lembra na casa de Aro, assim louvo suas origens em Ado. Quem o conhece está salvo. Quem o conhece não sofrerá morte prematura. O homem baixo da montanha de Igeti. Orunmila, você acordou bem? Ifá, você é a pessoa de frente. Ifá, você é a pessoa de trás. É quem vai na frente que ensina a sabedoria aos que vêm atrás. Ifá, saudações ao homem chamado Agbonmiregun Oluwo do Universo. Ifá, que sabe sobre o hoje e o amanhã. Que vê tudo, que está aqui e acolá como Rei Imortal (Edunmare). Orunmila, graças a seus muitos conhecimentos, é você quem sabe a respeito da gestação do igbin (caramujo). Ifá, saudações! Erigi A Bo La, que ao ser venerado, traz a sorte. Saudações a ti, homem baixo da montanha de Igeti. Ifá, Saudações a ti Meretelu de onde vem o Sol. De onde vem o melhor dia para a humanidade. Ifá, Saudações! Você é o meu grande protetor. Aquele que diz aos homens a verdade. Ifá, Saudações a ti, Enire! Que faz forte o corpo da abelha. Que por seu filho, correu para dentro da colmeia. O esperto rato ede, por seu filhote, subiu ao forro da casa de Orunmila. Fale bem através do meu Ori. Orunmila, me abençoe. Você, que apoia o Ori de uma pessoa. Assim a apoia fazendo sua fala ser mais eficiente do que a magia. Você, que sabe o que acontecerá hoje e amanhã. Oh Ifá, você acordou bem hoje? Vem o dia com bom sol. Ifá, neste dia que surgiu, favoreça-me com prosperidade. Favoreça-me com fertilidade. Que este dia me seja favorável em saúde e bem-estar. Que este dia me seja favorável em longevidade (domínio público).

Os *oríkì* são uma forma também de literatura. Constitutivos de uma tradição oral, eles contribuem para que as divindades sejam conhecidas. No *oríkì* acima, Ifá e Orunmila parecem ser a mesma pessoa. Como já abordamos, Ifá encarnou no Òrìsà Orunmila, e essa foi a forma de trazê-lo ao mundo. O Òrìsà Orunmila é o responsável por trazer Ifá ao mundo. Por isso, muitas das vezes Orunmila é também chamado de Ifá. No *oríkì* que apresentamos, Ifá e Orunmila são a mesma pessoa. É interessante observar, a partir do *oríkì*, os vários atributos e aspectos do Òrìsà Orunmila. Vejamos: *testemunho do destino, vice pré-existente, homem pequeno que usa o interior como fonte de sabedoria, que vive no mundo visível e invisível, o benfeitor, o poderoso que protela o dia da morte, o historiador, Oluwo do universo, que sabe o hoje e o amanhã, que vê tudo, que está aqui e acolá, rei imortal, que traz a sorte, de onde vem o sol, de onde vem o melhor dia para a humanidade, grande protetor, que diz aos humanos a verdade, que sabe o que vai acontecer, que favorece com fertilidade, com prosperidade e com longevidade.*

Orunmila é a divindade da sabedoria e da inteligência. Ele é o mais jovem entre todos os òrìsàs, além do mais sábio. Orunmila é o Òrìsà do Culto e da Tradição de Ifá, adorado e reverenciado pelos praticantes de Ifá no mundo inteiro. Não existe possessão de Orunmila em nenhum de seus iniciados. A iniciação no Culto de Ifá é uma iniciação para o intelecto de Ifá. Acredita-se que os adeptos/praticantes do Ifá, ao se iniciarem, têm acesso à sua sabedoria, ao seu conhecimento. Orunmila é a divindade que foi encarregada pelo próprio Olódúmáre de trazer Ifá para a Terra e ensinar a todas as

peças. Sobre ele, é dito que possui mil olhos e que detém todos os segredos e conhecimentos do Universo. Orunmila é o único Òrìsà que possui Ifá, e ele próprio consulta Ifá para os demais òrìsàs. Um oriki que fala sobre o juramento da consagração de um Oluwo¹⁴² diz que Orunmila veio ao Aiye para ensinar os mistérios sagrados.

O grande Òrìsà dos mil olhos
Senhor do segredo, assim és conhecido entre os humanos.
Pela graça de Olórum
Que em benesse divina permitiu tua vinda do Orun à Terra
Em época remota, e ensinar no Aiye os mistérios
do Oráculo Sagrado da divinação às pessoas de bem
E de coração limpo.
Permita-nos o grande Orunmilà receber
Uma fagulha sagrada de tua Sabedoria Eterna como o
Universo Infinito
Concedei-nos a verdade e o saber de tua virtude
Em nome de Obàtálá.
Para que possamos como Oluyos consagrados
Em tua Fé cumprirmos missão divina entre os
Humanos que sofrem, e clamam a benesse de tua Sabedoria
Milenar¹⁴³.

Orunmila é conhecido em Cuba como Orula, entre os praticantes do Fá do Benin, chamam-no de Olumila. Muitos devotos acreditam que Orunmila é o Òrìsà que precede Olódúmáre. Ele é a testemunha da criação e o profeta mais amado de Olódúmáre, que o dotou de palavras de grande poder. Orunmila é o Òrìsà da divinação e da sabedoria. Ele codificou Ifá – a mensagem (ifiransé) de Olódúmáre em 256 odus, para revelar à humanidade. Essa revelação, que se manifesta através de estórias denominadas itan, é o que hoje conhecemos como Ifá. Ifá é sempre usado para responder a todas as perguntas e preocupações das pessoas, através da divinação. É por isso que Orunmila também é conhecido, diretamente, como Ifá; porque é ele quem torna conhecida a mensagem de Olódúmáre. Para que a mensagem de Olódúmáre seja conhecida, Orunmila usa as tecnologias de Ifá.

O erindilogun (búzios), o opele e o ikin Ifá são os instrumentos que conhecem o começo e o fim de todas as coisas. Entre os praticantes das tradições da terra iorubá, alguns entendem que os búzios não pertencem a Ifá, mas sim a Òrìsà. Para os devotos de Ifá, os búzios, o oráculo do erindilogun, é o primeiro oráculo sistematizado em torno de odu da terra iorubá. A prática dos búzios como oráculo é mais antiga que o opele e o ikin. O erindilogun só acessa os 16 odu agbá (os odus maiores), enquanto opele e ikin acessam os 256 odu, ou seja, tantos os maiores quanto os menores. Osún, a divindade do rio, conseguiu fazer com que Èsú roubasse o oráculo dos búzios de Orunmila

¹⁴² Líder no Ifá. É uma autoridade dentro do Culto de Ifá e Ogboni. Oluwos são os sábios, os líderes que, além de deter poder religioso devido ao conhecimento que possuem, detêm também liderança política sobre uma comunidade ou aldeia.

¹⁴³ Pertence ao acervo da Tradição de Ifá.

quando este os abandonou para usar somente ikin e opele. Um itan conta a história de como Osún se tornou a dona dos búzios que até então pertenciam a Orunmila:

Inicialmente, o oráculo estava reservado somente aos homens. O Òrìsà Orunmila era o único guardião do segredo da divinação. Osún, a Òrìsà do amor e da fertilidade, queria participar desse mistério e tentou descobrir os segredos de Orunmila, mas não conseguiu. Ela buscou então o apoio de Èsù, o Òrìsà das artimanhas, responsável pela troca, equilíbrio e comunicação. Ele prometeu a Osún dar-lhe o segredo, mas exigiu em troca participar do oráculo, demandando que todas as oferendas fossem feitas através dele. O acordo foi feito. Mas Èsù enganou tanto Orunmila quanto Osún. Ele roubou o segredo de Orunmila e entregou somente uma parte a Osún, na forma do oráculo simplificado do erindilogun, jogado com os búzios (ao invés dos ikin ou do opele). Desde então, Èsù é sempre invocado em todos os rituais e sacrifícios, e é ele quem leva a informação a Orunmila e a resposta ao Bàbálawo (domínio público)¹⁴⁴.

O erindilogun, o opele e os ikin são os instrumentos sagrados de Ifá criados por Orunmila para serem usados como tecnologias oraculares. Com esses instrumentos, os sacerdotes de Ifá e Òrìsà podem decifrar as mensagens codificadas de Olódúmáre através de odu. Vale ressaltar que a palavra odu, que quer dizer útero, refere-se ao nome da divindade Oduduwa, que também é conhecida como Odu Olugboje, Odua e Odu. Odu também é o nome de cada uma das 256 possibilidades de sequência de Ifá no opele e no Ikin. De igual maneira, odu também é o nome das 16 possibilidades que se manifestam no jogo de búzios, o oráculo do erindilogun. Tais tecnologias oraculares são utilizadas para sacar odu, trazer o itan (estória) e responder a qualquer pergunta feita pelo consulente. Orunmila não só criou tais oráculos, mas foi o primeiro a utilizá-los. Orunmila foi um grande inventor de tecnologias oraculares para fazer chegar a mensagem de Ifá/ Olódúmáre às pessoas. Quando Orunmila iniciou seus discípulos, ensinou a eles a arte de divinar Ifá, com os oráculos por ele criados.

Entre os praticantes do Culto de Ifá acredita-se que os bàbálawos são representantes de Orunmila na Terra, dando continuidade à sua missão. Nesse sentido, cada Bàbálawo e Iyáláwo é o próprio Orunmila, mantendo Ifá no mundo. Os ritos de iniciação no Ifá encarregam-se de acordar na pessoa sua natureza Ifá, enquanto concedem a ela a chave de entrada no mundo do Ifá (*mundus imaginalis*). A natureza Ifá da pessoa oriunda da iniciação é o modo com que os ritos da tradição iorubá a tornam aquilo que ela é por escolha celestial. A iniciação no Ifá consiste em despertar o Ifá que a pessoa carrega consigo. Cada iniciado no Ifá é Ifá no mundo, para o mundo. Os iniciados possuem o compromisso de manter Ifá vivo no mundo. A entrada nesse *mundus imaginalis* de Ifá não é dada de forma automática, só porque a pessoa foi iniciada. Ela precisa cultivar Ifá, ter disciplina e se conectar com Ifá para acessar esse mundo, onde todas as coisas de Ifá são reveladas ao iniciado. Ifá requer uma *vida mística*, torna necessária a conexão espiritual, por isso, a prática cotidiana com Ifá é fundamental. Como Orunmila é uma divindade montanhosa, o discípulo (awo/ iniciado) precisa empreender essa árdua tarefa de subir a montanha de Ifá – subir de forma mística, através dos

¹⁴⁴ Itan contado nas comunidades de Candomblé Nagô no Brasil.

processos de alteração da consciência, a montanha de *Òké Itáse*, onde reside Orunmila. Essa caminhada na montanha faz alusão à *vida mística*, ao percurso místico no Ifá, o que requer muita disciplina e dedicação. Um itan do Odu *Ogbé Ofún*, recolhido por Bascom (1969), relata como Orunmila, após ter ficado chateado com seu filho Amossun, estabeleceu o culto do coco (ikin) na montanha de Itase (Oketase).

O Deus da brancura e seu filho Akalá (um dos Awõni) deixaram Olódúmáre e vieram, e seu filho Amossun (um dos Awõni¹⁴⁵) deixaram Olódúmáre e vieram do Céu para a Terra, onde eles encontraram duzentas pessoas. Puseram essas duzentas pessoas a cargo de Akala e lhe deram um tambor. Quando alcançaram Oketase, Orunmila plantou sementes vegetais e inhames para Amosun comer, e ele e o Deus da brancura retornaram aos céus. Os legumes e demais vegetais de Amosun, assim como os inhames cresceram bem mais Akala e sua gente, logo, comeram toda comida que tinha. Estavam excessivamente famintos para dançar, um deles tentou bater o tambor de Akala, mas estava tão esfolado que ficou tonto e caiu ao chão. Então, Akala deu dois dos seus seguidores a Amosun e outros dois mais. Finalmente, quando já havia dado toda a sua gente a Amosun, ele negociou seu tambor em troca de alimento. Então Akala foi deixado sem nada. Depois de dois anos passados, Orunmila e o Deus da brancura decidiram visitar a Terra para ver como estavam passando seus filhos. Quando atingiram Ita Yẹmọ (a rua da mulher do Deus da brancura), eles foram aonde poderiam encontrar Akala, mas ninguém o conhecia. Perguntaram novamente em Ojaifé no mercado e de novo na casa da Deusa do dinheiro (Ile Ajé), mas eles também foram ignorados. Então Orunmila disse “vamos perguntar a Amossun, para ver se alguém sabe dele”. E perguntaram a Amossun e lhes foi dito: “Ele está em Oketase batendo seu tambor”. Quando chegaram a Oketase, viram Amosun colocando uma coroa, quando muita gente estava dançando a sua frente. Amosun sacudiu o chicote de rabo-de-vaca (irukere) para Orunmila e mandou oito pessoas para saudá-lo, dizendo: Amosun os saúda, aquele que tem alimento dará comida àqueles que têm fome de carne. Aquele que alimenta um amigo com os seus seguidores, ele os saúda. Então o povo de Amosun tomou a bolsa de Orunmila e comeu tudo o que ele continha. Desgostoso, Orunmila censurou seu filho: “Amosun, eu sou seu pai procurei por você, mas não pude encontrá-lo. Finalmente, vim até aqui e quando o vi, você não foi capaz de se levantar e vir a meu encontro, você apenas agitou o seu chicote de-rabo-de-vaca (irukere) para mim e seus seguidores tomaram meus cocos e os comeram”. “Ah! Então a gente se penalizou”, disse Amossun. “Oh! esse é o pai que nos trouxe cocos. E por isso que as pessoas dizem que pegaram os cocos proibidos (agbon Ọniregun)”. Orunmila disse que Amosun sempre deveria um sacrifício a ele naquele lugar e lhe deixou o menino que havia comprado para vir ajudar a transportar sua carga. A esse menino, eles chamaram de *aquela que ele comprou pra vir (A-ra-bo)*, e foi o primeiro Arabá (o Awõni de mais elevada categoria). Então, Orunmila amarrou um pano ao redor do seu peito e entrou dentro da terra e se transformou numa pedra. Por este motivo, até hoje ainda realizam sacrifícios a Orunmila exatamente nesse lugar, em Oketase¹⁴⁶ (Bascom, 1969: 126-127, tradução livre).

¹⁴⁵ Awoni, nome dados aos sacerdotes de Ifá do Palácio do Ooni (rei de Ile-Ifé).

¹⁴⁶ Oke Itase é uma montanha sagrada para os devotos de Ifá. Acredita-se que, quando Orunmila desceu do Orun, ele foi viver em Oke Itase onde fez sua morada. Até os dias de hoje, existe um templo dedicado a Orunmila em Oke Itase. Todos os devotos de Ifá das variadas tradições (Ifá, Fá, Afá) reconhecem Oke Itase como a morada primordial de Orunmila, de onde Ifá partiu para todos os lugares. O antropólogo William Bascom conversou com muitos bàbálawos durante os anos 1960, durante seu campo na Nigéria. Seus informantes contaram sobre as várias moradas de Orunmila e suas controvérsias. Referindo-se às moradas de Ifá, Bascom (1969: 131-132, tradução livre) diz: “Por vezes, Ifá é associado a Ifé ou Ado, ou ambas, mas existem diversas cidades conhecidas por Ado. Um divinador de Meko considerava Ifé como seu lar. Um outro disse que, embora viesse de Ifé, sua cidade verdadeira é Ado Ewi, segundo ele, perto de Ado Ekiti, a leste de Ijeṣa; aí se pode ver o primeiro dendezeiro e as figuras de Ifá marcadas nas pedras. Um divinador originário das proximidades de Ilara afirmou que Ifá veio do mar para Ifé, e então seguiu para Ado Ewi, perto de Ado Ekiti, e que Ado Ewi é sua verdadeira cidade, onde se pode ver sua sagrada palmeira com 16 copas. Entretanto, como um divinador de Ijeṣa ressaltou, Ewi é o título de rei de Ado Ekiti, de modo que Ado Ewi é Ado Ekiti e não uma cidade separada; ele sustentou que Ifá (Orunmila) veio de Ifé, mas viajava pela região, permanecendo em Ado Ekiti, Ijeṣa e outras cidades. Segundo um divinador de Igana, as figuras de Ifá são para ser vistas marcadas em pedra, não em Ado Ekiti, mas sim em Ado Awaiya, 16 milhas ao sul de Iseyin. Ado Awaiye é o pai de todas as cidades de nome Ado, e Ifá praticou ali como

Orunmila é representado pelos 16 ikin ou sementes da palmeira sagrada (Igi Ope). Segundo um itan, Orunmila passou a maior parte de sua vida em Àpà¹⁴⁷, onde ensinou a muitos bàbálawos e iyáláwos a palavra de Olódúmáre. Lá algumas pessoas o odiavam, e quando ele foi ofendido por um de seus oito filhos, decidiu deixar a cidade. Pouco tempo depois, os habitantes de Àpà começaram a sofrer todo tipo de calamidade e enviaram os filhos de Orunmila para procurá-lo, voltar e os ajudar. Quando encontraram Orunmila embaixo da palmeira, ele lhes disse que havia terminado sua missão na Terra, mas daria 16 sementes da palma sagrada, dizendo que, para ter todas as coisas boas da vida, eles precisavam pedir ao bàbálawo. Um verso do Odu *Iwori Meji* diz:

Owó le bá fée ní láyè
Eni tí e ó maa bi niyen
Omo le bá fee ní láyè
Eni tí e ó maa bi niyen
Aikù le bá fée ní láyè
Eni tí e ó maa bi niyen
Orunmilà afèdè-feyò
Èlà-Ìsòdè
Ifá re'e Olókun
Kò dé mò
Ó ní eni tí e bá ti rí
E sá maa pèé ní Bàbá.

Tradução:

Se você está procurando a riqueza
Esta é a pessoa que você deve perguntar
Se você está procurando filhos
Esta é a pessoa que você deve perguntar
Se você está procurando uma vida longa
Esta é a pessoa que você deve perguntar
Orunmila, quem fala todas as línguas
Èlà-Ìsòdè
Ifá saiu da casa de Olokún
E nunca mais voltou
Ele disse para quem você vê
Peça a ele para direcioná-lo para “Bàbá”.

divinador durante muito tempo; mas seu verdadeiro lar é em Oke Geti, em Ifé, onde ele nasceu e onde, ao final, tornou-se uma divindade. Há uma grande rocha de granito perto de Ado Awaiye, no topo da qual eu vi um pilão no leito do solo, dentro da rocha; talvez esses buracos se referissem às figuras de Ifá, mas eles são também encontrados em outros lugares do território Yorubá, inclusive Igana. Bowen (1858: xvi) diz: ‘o quartel-general de Ifá está em Ado, uma aldeia no topo de uma imensa rocha a Awaya, um gigantesco cone de granito, com oito a dez milhas de circunferência, visto à distância de vários dias de viagem, destacando-se solitariamente acima da paisagem erguida, ao que se diz, por uma palmeira, que dispõe de dezesseis galhos’ (ver também Maupoil, 1943: 42). Um divinador de Oyo disse que Ifá permaneceu primeiro em Ifé e depois, em diversas cidades, inclusive Ado Awaiye, onde se tornou uma divindade e sua palmeira e as 16 figuras podem ser vistas; Ado Ekiti; e Iresa, depois de Benin; e acima de Oke Igbeti, no céu. Um verso de Ifá de Okanran Edi assegura que em certo ponto, Ifá foi para Ado Ayiwo (não identificado) para viver (Epega, s.d.: V, 11; Lijadu, 1925: 59). A cidade de Benin é também conhecida como Ado, e lá também existe outro Ado, a treze milhas ao norte do Badagry. Ifá está associado a Ado, do mesmo jeito que está associado a Ifé, mas sem acordo em relação a qual Ado”.

¹⁴⁷ Uma das localidades montanhosas onde Orunmila viveu. Orunmila tinha predileção por viver nas montanhas, nas cavernas, onde costumeiramente seus discípulos e seguidores iam ter com ele.

Orunmila é a divindade que incorpora a sabedoria (*ògbón*) para si, como bem disse o oriki, *homem pequeno que usa o próprio interior como fonte de sabedoria*. Ele também incorpora a paciência (*suurú*) do conhecimento e da mistificação divinatória no sentido mais puro. Orunmila é a testemunho de todos os destinos e de tudo que existe (*Èlèrì ípìn*). Ou seja, ele incorpora todos os atributos de Ifá. Orunmila é o senhor do dia (*Olójó Oni*), ele mesmo é o despertar da manhã e o orvalho matutino. Por outro lado, Ifá é a arte da divinação, aquilo que está além da nossa razão. Como já pontuamos, Ifá e Orunmila são praticamente os mesmos, mas o ponto que os diferencia é que Orunmila foi um grande sacerdote e Ifá é o sistema de divinação criado por Ele. Ifá é a própria consciência de Olódúmáre, ou melhor, sua sabedoria. Ifá encarna em Orunmila, que o traz para Terra. Orunmila é quem cria o sistema divinatório que se tornou Ifá. Orunmila, quem criou as tecnologias dos búzios, do opele e do ikin. Orunmila é a divindade, e Ifá é o sistema no qual essa divindade se manifesta. Não há Ifá sem Orunmila nem Orunmila sem Ifá. Esses dois conceitos são tão intimamente relacionados, que muitas vezes nos referimos a Orunmila como Ifá. Ifá é duplamente uma divindade trazida para a Terra, incorporada pelo Òrìsà Orunmila, e um sistema divinatório.

Orunmila é a divindade da sabedoria e do conhecimento, responsável pela transmissão das orientações das outras divindades e dos ancestrais. Orunmila, através de Ifá, possibilita que as pessoas façam escolhas acertadas para uma vida feliz. Orunmila é aquele que estava presente, ao lado de Olódúmáre, quando a vida, o mundo e os seres foram criados. Orunmila tudo vê, tudo sabe e tudo conhece. Não há nada que tenha sido ou que virá a ser criado, que Orunmila não saiba antes. Orunmila conhece a vida e conhece a morte, ele conhece a existência: o antes, o hoje, o depois e o depois do depois. Orunmila é também o melhor amigo de Èsú, o Òrìsà espiralado, a proto-matéria da existência. Olódúmáre criou Èsú para que ele, na condição de neutro, possibilitasse o movimento do universo. É Èsú que se encarrega da vitalidade das coisas, porque ele, como espiral, *yangi*¹⁴⁸, faz com que todas as coisas se movimentem. Um itan recolhido por Prandi (2001) no Candomblé de Rito Nagô relata a amizade de Orunmila e Èsú, revelando a grandeza dessa relação. No itan, Orunmila e Èsú são opostos, um é calmo e o outro, quente. Èsú costumava atrapalhar Orunmila nas suas atividades como olhador do oráculo de Ifá. Orunmila é quem sabe do ipin (destino) das pessoas, esse é seu caráter, enquanto Èsú se encarrega do acidente, das provações etc. Orunmila era invejado por ser um sábio olhador do oráculo. Entre os seus, alguns queriam roubar sua sacola de divinação. Durante uma viagem, muitos queriam levar a sacola de Orunmila. Percebendo que entre os seus havia alguns com más intenções, Orunmila resolveu bolar um plano para saber quem de fato era seu amigo. Orunmila enviou uma mensagem, com a notícia de que havia morrido. Muitos vieram à casa de Orunmila, dizendo-se seu amigo, e que ele lhes teria deixado de herança seus instrumentos de divinação. O único que lamentou

¹⁴⁸ *Yangi* é o nome da pedra laterita, a pedra de Èsú.

honestamente a morte de Orunmila e não pediu nada foi Èsù. Foi então que Orunmila apareceu, dizendo que Èsù era seu único amigo verdadeiro. Desde então, eles seguem sendo amigos muito íntimos (Prandi, 2001: 27).

Ainda sobre a relação de Èsù com Orunmila, Santos (1986) compartilha em sua obra um itan do Odu *Ògbé Hunle*¹⁴⁹, que vai nos ajudar demonstrar a importância dessa amizade para os processos divinatórios. Èsù é o primeiro nascido, *ìgbá meta*, ou seja, o terceiro elemento da cabaça, juntamente como Obátálá e Oduduwa. Não é possível que a existência criada tenha vitalidade sem a presença de Èsù. O Odu *Ògbé Hunle* conta a história do nascimento e a presença de Èsù no Universo. Conforme Santos (1986), esse signo apareceu para Orunmila quando ele foi consultar os bábálawo, *Nijó ti nlo rèé toro omo e Lódó Orisà Igbo-wuji*, no dia em que ele foi requerer uma criança a *Orişà Igbo-wuji (Orişànlá/ Obátálá)*. Ao fazer uso desse itan, queremos demonstrar como as histórias de Ifá se encarregam de revelar a presença de Èsù na vida de Orunmila. Diante das muitas dificuldades que Orunmila passou na vida, muitas delas foram solucionadas com a ajuda de Èsù. No Culto de Ifá, o papel de Èsù é fundamental. Todo Onifá¹⁵⁰ recebe seu próprio Èsù durante os ritos de iniciação.

A história conta que nas remotas origens, Olódumarè e Òrisálá estavam começando a criar o ser humano. Assim criaram Èsù, que ficou mais forte, mais difícil que seus criadores: “Èsù si le ju awon mejeji lo”. Olódumarè enviou Èsù para viver com Orişànlá; este colocou-o à entrada de sua morada e o enviava como seu representante para efetuar todos os trabalhos necessários. Foi então que Orunmila, desejoso de ter um filho, foi pedir um a Òrisànlá. Este lhe diz que ainda não tinha acabado o trabalho de criar seres e que deveria voltar um mês mais tarde. Orunmila insistiu, impacientou-se querendo a qualquer preço levar um filho consigo. Orişànlá repetiu que ainda não tinha nenhum. Então perguntou: “Quem é aquele que vi à entrada de sua casa?” É aquele mesmo que ele quer. Orişànlá lhe explicou que aquele não era precisamente alguém que pudesse ser criado e mimado no aiyé. Mas Qrúnmilà insistiu tanto que Oşàlá acabou por aquiescer. Orunmilà deveria colocar suas mãos em Èsù e, de volta ao aiyé, manter relações com sua mulher Yebíírú, que conceberia um filho. Doze meses mais tarde, ela deu à luz um filho homem e, porque Oşàlá dissera que a criança seria Alágbára, Senhor do Poder, Orunmila decidiu chamá-la Elégbara. Assim, desde que Orunmila pronunciou seu nome, a criança, Èsù mesmo, respondeu e disse: *Iyá! Iyá! Njo o jé eku! – “Mãe! Mãe! Eu quero comer preás!”*. A mãe respondeu: *Omo naa jeé. Omo naa jeé. Omo l’okùn. Omo ni de. Omo ni jingindinringin. A mu se yì, mú s’Orun. Ara eni – “Filho, come, come. Filho, come, come. Um filho é como contas de coral vermelho. Um filho é como o cobre. Um filho é como alegria inextinguível. Uma honra apresentável, que nos representará depois da morte”*. Então Orunmila trouxe todas as preás que pode encontrar. Èsù acabou com elas. No dia seguinte, a cena se reproduziu com Èsù pedindo e devorando todos os peixes frescos, defumados, secos etc., que existiam na cidade. No terceiro dia, Èsù quis comer aves. Gritou e comeu até acabar com todas as espécies de aves. E sua mãe cantava todos os dias os versos acima e ainda acrescentava: *Mo r’omo ná. Aji logba asò. Omo maa – “Visto que consegui ter um filho, o que acorda e usa duzentas vestimentas diferentes. Filho, continue a comer”*. No quarto dia, Èsù disse que queria comer carne. Sua mãe cantou como de hábito, e Orunmilà trouxe-lhe todos os animais quadrúpedes que pôde achar: cachorros, porcos, cabras, ovelhas, touros, cavalos etc., até que não ficou um só quadrúpede, Èsù não parou de chorar. No quinto dia, Èsù disse: mãe, Iyá! Iyá! Njo o jé ô! - *“Mãe! Mãe! Eu quero comê-la”*. A mãe repetiu sua canção: *Filho come, come, filho come, come* e foi assim que Èsù engoliu sua própria mãe. Orunmila, alarmado, correu a consultar os Bábálawo, que lhe recomendaram fazer a oferenda de uma espada, de um bode e de quatorze mil cauris (búzios).

¹⁴⁹ *Ògbé Hunle* é um dos epítetos do Odu *Ògbé Òwónrin*

¹⁵⁰ Termo para iniciado(a) no Ifá, quer dizer “Senhor de Ifá”, ou “Dono do Ifá”, alguém que carrega Ifá. O termo para o sexo feminino é Iya Onifá/ Iyanifá.

Orunmila fez a oferenda. No sexto dia depois de seu nascimento, Èṣù disse: Bàbá! Bàbá! Njo o jé ô! – “Pai! Pai! Eu quero comê-lo!” Orunmila cantou a canção da mãe de Èṣù e, quando este se aproximou, Orunmila lançou-se em sua perseguição com a espada e Èṣù fugiu. Quando Orunmila o resgatou, começou a cortar pedaços de seu corpo, a espalhá-los, e cada pedaço transformou-se em um Yangi (pedra laterita). Orunmila cortou e espalhou duzentos pedaços e eles se transformaram em duzentos Yangi. Quando Orunmila se deteve, o que restou de Èṣù ergueu-se e continuou fugindo, Orunmila só pôde resgatá-lo no segundo Orun e lá Èṣù estava inteiro de novo. Orunmilà voltou a cortar duzentos pedaços que se transformaram em duzentos Yangi. Isto repetiu-se nos nove Orun que ficaram assim povoados de Yangi. No último Orun, depois de ter sido retalhado, Èṣù decidiu pactuar com Orunmilà: este não devia mais persegui-lo; todos os Yangi seriam seus representantes e Orunmila poderia consultá-los cada vez que fosse necessário, enviá-los a executar os trabalhos que ele lhes ordenasse fazer, como se fossem seus verdadeiros filhos. Èṣù assegurou-lhe que seria ele mesmo quem responderia por meio dos Yangi (pedaços de laterita) cada vez que o chamasse. Orunmila perguntou-lhe sobre sua mãe que havia sido devorada. Èṣù devolveu sua mãe a Orunmila e acrescentou:

Orunmilá ki o maa kesi oun
bi ó bá fée gba gbogbo àwon nkan
bi eran ati eye
bi òun je ti àiyé
pé òun á máà rán án lówó
áti gbà padà fún láti owo àwon omo aràiyé.

Tradução:

Orunmila deveria chamá-lo
Se ele queria recuperar a todos e
cada um dos animais e das aves
que ele tinha comido sobre a terra;
ele (Èṣú) os assistiria para
reavê-los das mãos da humanidade.

Orunmila e Yébiirú reinstalaram-se na cidade de Iworo, e a partir desse momento ela começou a dar à luz muitos filhos de ambos os sexos. A história continua com o traslado para Kétu, a invocação de Èṣù para os proteger da guerra, a vinda de Èṣù do Orun para os defender, a volta a Iworo, ensinando Èṣù como preparar e sagrar seu “assento”, transferindo-lhe seu agbára que executaria todos os “trabalhos” que lhe fossem solicitados e acabaria com uma saudação, um oriki alusivo a suas características:

Èṣù jòkó jélédè
Bara nyan gbégi gbégi gbégi
Ogun gbogbo nlo
Kóró, Kóró-Kóró.

Tradução:

Èṣù come cachorros, come porcos
Bara anda senhorilmente
Balançando-se para a direita e para a esquerda.
Todos os atacantes se afastam
Quando ele vem chegando senhorilmente e sutilmente (Santos, 1986: 135-138).

Orunmila é a divindade que consulta o oráculo de Ifá, apesar dos conflitos que se estabelecem em relação a isso, causando uma série de confusões de narrativas que ganham, muitas vezes, relevância na vida prática. É importante ressaltar que Orunmila é a divindade que incorporou Ifá e o trouxe ao mundo. Como já dissemos, foi Orunmila que estabeleceu as tecnologias dos oráculos para proceder a consulta com Ifá, ou para possibilitar que Ifá se comunique com as pessoas. Ifá e Orunmila não são sinônimos. Idowu (1962) encarregou-se de resolver os pormenores em torno

disso¹⁵¹. Queremos ressaltar aqui que, embora Ifá e Orunmila não sejam a mesma pessoa, Orunmila encarnou Ifá no mundo. Ifá precisou do Òrìsà Orunmila para chegar ao Aiyé (Terra/ mundo). Por isso podemos seguir dizendo que Orunmila é o porta-voz de Ifá, que é o mensageiro de Olódúmáre. Orunmila assume como um profeta o mandato celestial de Olódúmáre, para anunciar Ifá a todas as pessoas. Logo, para nós, Orunmila é Ifá, e Ifá é Orunmila nesse aspecto que os conecta, possibilitando nosso entendimento sobre a ordem das coisas no Universo criado por Olódúmáre. Eles fundiram-se um no outro, a divindade e o sistema oracular. Ifá é, além disso, ele mesmo uma divindade, um sistema que extrapola a divindade Òrìsà Orunmila. Salami (1999: 78)), referindo-se aos nomes de Orunmila, diz que “o nome Orunmila refere-se exclusivamente à divindade, enquanto Ifá refere-se simultaneamente à divindade e a seu sistema divinatório”. Para Adewuyi (2018: 8-9, tradução livre):

Ifá é um sistema ordenado, ou um oráculo de investigação desenvolvido por Olódúmáre, através de uma de Suas numerosas divindades, para transmitir a tradição divina a todos os humanos, em toda a extensão do universo. A divindade usada foi Orunmila, a divindade da sabedoria, conhecimento, compreensão e a protetora da fortuna e doadora da verdadeira vida. [...] Olódúmáre apresenta Ifá a Orunmila por meio de uma energia maior, chamada Odu. [...] Enquanto Orunmila apresentava Ifá ao mundo dos homens e a outras entidades invisíveis, mais ainda, às feras da selva, aos pássaros no céu, aos peixes no oceano, aos ratos no mato, às cobras que rastejam e a outros animais domésticos e ferozes da selva¹⁵².

Oro é o termo iorubá para “palavra”, usada para manifestar Ifá através dos odu – signos ou padrões divinos. Orunmila utiliza-se de oro (palavra) e odu (padrão divino) para revelar Ifá às pessoas. Orunmila, através de Ifá, trouxe ao mundo conhecimentos tão complexos, que englobam várias naturezas e culturas. O sistema de conhecimento de Ifá reúne ciências diversas, que estão impregnadas de práticas e saberes ancestrais. Ifá é um estilo de vida, um modo de pensamento que Orunmila ensinou ao mundo. Os bàbálawos nos dias de hoje seguem fazendo o que Orunmila ensinou. O trabalho dos bàbálawos consiste em seguir o caminho de Orunmila e, assim como ele, manter Ifá vivo no mundo. O estilo de vida de Ifá é aquele no qual os praticantes procuram cultivar a sabedoria e a inteligência em sua vida: encontrar as melhores estratégias para solucionar um problema, através da consulta ao oráculo de Ifá.

¹⁵¹ Tem havido uma confusão geral entre Orunmila e Ifá; vem sendo pensado ou dito que os dois nomes são sinônimos. Na verdade, não são. Orunmila é o nome da divindade do oráculo, enquanto tecnicamente Ifá é o sistema geomântico, ou ciência, ou meteorologia, por meio da qual o Odu relevante é obtido através da inspiração de Orunmila. [...] A confusão de Orunmila com Ifá parece ter vindo para ficar. Ao declarar um oráculo [uma predição], o bàbálawo invariavelmente começa com ‘Assim diz Ifá’, ou ‘Este é o odu manifestado por Ifá’, ou ‘Este é o veredicto de Ifá’ (Idowu, 1962: 101/ tradução livre).

¹⁵² “Ifá is an ordered system, or oracle of investigation, developed by Olódúmáre, through one of His numerous deities, to transmit the divine tradition to all men throughout the entire universe. The deity used was Orunmila, the deity of wisdom, knowledge, understanding and the protector of fortune and the giver of true life. [...] Olódúmáre introduces Ifá to Orunmila through a greater energy called Odu. [...] While Orunmila presented Ifá to the world of men and to other invisible entities, even more, to the wild beasts of the jungle, the birds in the sky, the fish in the ocean, the mice in the bush, the snakes that slither and other domestic animals and wild beasts of the jungle”.

Capítulo 2: Arte da Divinação

*Ibá irúnmáḽe ojúkótún
Ibá igbámáḽe ojúkòsí
Ibá ọ́tálenirún Irúnmáḽe
Ti o já atári ọ́na ọ́run gbángbá*

*Louvor às 401 divindades da mão direita (as “benevolentes”)
Louvor às 400 divindades da mão esquerda (as “malévolas”)*

*Louvor às 460 divindades
Quem alinha a própria estrada do Céu*

No continente africano antes da colonização, civilizações diversas viviam em contato profundo com a natureza¹⁵³. Em África, sociedades organizadas com relações complexas desenvolviam a agricultura e a criação de animais, elaborando formas de interação diversas com o planeta. Antes da dominação colonial, as sociedades africanas não viviam separadas da natureza. A divisão natureza e cultura, sujeito e objeto não existiam, os humanos e a natureza eram um só, e não poderiam se separar. Não havia computadores modernos, religiões como as conhecemos, nem tampouco carros ou máquinas digitais que operam as coisas de forma rápida e otimizada. Havia outras tecnologias que não essas nossas, mas que certamente ocupavam a vida das pessoas e possibilitavam que elas vivessem de alguma maneira. A África até o século XVI vivia à sua maneira, como havia vivido por quase vinte séculos. A noção de uma África isolada, como tão bem apontou Costa e Silva (2022), é profundamente equivocada. Antes da chegada dos europeus à África, diversas civilizações de habitantes do continente mantinham conexão com outros povos. Através do litoral índico, várias civilizações africanas tinham profundo diálogo com a Ásia (China, Índia) e Oceania. Ou seja, as civilizações do continente africano não viviam isoladas do resto do mundo, como uma certa narrativa europeia fez parecer, até os nossos dias. Em África, havia grupos étnicos com tecnologias complexas, com sistemas de governo, crenças, filosofias, medicinas, astrologias, engenharias etc., altamente elaboradas e sofisticadas.

Através das colônias persas e árabes, enquistadas nos litorais africanos do Índico, chegaram os limões, a berinjela e talvez a manga — a menos que esta só tenha vindo bem mais tarde, pelas mãos portuguesas. Através do Índico ou do norte da África, os árabes trouxeram a cana-de-açúcar e a cebola (Costa e Silva, 2021: 34).

¹⁵³ Para Mendonça (2005: 50), “durante a chamada Pré-História, a experiência de inúmeros povos foi de harmonia, de equilíbrio, de respeito, de parceria. Há poucas evidências disso – mas as que existem são bastante convincentes –, pois esses povos, que não viviam sob a lógica da dominação não erigiam grandes monumentos, nem castelos, nem desejaram deixar marcas de sua grandiosidade”.

No grande complexo da vida, a África e suas civilizações tinham modos de vida diversos e relações com outros grupos étnicos e civilizações de outros continentes. O mar era rota para trocas das mais variadas. Não só de especiarias, manufaturas e sabedorias, conhecimentos diversos. As trocas possibilitaram que povos diversos, por milhares de anos, elaborassem conhecimentos que compareceram de forma diferente, em vários lugares. Na China, surgia a acupuntura, mas no Egito e em outras partes da África, práticas de medicina com agulhas de pedra e/ ou de bambu também foram utilizadas. Da mesma forma, terapias corporais com calor, como a moxabustão chinesa, também existiam em alguns lugares na África. A prática da fitoterapia, o cultivo de ervas medicinais e alimentares e sua ciência são, até hoje, práticas nativas ancestrais de muitos grupos étnicos da África. Não há dúvida, com bem situou Costa e Silva (2022), de que civilizações africanas se comunicavam e trocavam informações, práticas e saberes entre si e com civilizações oriundas de vários lugares.

Quando o branco europeu, a priori, os portugueses, chega ao litoral do continente africano no final do século XV e no começo do século XVI, traz em suas naus sua noção violenta e dominadora de mundo. Noventa e seis anos antes do nascimento de René Descartes (1596 - 1650), o fundador da filosofia moderna e do racionalismo, a Europa já tinha iniciado uma série de transformações, que marcam o século XVI como um todo. O Feudalismo, sistema que durou do século V ao XV, já havia chegado ao ápice da sua derrocada. Se o século XV significou o fim do Feudalismo, o século XVI abriu o mundo europeu para descobertas diversas. No campo das navegações, pela primeira vez um navegador traçou um mapa marítimo da rota às Índias Orientais. Portugal possuía a maior escola de navegação dos séculos XV e XVI, a Escola de Sagres, de onde surgiram os navegadores que levaram as suas naus a mundos desconhecidos. Com a queda do Feudalismo, surge um novo sistema, o Capitalismo, que já vinha sendo revigorado desde o século XIV (Burbank; Cooper, 2019).

O Capitalismo enquanto sistema econômico coincidiu com o Renascimento, um movimento cultural surgido no século XIV, mas que teve seu ápice no século XVI. O Renascimento inventou uma Antiguidade Clássica, gerando mudanças políticas e econômicas. Iniciado na Itália, estendeu-se por boa parte da Europa. Essa Antiguidade Clássica foi criada pelo Renascimento como uma maneira de fazer sucumbir qualquer outro pensamento e/ ou contribuição. Os portugueses navegadores que chegaram à costa africana possuíam essa mentalidade de um Novo Mundo, uma nova forma de pensar a vida que ganhava intenso vigor na Europa. A mentalidade europeia do século XVI implementou uma série de reformas, seja na Igreja, seja na vida social, política, econômica e cultural. Nesse contexto, surge o Estado Moderno, com o desenvolvimento do Capitalismo mercantil. Nas naus dos navegadores, estavam padres e missionários católicos incumbidos de evangelizar qualquer grupo étnico diferente deles, ou seja, que não conhecesse o evangelho de Jesus. O sistema de evangelização tinha como objetivo converter almas, instaurar o catolicismo romano e fazer do território dominado uma pátria cristã (Burbank; Cooper, 2019).

A mentalidade dos europeus era contrária à mentalidade dos povos que viviam na costa do antigo Golfo do Guiné e em outras partes da África. No século XVI, quando os portugueses chegaram ao litoral da costa africana, muitos povos da África Subsaariana já conviviam com as tradições muçulmanas oriundas do mundo árabe e mantinham vínculos com esses povos. No entanto, a convivência das populações que habitavam a zona abaixo do Saara com essas outras tradições era animada por costumes e formas de pensamento diferentes daqueles que vieram com os europeus (Costa e Silva, 2021). Na região que ficou conhecida como Iorubalândia, que ia da atual Nigéria a Gana, passando por boa parte do Benin e do Togo, um complexo sistema de pensamento chamado Ifá já estava profundamente presente na vida das pessoas. O Sistema de Ifá, baseado no oráculo do erindilogun (búzios), do opele e do ikin era a forma com que as pessoas decidiam as questões fundamentais das suas vidas, que iam das vendas e dos negócios ao nascimento e à morte, ao casamento e à coroação de reis etc. Ifá estava presente na vida das pessoas, alinhando o cotidiano.

O capítulo 3 da presente tese, denominado *Àfósé (Arte da Divinação)* abordará as questões relacionadas às tecnologias oraculares antigas do povo Iorubá, que funcionavam e funcionam até os nossos dias como uma forma de manter a memória dos antepassados. Através do oráculo de Ifá, os Iorubá mantêm costumes e a tradição oral antiga. O oráculo de Ifá não é somente um sistema divinatório, ele está relacionado a uma práxis que agrega filosofia, literatura, medicina, botânica e culinária, entre outras coisas. O Bábálawo e a Iyáláwo, detentores do oráculo de Ifá na sociedade iorubá antiga, mantinham vivas as narrativas ancestrais através da oralidade, transmitiam à comunidade os costumes herdados dos antepassados. Os costumes iorubá agregam toda a herança deixada pelos antigos. Neste capítulo 2, por sua vez, abordaremos o funcionamento do oráculo de Ifá como uma arte divinatória. Nossa intenção é demonstrar que o oráculo de Ifá, enquanto tecnologia ancestral, organiza-se como uma ciência ancestral diferente da ciência até então elaborada no Ocidente. É importante ressaltar que as tecnologias do Ifá, em nossos dias, relegadas como práticas oraculares de adivinhação, eram na verdade um sistema de conhecimento de produção da vida.

O capítulo reúne quatro temáticas: a primeira, *A arte divinatória do Ifá*, procura localizar a herança artística do Ifá e seu potencial na sociedade iorubana. Também irei traçar um estado da arte do que tem sido dito sobre o oráculo e a divinação com oráculo. Estabeleço a diferença entre divinação e adivinhação, devolvendo ao Ifá sua primazia como um oráculo vivo e profundamente atual. Depois, busco desenvolver um tema que intitulei *O estado lai-lai: memória e mundus imaginalis na divinação com Ifá*, para abordar a questão do transe do Bábálawo/ Iyáláwo no Ifá, denominado *estado lai-lai*. O *estado lai-lai* é a condição para o Bábálawo e a Iyáláwo trabalharem com Ifá. Trata-se de um estado de presença no Ifá. Partindo desse estado de presença no Ifá, abordo a questão da memória como aquilo que é detido na mente. Tomo emprestado o conceito de *mundus imaginalis*, do filósofo francês Henry Corbin, para explicar o que opera, o que organiza e o que acontece no estado lai-lai.

Outro tema que abordarei diz respeito às *Estórias de divinação: nossos pais e mães nos contaram*. Para isso, resgato a arte de contar estórias e os *bàbálawos* e as *iyáláwos* de Ifá como contadores de estórias. Itan é estória contada por aquele que detém, em nome da Tradição, o papel de manter as narrativas ancestrais sempre atualizadas. Por mais que a estória seja atemporal, ela é atualizada na boca dos *bàbálawos* e das *iyáláwos*. Estórias que curam vêm sendo contadas pelos nossos pais e mães. Pais e mães referem-se aos nossos antigos, aos *bàbálawos* (pais do segredo) e às *iyáláwos* (mães do segredo), que têm mantido a tradição de contar estórias de Ifá para as pessoas através do oráculo do *erindilogun* (búzios), do *opele* e do *ikin*. Por fim, abordo neste capítulo um relato de experiência de uma consulta oracular. Com o tema *Etnografia da divinação: relato de experiência de uma consulta oracular*, pretendo apresentar as questões peculiares da consulta com Ifá. O estudo de caso apresentado envolve minha própria experiência com a prática cotidiana no uso e manejo do oráculo de Ifá.

Tomar o oráculo de Ifá como uma prática artística possibilita compreendê-lo a partir da sua invenção. Tudo nos mundos de Olódúmáre é arte sendo produzida. O próprio Olódúmáre, como o demiurgo do cosmo *iorubá*, está o tempo todo fazendo arte, produzindo arte, confeccionando as coisas como um artesão. O oráculo de Ifá, que é arte, literatura, poesia, música etc., compõe-se de elementos diversos que definem o próprio *Bàbálawo* e a *Iyáláwo* como os artistas de Ifá, os fazedores do Ifá no mundo. Sem o *Bàbálawo* e a *Iyáláwo* como os artistas e fazedores do Ifá no mundo, não pode haver Ifá. Ifá existe porque os *bàbálawos* e as *iyáláwos* seguem perpetuando sua vida no mundo. O Ifá é uma obra de arte viva, para manusear e manter essa vitalidade, é preciso um artista que, como um pintor, retoque a obra, faça outras obras e as mantenha no mundo. Entre o Ifá, estão o *Bàbálawo*, a *Iyáláwo* e as pessoas (consulentes). Essa tríade segue fazendo o Ifá no mundo. A narrativa (*itan*) ganha vida e vitalidade na boca de quem a produz, o *Bàbálawo* e a *Iyáláwo*. O *Bàbálawo* e a *Iyáláwo* são parte fundamental da existência do Ifá no mundo (*Aiye*).

2.1 - A arte divinatória do Ifá

A magia é a “irmã bastarda” da Ciência, ou a irmã abandonada, a mais velha, que perdeu sua reputação. Ficou rechaçada, em segundo plano, escondida em uma casa velha no meio da floresta. O filósofo e etnólogo francês Lévy-Bruhl, na obra *How natives think*¹⁵⁴, reagiu às comparações entre magia primitiva e ciência moderna feitas pela antropologia do século XIX. Lévy Bruhl (2021)

¹⁵⁴ No Brasil, a obra foi traduzida como *A mentalidade primitiva*. a versão utilizada aqui foi publicada pela Paulus Editora em 2021. No original Lévy-Bruhl deu o título *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, no entanto, no prefácio à edição de 1921, o autor afirmou: “Quando *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* apareceu, há doze anos, esse livro já deveria se chamar *A mentalidade primitiva*. Contudo, como as expressões ‘mentalidade’ e até ‘primitiva’ ainda não haviam entrado, como hoje, na linguagem corrente, renunciei então a esse título. Eu o retomo para a presente obra” (Lévy-Bruhl, 2021: 6).

evidenciou que em vez de ver a magia como um conjunto de suposições errôneas acerca do funcionamento da natureza, era necessário compreender que os “primitivos” representam o mundo de uma forma distinta da nossa. Os princípios que norteiam a vida dos “primitivos” são diferentes dos nossos. No cerne disso, estaria a racionalidade “civilizada”, devotada às conexões casuais, diferentemente da racionalidade “primitiva”, fundamentada em uma “mentalidade mística” que aborda a natureza a partir de uma unidade abrangente embasada em uma lógica de “participação” (Holbraad, 2012).

O uso de sistemas oraculares em sociedades antigas é muito comum. Na Europa medieval, o oráculo do Tarot (Tarô), ressurgido dos recônditos de sua herança sino-árabe-persa-egípcia¹⁵⁵, ganhou relevância entre os nobres como prática divinatória/ adivinatória (Wen, 2015). O Ifá, um sistema divinatório antigo da tradição iorubá, tem fortes relações com as crenças egípcias, sobretudo do antigo Kemet. Qual veio primeiro, não se sabe ao certo, porém, as culturas e as tradições de África possuem fortes relações umas com as outras. Lévy-Bruhl (2021), ao se deparar com as questões relacionadas à adivinhação entre os “primitivos”, diz que ela envolve um conjunto de métodos. Em nosso trabalho, insistimos em chamar o Ifá de tecnologia e, nesse sentido, também um método, um caminho. Para o etnólogo, a forma de adivinhação que ele estudou “consiste em perguntas, em questões diretamente colocadas às potências do mundo invisível” (Lévy-Bruhl, 2021: 185).

Lévy-Bruhl tornou possível de alguma forma pensar que as crenças mágicas fazem sentido. Embora isso possa soar estranho para os modernos, já que as leis das contradições governam nossa lógica, a mentalidade primitiva é “indiferente” a essas restrições (Lévy-Bruhl, 2021). Evans-Pritchard retomará Lévy-Bruhl para criticá-lo, exatamente porque o segundo aproxima o pensamento “místico”

¹⁵⁵ “Diz-se que a forma mais antiga de jogar cartas se originou na China. Os registros de cartas de jogar datam da Dinastia Tang, de 618 d. C a 907 d. C. Essas primeiras versões eram ricas em referências culturais e míticas relevantes para seu tempo e lugar, embora fossem destinadas a jogos, não a adivinhações. Além disso, as primeiras versões da China eram mais semelhantes aos dominós ou ao mahjong modernos, do que às cartas de baralho. No entanto, muitos acreditam que esses foram os predecessores do tarô. As lendas dizem que as concubinas do imperador se divertiam adivinhando a sorte por meio dessas cartas de baralho. Na mesma época, na península coreana, sob o reino de Silla, os xamãs coreanos disparavam flechas divinatórias feitas com bambu e penas de galo. Acreditava-se que essas flechas revelavam o futuro e outros conhecimentos ocultos que os xamãs podiam interpretar para soldados e senhores da guerra. No século VI, essas flechas divinatórias foram reinterpretadas em tiras de cartão de seda gravadas com insígnias. As peças de seda foram organizadas em oito naipes: homens, peixes, corvos, faisões, antílopes, estrelas, coelhos e cavalos, e numeradas de um a nove. Estudiosos reconhecem que elas vieram do Oriente. O comércio acabou trazendo as cartas de baralho para as sociedades islâmicas. Muitos historiadores defendem que um jogo de cartas criado no Egito durante o império Mamlûk (mameluco), consistindo de quatro naipes – Paus, Copas, Espadas e Ouro, representando os interesses e passatempos da aristocracia Mamlûk – foi concebido pelo Sultanato Mamlûk no que hoje é o Cairo. Na década de 1370, mercadores da Ásia Central trouxeram essas cartas mamelucas para a Europa. Os europeus modificaram as referências culturais e míticas nas cartas asiáticas para refletir sua própria época e lugar. Naquela época, o tarô ainda não havia sido criado, mas cartas de baralho com ilustrações detalhadas eram comuns. Os jogos de cartas devem ter sido bastante populares na Itália e na Espanha na época, pois havia inúmeras leis escritas para proibir o uso de cartas de baralho” (Wen, 2015: 8, tradução livre).

de um pensamento causal de “senso comum”¹⁵⁶. Evans-Pritchard reprovava, em Lévy-Bruhl¹⁵⁷, “a determinância das noções místicas, o que explicaria a distância do pensamento primitivo em relação ao civilizado” (Giumbelli, 2006: 268). Ao se debruçar sobre os primitivos, Lévy-Bruhl concede à antropologia contribuições ainda consideráveis, sobretudo com relação ao divisor entre natureza e cultura, sujeito e objeto, seres e coisas etc. Para Lévy-Bruhl, tanto seres quanto objetos seguem os mesmos “modelos”, as mesmas “representações” e as mesmas “prefigurações”. Ou seja: “os tubérculos imitariam a pedra, a chuva imitaria a dança que homens fazem dela, os homens imitariam os mitos” (Hirano; Lotierzo, 2010: 6).

Para Evans-Pritchard (2005), os oráculos são amplamente difundidos na vida cotidiana dos Azande. Os Azande não fazem nada de relevância social e/ ou significativa sem consultar o oráculo. Não explicam seus infortúnios, a não ser pela causalidade mística: os azares possuem fortes relações com a realidade¹⁵⁸. Porém, não se deve pensar que eles não consideravam as relações causais naturais. Como bem informou Evans-Pritchard (2005: 55), “a crença Azande na bruxaria não contradiz absolutamente o conhecimento empírico de causa e efeito. O mundo dos sentidos é tão real para eles como para nós”.

A etnografia de Evans-Pritchard, publicada como *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, fez o etnólogo pensar para além de suas “crenças religiosas irracionais”. Ele avança, nesse sentido, para além do que haviam considerado anteriormente Marx, Durkheim e Lévy-Bruhl. Sua grande questão é entender “por que os homens em geral deveriam apoiar-se em suposições metafísicas” (Evans-Pritchard, 2005: 22). Ao pensar, nesta tese, o tema da divinação e medicina no Ifá, interessa-me saber de que forma tais práticas, que seguem sendo produzidas na terra iorubá e nas diásporas, contribuem de alguma forma para a vida dos humanos na sociedade moderna. Essa articulação *natureza/cultura* a partir do Ifá parece solucionar antecipadamente os dilemas da relação entre sujeito e objeto, humanos e não-humanos e as próprias questões entre Magia e Ciência Moderna. Como bem apontou Boyer (2018), insistir na separação entre natureza e cultura é de uma perda de tempo, já que tais conceitos não correspondem a nada no mundo.

¹⁵⁶ Na introdução do seu livro, Evans-Pritchard deixa claro seu objetivo: “meu objetivo [...] não é descrever exaustivamente todas as situações sociais nas quais a magia, os oráculos e bruxaria se apresentam, mas estudar as relações entre essas práticas e crenças entre si, mostrar como formam um sistema racional e investigar como este sistema racional se manifesta no comportamento social” (Evans-Pritchard, 2005: 26).

¹⁵⁷ “Fazemos todo esforço possível para nos livrarmos ou escapar do infortúnio por meio de nosso conhecimento das condições objetivas que o causam. O Azande age de maneira semelhante, mas, como em seu modo de ver a causa principal de todo infortúnio é a bruxaria, ele concentra sua atenção nesse fator de suprema importância” (Evans-Pritchard, 2005: 90). Giumbelli (2006) observa nesse trecho a oposição “nós”/ “eles” – uma diferença que se assenta na relação com a natureza através do misticismo socialmente compartilhado da bruxaria. Evans-Pritchard reconhece que a bruxaria possui uma filosofia natural, porém, trata-se de uma filosofia que gira sobre algo que não existe (Giumbelli, 2006). Para o Evans-Pritchard, os Azande seriam “razoáveis, mesmo equivocados” (Evans-Pritchard, 2005: 294).

¹⁵⁸ “A bruxaria é uma noção tão estranha para nós que se torna muito difícil apreciarmos as convicções azande sobre sua realidade. Mas não podemos esquecer que tampouco é fácil para os Azande entenderem nossa ignorância e nossa descrença sobre o assunto. Certa vez, ouvi um deles dizer de nós: ‘Talvez lá na terra deles as pessoas não sejam assassinadas por bruxos, mas aqui elas são’” (Evans-Pritchard, 2005: 492).

Stengers (2022: 23) convoca-nos a dar atenção à “durabilidade da nossa vocação cósmica” como alternativa para salvar o universo diante do que parece ser uma calamidade. A filósofa está se referindo à escassez da vida, ao esgotamento dos recursos do Sol e à diminuição do Universo. A perspectiva de mundo do Ifá é baseada na ideia de que a Terra (Aiye), o mundo visível criado por Olódúmáre é lugar de desfrute para todos os seres. O itan Ifá, tal como o mito, existe para recordar nosso compromisso com a Terra, com o Universo. A consulta oracular denominada Dafá é onde a expressão da força da nossa vida cósmica se revela. Consultar o oráculo de Ifá é passar pela experiência de receber uma divinação que nos recorda nossa natureza cósmica. Orun (Céu, mundo invisível, atmosfera) e Aiye (Terra, mundo visível, atmosfera), os dois juntos são a parte inteira da cabaça que representa o Universo. A cabaça é a metáfora do útero, da fonte, de onde as coisas se produzem e reproduzem. A cabaça é local de fertilidade e de produção. Na Tradição Iorubá, ela presentifica a noção de mundo visível e invisível. O que está em cima, está embaixo, Orun e Aiye, Céu e Terra, Mundo Invisível e Mundo Visível, estão profundamente conectados.

“Ifá é uma arte”, disse-me um Bábáláwó ancião em Ibadan/ Nigéria, em 2017. Quando o Bábáláwó me fez tal afirmação, deixou-me o dia todo pensativo acerca da arte que era o Ifá. Ele estava fazendo referência especialmente aos oráculos de Opele e Ikin. O africano iorubá costuma fazer certas afirmações acerca da sua cultura e/ ou tradição sem ter que explicar muito. Por exemplo, ao me dizer em iorubá *Ifá ni aworan* (*Ifá é uma arte*), o Bábáláwó estava me dizendo que para além de um pressuposto estético, de beleza ou de um objeto artístico criado para representar um momento histórico etc., essa arte tem a ver com a vida como um todo, ou como fazer da vida uma maneira de se conectar com os ancestrais, com o Orun (Céu) e com a vontade dos Òrìsàs. Sua afirmação tinha a ver com a atividade humana que envolve o Bábáláwó e as pessoas que buscam escutar e compreender a vontade dos antepassados e Òrìsàs.

Para Turner (2005), a prática divinatória é uma forma de “arte retórica”. O antropólogo também chama a atenção, a partir da sua experiência com os Ndembu, para uma função “cibernética” na adivinhação, uma forma de análise social. Ou seja, a consulta oracular em sociedades diversas acaba servindo para apaziguar e/ ou solucionar conflitos internos com seres visíveis ou invisíveis – conflitos entre grupos distintos. Pode-se dizer que, diferentemente, na sociedade “moderna”, os humanos tratam de igual maneira dos seus conflitos amorosos, trabalhistas, familiares etc. Embora Turner (2005) prefira chamar as práticas oraculares dos Ndembu de “adivinhação”, seus argumentos contribuem para nosso pensamento. Como bem afirmou o antropólogo, a adivinhação oracular entre os Ndembu acaba assumindo o papel de uma espécie de “mecanismo de reparação social”.

A adivinhação torna-se, portanto, uma forma de análise social, no decorrer da qual lutas ocultas entre indivíduos e facções são trazidas à luz, para que possam ser tratadas por procedimentos rituais tradicionais. É à luz dessa função “cibernética” da adivinhação como mecanismo de reparação social

que devemos considerar seu simbolismo, a composição social de suas sessões consultivas e seus procedimentos de interrogatório (Turner, 2005: 361).

Evans-Pritchard (2005) também chama a adivinhação através do oráculo de arte. No capítulo VI de *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, intitulado “O treinamento do noviço na arte da adivinhação”, diz o antropólogo (Evans-Pritchard, 2005: 111): “se o rapaz insiste em seu desejo de tornar-se um profissional, o homem mais velho consente em lhe ensinar a arte”. Aprender uma arte tem relação com aprender um ofício, ou seja, trata-se de aprender a arte de um ofício. Na tradição de Ifá, um aprendiz também precisa solicitar de um Bábálawo tal aprendizado. O aprendizado se dá pela relação com o Bábálawo, com a observação das suas práticas, mas sobretudo através da transmissão do conhecimento acerca do oráculo.

Através do oráculo de Ifá, o opele e o ikin, a vontade dos humanos se conecta com a vontade do Orun (Céu) e conseqüentemente, com a vontade dos Òrìsàs e dos antepassados. O oráculo em si traz a soluções para os conflitos que tomam a vida dos seres humanos, devolvendo um equilíbrio perdido. O oráculo de Ifá é tratado, assim, como um “sistema em equilíbrio”, que propicia um todo coerente. No entanto, isso não quer dizer que a realidade social forma um todo coerente, como bem situou o antropólogo Edmund Leach¹⁵⁹. Para Leach (1996), desequilíbrio e instabilidade são as duas palavras que melhor expressam a realidade social como um todo. No Ifá, os humanos estão em contante desequilíbrio e instabilidade, o que os leva ao uso frequente do oráculo através do Bábálawo. A divinação (*divination*) com Ifá tem efeitos sociais e simbólicos, porém, os consulentes não estão atrás de tais efeitos. Para Holbraad (2012), as pessoas estão em busca da verdade que o oráculo oferece. Em nossa prática com Ifá, reconhecemos as duas coisas: os efeitos sociais e simbólicos e a verdade como possibilidade de clarear dúvidas acerca da vida. Tomar Ifá como verdade está na constituição da sua existência, salienta Holbraad (2012: 57, tradução livre).

Embora a divinação [*divination*] possa muito bem ter efeitos sociais e simbólicos, é óbvio que as pessoas que se envolvem nessas práticas não o fazem pelo desejo de produzir tais efeitos. Para transmitir o ponto de maneira muito crua, talvez eles não se vejam como engenheiros sociais ou retóricos – ou, se o fazem, o fazem apenas em virtude de sua capacidade de dizer a verdade¹⁶⁰.

O Odu *Osa Alawo (Osa Otura)* diz que Ifá é a verdade:

¹⁵⁹ Segundo Leach, “quando um antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. Esse modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo sobre “o modo como o sistema social opera”. As diferentes partes do sistema de modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente – é um sistema em equilíbrio. Isso, porém, não implica que a realidade social forme um todo coerente; ao contrário, a situação real é, na maioria dos casos, cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social” (Leach, 1996: 71).

¹⁶⁰ “While divination may very well have both social and symbolic effects, it is obvious that people who engage in these practices do not do so out of a desire to produce such effects. To convey the point too crudely perhaps, they do not see themselves as social engineers or as rhetoricians—or, if they do, they do so only by virtue of their truthtelling capacities”.

Osá Aláwo ní kinní nǵé Òtító?
Mo ní kinní nje Òtító?
Òtító ni Oluwo Orun tí dǎ̀bo ilé ayé
Oun ní oǵbón ti Olódùmarè ñlo
Osá Aláwo ní kinní nje Òtító?
Mo ní kinní nje Òtító?
Orunmilà ní Òtító ni ìwà Olódùmarè
Òtító ni oro ti kǐi ye Ifá ni Òtító
Òtító ni oro ti kǐi bàje
Òtító ni agbára tó ju gbogbo agbára lo
Ire ayérayé Díá fún Ilé Ayé
Wón ní kǐ wón máa s'òtító Sòtító s'òdodo
Ení bá s'òtító ni molè gbe

Tradução:

Ọsa Otura diz: “O que é a Verdade?”
Eu digo “O que é a Verdade?”
Ọrunmila diz: “A verdade é o Senhor do Céu guiando a Terra”.
Ọrunmila diz: “A verdade é o Invisível guiando a Terra. A sabedoria de Olódúmáre, ele está usando.
Ọsa Otura diz: “O que é a Verdade?”
Eu digo: “O que é a Verdade?”
Ọrunmila diz: “A verdade é o caráter [iwa] de Olódúmáre.
A verdade é a palavra que não pode cair.
Ifá é a Verdade”.
A verdade é a palavra que não pode estragar.
Poder superando tudo.
Bênção eterna foi quem lançou Ifá para a Terra.
Eles disseram que deveriam vir e falar a verdade.
“Fale a verdade, conte os fatos;
Fale a verdade, conte os fatos;
Aqueles que falam a verdade são aqueles a quem os òrìsàs ajudarão” (Poopola, 2010: 72).

O indivíduo que se dirige a um Bábálawo vai em busca de uma verdade sobre si e/ ou sobre o que está vivendo. O consulente tem em mente que a palavra do oráculo é a palavra de Ifá, logo é a palavra dos òrìsàs e dos antepassados. Ele levará a sério a força da palavra de Ifá para a vida dele, como possibilidade de organizar essa vida. Para Holbraad (2012), existe uma verdade vulnerável em torno das considerações antropológicas acerca da divinação no Ifá. Ele defende que a verdade antropológica deve ser tornada vulnerável pelo antropólogo, o que possibilitaria lidar de uma outra maneira com ela. Assim, o antropólogo (Holbraad, 2012: 2, tradução livre) convoca à produção de uma “etnografia da adivinhação”.

Ao contrário da política, do amor ou do que quer que seja, as práticas divinatórias fornecem uma abordagem etnográfica firme sobre a verdade, uma vez que nelas, a verdade e a preocupação das pessoas por ela aparecem não como um corolário implícito, mas como um objetivo explícito e primordial. Como David Zeitlyn pontua, com base em seu estudo de longo prazo de várias formas de adivinhação em Camarões, “a adivinhação deve ser reconhecida como um meio de obter respostas verdadeiras. Só vale a pena realizá-la se ela for considerada um exercício de dizer a verdade” (1995: 189). Pode-se dizer, então, que a adivinhação fornece uma abertura para uma etnografia da verdade, porque nela, a verdade é reconhecida primeiro pelo adivinho e seus clientes, e somente depois, se for o caso, pelo antropólogo e seus leitores. Crucialmente, como acontece com presentes, feitiçaria e outros tópicos do cânone etnográfico, isso levanta a possibilidade de que o que os adivinhos

reconhecem como verdade pode ser muito diferente do que consideramos verdade quando pensamos antropológicamente¹⁶¹.

Holbraad (2003) afirma que os antropólogos não conseguiram ainda realizar uma análise satisfatória acerca da verdade dos oráculos. Quem procura o Oráculo de Ifá está em busca da verdade acerca da sua própria vida. O consulente é o primeiro a colocar veracidade no oráculo, quando o procura para sanar suas dúvidas. No Brasil, a prática do uso do Oráculo do Ifá é muito comum, assim como em muitos países da diáspora africana onde se praticam as tradições do povo Iorubá da Nigéria, do povo Fon do Benin e do povo Ewe do Togo e de Gana.

Para Maupoil (2017), Ifá exprime a ideia de frescor, no sentido mesmo da água fresca, da atmosfera. O autor também afirma que Ifá é de agradável doçura. Ifá é sobre refrescar o coração para encontrar paz e equilíbrio. Nos ritos de iniciação do Isefá, lembramos aos iniciados que Ifá é doce, que a vida é doce, no sentido de quão maravilhoso é ter Ifá, uma vez que ter Ifá é ter um encontro com a vida. Podemos dizer que ter Ifá é assumir as escolhas que fizemos. Ifá é da ordem do espiritual e do material, ele incide sobre as questões da nossa vida como um todo. Holbraad (2012) insiste em manter o conceito de *adivinhação*, quando traduz, na sua obra realizada a partir de estudos do Ifá em Cuba, adivinhação por *divination*. Para nós, o conceito que melhor traduz o que ocorre na consulta com o Ifá é *divinação*, mas com um outro sentido: embora o significante se pareça com a palavra *divination*, em inglês, Ifá não é adivinhado para as pessoas, acreditamos que ele é *divinado*. Entendemos que, através da consulta oracular com Ifá, na divinação também pode ocorrer adivinhação. Os bábálawos também já foram considerados videntes. Em outros cultos da terra iorubá, como o de *Iyami Osóróngá* e *Ègbé Orun*, o uso da vidência é bastante comum. Vamos conceder, neste capítulo, as razões por que para nós, traduzir o oráculo de Ifá como uma forma de divinação – e não adivinhação –, traduz o que de fato se passa em uma consulta oracular.

Na minha prática com adeptos praticantes, simpatizantes e curiosos do oráculo do Ifá, tenho insistido: Ifá não é uma adivinhação. Trata-se do ponto crucial do termo: uma *divinação*. Ifá não é sobre prever o futuro – não mesmo. Sabemos pela física quântica que o futuro não pode ser previsto (Capra, 1989: 136). Eu não posso afirmar que os antepassados iorubá já não soubessem disso. Eles não teriam criado uma tecnologia tão poderosa, se não fossem assertivos sobre esse ponto. O que Ifá bem faz é descrever a realidade, o mundo atual, ao mesmo tempo que propõe modificá-lo, valendo-se das forças da natureza. Ifá não prevê, ele descreve a realidade. Estou certo de que o mundo atual,

¹⁶¹ “Unlike politics, love, or whathaveyou, divinatory practices provide a firm ethnographic handle onto truth since in them truth, and people’s concern for it, features not as an implicit corollary but as an explicit and overriding objective. As David Zeitlyn puts it, based on his longterm study of varied forms of divination in Cameroon, “Divination must be recognised as being a means of obtaining true answers. Only if it is held to be a truthtelling exercise is it worth performing” (1995: 189). One might say, then, that divination provides an opening for an ethnography of truth because in it truth is recognized first by the diviner and his clients, and only afterwards, if at all, by the anthropologist and his or her readers. Crucially, as with gifts, witchcraft, and other topics of the ethnographic canon, this raises the possibility that what diviners recognize as truth might be very different from what we take truth to be when we think anthropologically”.

assim como o antigo, está cheio de profetas que fazem previsões inclusive de graça, e também está cheio de videntes e futurólogos.

Nada disso é o trabalho de um Bábáláwó. O trabalho do Bábáláwó é contar histórias, descrever a realidade e ser condutor, manejador, treinador de energia. Um dia desses, respondendo a uma indagação de um amigo astrólogo sobre a finalidade da astrologia, eu disse: ela insiste na futurologia, pelo menos a partir da sua abordagem no senso comum. A astrologia moderna é futurologista, mas nos tempos antigos foi uma ciência que ajudou determinadas culturas e povos a caminhar pelo mundo. Astrólogos sérios não preveem o futuro, mas sim, usam a astrologia com uma bússola. O Ifá é uma astrologia de certa forma, baseada em odu, os 256 princípios cósmicos da existência. Mas o Ifá não se baseia em futurologia. Nada que insiste na futurologia sobrevive, nem ficção-científica. A ficção-científica está sempre se reinventando, sempre fazendo aparecer coisas novas, é inesgotável porque é incerta, e o incerto convoca, o tempo todo, a invenção, a criação. Ifá não tem nada a ver com futurologia e/ ou previsão. Tudo que Ifá faz é dizer como as pessoas são, o que está acontecendo na vida delas, como elas estão nesse exato momento da vida. Ifá faz as pessoas ouvirem, verem verdades sobre elas mesmas e modificar seu comportamento, produzindo bem-estar na vida.

Ao me dedicar ao Ifá, escrever e ensinar, tenho procurado conceder acesso a um caminho possível ao público de hoje, não sábio, não poderoso, talvez não masculino, não esotérico, mas capaz de ouvir aquela voz que fala à alma (Ifá). Gostaria que esse público soubesse porque, por mais de 5 mil anos, inúmeras pessoas têm cultuado Ifá. Nossa sociedade problemática, desnorteada, em busca de uma direção, às vezes deposita uma confiança completamente equivocada nos bábáláwós e/ ou homens e mulheres despertados, usando-os como profetas, videntes e futurólogos. Os bábáláwos e as iyáláwos são homens e mulheres tomados pelo estado de alteração da consciência (*estado lai-lai* como dizemos no Ifá), que os possibilita enxergar a vida de outra maneira. Existem pessoas assim em diversas culturas e tradições espalhados mundo afora, que de uma forma ou de outra, são tomadas pela clarividência ou por talentos (dons) capazes de permitir que revelem questões acerca da vida das pessoas e/ ou as ajudem.

Não digo que os bábáláwós/ iyáláwós, pessoas despertadas pelo conhecimento de Ifá, não possam ser videntes, inspiradas. Que Ifá não possa inspirá-los de tal forma, que consiga falar por meio deles. Não seriam Aláwos¹⁶² se não acreditassem na possibilidade de atingir de tal maneira as pessoas com Ifá, de revelar a elas questões cruciais e ocultas de suas vidas. As palavras podem causar confusão, mas também pode liberar o indivíduo de muitos entraves. Para além dos signos que o mundo da linguagem insiste em impor, são os contadores de histórias nos recordam que uma frase e/ ou sentença tem valor apenas na medida em que carrega um sentido único. Os Aláwos falam de seres invisíveis,

¹⁶² Aláwo é um termo genérico, para se referir aos Bábáláwos e Iyáláwos, homens e mulheres praticantes do Oráculo de Ifá.

mas são pontuais em traduzir a realidade da vida. Eles são também artistas, no brilhante talento da contação de histórias (itan). Quem já teve a experiência de ouvir o itan de Ifá em uma consulta oracular sabe o quanto essas narrativas desmantelam nossas certezas, nossas verdades e convicções.

O Bábáláwó lida com o que não pode ser diretamente dito em palavras, então ele inventa estórias. Através da metáfora, Ifá revela, desperta, concede a clareza das coisas. Não se chega no Ifá através do intelecto, chega-se através de um ouvido atento. O intelecto no Ifá rima com *ti o dará Ori* (boa cabeça), *ti o dará Etí* (bons ouvidos) e *ti o dará Eṣe* (bons pés). Ter uma cabeça boa, saber ouvir e saber andar são fundamentais para uma prática saudável com Ifá. A experiência com Ifá começa na consulta oracular, e é sobre escutar estórias que curam. Toda narrativa no Ifá (*Lésé-Lésé Ifá*) é metáfora. Ifá é metáfora. Nesse sentido, o futuro no Ifá é uma metáfora. Isso porque a verdade é uma questão de imaginação. Se queres saber/ aprender a metáfora que é o Ifá, precisas começar por desacreditá-lo, tirá-lo das suas certezas, das suas convicções antecipadas e o deixar chegar à sua vida desavisado. Eu diria: falando o que você precisa ouvir. Pessoas que encharcam Ifá de crenças acabam por perdê-lo de vista.

Nosso diálogo acontece com a própria Tradição de Ifá, com a nossa própria experiência no uso/manuseio do oráculo e com os estudos do antropólogo Martin Holbraad, uma vez que ele pode ser considerado hoje um dos maiores estudiosos acerca de Ifá. Ainda que discordemos da insistência de Holbraad em considerar o Ifá como um sistema de adivinhação – e isso parece corriqueiro nas traduções da palavra *divination* do inglês ao português, sendo a mesma traduzida como adivinhação –, estamos de acordo que ocorre adivinhação no Ifá. Não é um problema entender Ifá como um sistema adivinatório. O problema, para nós, é compreendê-lo somente como uma forma de adivinhação¹⁶³. Talvez no campo semântico, resgatar o sentido do oráculo de Ifá como um oráculo divinatório possibilite um maior acesso à sua compreensão originária.

Evans-Pritchard (2005) aponta que entre os Azande, o uso dos oráculos se dá de forma mágica. Ele também sinaliza que são os adivinhos que manipulam o oráculo. Para o etnólogo, entre os Azande, adivinho e mágico são quase sinônimos. Mas há os bruxos que não são adivinhos, os adivinhos que descobrem a bruxaria (*ira avure*) e os adivinhos curadores (*binza*) que trabalham desfazendo a bruxaria dos bruxos. Ele também revela que entre os Azande, os adivinhos não fazem malefícios. Evans-Pritchard chama de “funções divinatórias” os atributos, as competências de um adivinho. Os adivinhos têm a função de combater a bruxaria, curar as pessoas e revelar a elas o que dizem os oráculos. Para os Azande, os próprios adivinhos são uma espécie de oráculo, embora também existam ali outros oráculos, como o “oráculo de atrito”, o “oráculo de veneno” e o “oráculo das térmitas”.

¹⁶³ Conforme o dicionário online *Michaelis*, adivinhação e divinação são tidas como sinônimas: adivinhação.

Muitos dos relatos de Evans-Pritchard sobre os adivinhos Azande me fazem lembrar o Ifá. Refiro-me à ideia de corporação, ao esoterismo e à proibição de acesso aos segredos (conhecimento) por não-iniciados. Evans-Pritchard (2005: 91) indaga se ele mesmo não deveria se tornar adivinho para ter acesso aos segredos: “os métodos usuais de pesquisa são aqui ineficazes, assim como o sistema comum de controle e teste de informação obtida. A única forma de realizar observações diretas era tornando-me eu mesmo um adivinho; embora entre os Azande isso não fosse impossível, tenho minhas dúvidas sobre se seria vantajoso”. O antropólogo está convicto, ele entende que não é nada saudável para um pesquisador “intrometer-se como ator em certas cerimônias”. Na concepção dele, é difícil utilizar os “métodos ordinários de investigação crítica”, quando o pesquisador está envolvido nos rituais e/ ou quando entrou como membro em uma instituição do grupo étnico pesquisado.

Evans-Pritchard (2005: 91) reconhece seus limites e compreende que existem “inúmeras dificuldades práticas que se colocariam para um europeu que quisesse envolver-se ativamente no ofício de adivinho”. Os limites dos antropólogos, ou mesmo os limites da Antropologia no que se refere à pesquisa com sociedades autóctones são instaurados pelo próprio método de pesquisa. O método impõe seus limites – os limites do pesquisador. No tempo de Evans-Pritchard, esses limites estavam profundamente demarcados, bem mais do que em nossos dias. Evans-Pritchard escreveu em uma época na qual o paradigma das relações sociais era privilegiado. Em seu livro, o antropólogo discute como os Azande pensam. Ele teve, como interlocutores, as obras sobre a sociedade estudada e os antropólogos do seu tempo, a exemplo de Malinowski, com quem dialogou sobre magia, Radcliffe-Brown, com quem se associou a um certo funcionalismo e Lévy-Bruhl, de quem se aproximou, para depois se distanciar (Giumbelli, 2006). Nossos limites atuais envolvem dar conta de longas séries de informações e fontes de diálogos. Essa situação faz perguntar o tempo todo sobre os rumos da antropologia que estamos fazendo e que queremos fazer. O que a antropologia e os antropólogos(as) fazem é se debruçar sobre os efeitos dos limites para extrair deles o ponto de vista do nativo e/ ou do grupo estudado.

Como bem indagou Geertz (1997: 86), “como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?”. Geertz afirma que, a seu ver, o etnógrafo não percebe aquilo que seus interlocutores percebem. O que ele percebe, e com bastante insegurança, é com que, ou com que meios, ou através do que os outros percebem. Holbraad (2012), ao referir-se à obra etnográfica de Evans-Pritchard, retoma as questões em torno da racionalidade e da verdade. As questões em torno da racionalidade e da verdade são o cerne da pesquisa de Holbraad sobre a adivinhação no Ifá.

Minha tarefa, em outras palavras, é mostrar que a preocupação com a verdade na adivinhação está sistematicamente vinculada a essas questões, de modo que abordá-las se torne parte de levar adiante o debate sobre a verdade. A esse respeito, vale a pena comentar a relação entre minha preocupação com a verdade divinatória e argumentos mais amplos sobre o papel da chamada performatividade nos contextos rituais (Holbraad, 2012: 58, tradução livre)¹⁶⁴.

Vale ressaltar mais uma vez que consideramos Ifá como um sistema de divinação. Embora algumas traduções insistam em traduzir do inglês *divination* como “adivinhação”, insistiremos, na presente tese, em traduzir *divination* como “divinação”, já que não entendemos as duas palavras como sinônimas. Apesar do próprio dicionário também considerar que elas têm o mesmo sentido, gostaríamos de salientar a diferença entre essas palavras no que se refere ao oráculo de Ifá. Ao traduzir o significado da palavra *adivinhação* conforme o trecho acima, os dicionários, a meu ver, estão corretos. Já o significado da palavra *divinação* não está correto. No inglês, existem as palavras *divination* e *fortune-telling*. Há diferenças de significado entre as duas palavras. A tradução para *divination* é divinação e para *fortune-telling* é adivinhação. Na obra de Holbraad (2012), a partir do Ifá em Cuba, *divination* é equivalente a adivinhação. Os bábálawos em Cuba praticam a adivinhação com o Ifá. Estabelecer se *divination* é um termo corrente para adivinhação ou divinação é uma escolha de autor, e Holbraad opta por traduzir adivinhação como *divination*, e não como *fortune-telling*. Há também diferenças entre sentidos que, ainda que se aproximem, são distintos.

Do ponto de vista acima, consideramos a divinação como um método sistemático, com o qual podemos organizar facetas aleatórias e desarticuladas da existência, de modo que elas forneçam informações sobre um problema em questão. Há, na divinação Ifá, elementos formais e ritualísticos de caráter social e espiritual que diferem de uma prática de adivinhação. A adivinhação, por outro lado, é uma prática cotidiana para fins pessoais. Acrescentaria que a prática de divinação, tal como é realizada no sistema divinatório de Ifá, pressupõe reflexão e alteração da condição de vida. Logo, a cerimônia da consulta ao Ifá está mais próxima de uma sessão terapêutica, do que para uma sessão para verificar o futuro e/ ou a sorte. Bascom (1969: 69-70, tradução livre) afirma:

Tal como acontece com outros sistemas de divinação, e mesmo com a medicina e a ciência ocidental, o cliente raramente é capaz de decidir se a previsão é precisa. Os resultados geralmente são conhecidos há algum tempo, e mesmo quando o sacrifício é seguido de infortúnio, sempre há um benefício da dúvida, se as consequências poderiam ter sido piores se o sacrifício não tivesse sido feito¹⁶⁵.

¹⁶⁴ “My task, in other words, is to show that the concern with truth in divination is systematically bound up with such questions, such that addressing them becomes part of taking the debate about truth forward. In this connection, it is worth remarking on the relationship between my concern with divinatory truth and broader arguments regarding the role of so-called performativity in ritual”.

¹⁶⁵ “As with other systems of divination, and even with Western medicine and science, the client is rarely able to decide whether the prediction is accurate. The results are usually known for some time, and even when the sacrifice is followed by misfortune, there is always the reasonable doubt that the consequences might have been worse if the sacrifice had not been made”.

Holbraad realiza seus estudos a partir de um Ifá “transcriado dialeticamente” (1997: 29) na diáspora cubana. Prefiro o termo “transcriado”, como pensou Martins (1997), aos termos “sincretizado”, “reinventado”, “sistematizado”, “reelaborado”, “recriado” etc. Conforme Martins (1997: 29), o termo *sincretismo* reduz “as possibilidades de apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos”. Os africanos e seus descendentes transcriaram suas tradições e culturas originárias nas Américas, em contato com as tradições indígenas e europeias. Em Cuba e/ ou no Brasil, as tradições de Ifá e Òrìsà foram transcriadas de formas distintas. O culto de Òrìsà em Cuba é diferente do Brasil e da Nigéria. De igual maneira, o culto de Òrìsà no Brasil é diferente de Cuba e da Nigéria. Embora diferente, o culto de Òrìsà na terra iorubá continua sendo a matriz das práticas presentes no Brasil e em Cuba. Nesse sentido, Martins (1997: 29) afirma:

Assim como o jazzista, metonímia das culturas negras nas Américas, retece os ritmos milenares, *transcriando-os dialeticamente* numa relação dinâmica e prospectiva, essa cultura, em seus variados modos de asserção, funda-se dialogicamente, em relação aos arquivos das tradições africanas européias e indígenas, nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performa.

A problemática instaurada em torno de Ifá ser uma adivinhação ou Ifá uma divinação reúne questões que, a meu ver, envolvem pressupostos geográficos, históricos, linguísticos e epistemológicos. Quero dizer que entendo perfeitamente quando Martin Holbraad mantém o termo *adivinhação* em referência ao que ocorre durante a consulta oracular com o Ifá. Como foi dito anteriormente, Holbraad realiza suas pesquisas em Cuba, e parece que o termo adivinhação é muito comum entre os bàbálawos cubanos. Como também podemos constatar, há uma questão de tradução da palavra inglesa *divination* para o português e o espanhol. O inglês foi a língua que capturou a Tradição Iorubá e faz pouco mais de cem anos que a oralidade iorubá foi submetida a uma escrita conforme aos padrões da gramática inglesa. Divinação (*divination*) no iorubá é *àfòsé*, que tem os sentidos de “divinação”, “palavras proféticas” ou “profecias”. O termo iorubá *alàfòsé* é usado para profeta e/ ou dignatário da divinação, o que sabe usar o oráculo para divinação. A palavra *àfòsé* também tem o sentido de “comando”, ou “uma voz que está no comando”, fazendo alusão a Ifá como a voz de comando de Olódúmáre (Beniste 2021).

2.2 - O estado lai-lai: memória e mundus imaginalis na divinação com Ifá

Holbraad (2012) sinaliza que a técnica divinatória do Ifá é “antirrepresentacional”, e que seus vereditos precisam ser tomados como índice. O que opera, ou melhor, o que ocorre na consulta oracular com Ifá se distancia da racionalidade para ocupar-se de outro mecanismo cognitivo que mobiliza uma “aparente irracionalidade”. Existe um saber que escapa da desrazão, está fora da razão

e é oriundo dela. As tradições antigas, através do mito e do uso dos oráculos, produzem esse saber outro que, para além da cientificidade racionalizada da ciência moderna, é capaz de produzir conhecimento acerca das coisas. Holbraad acredita que há uma “verdade divinatória” no oráculo e que essa verdade se fundamenta em uma lógica outra. Ele chamou essa lógica outra de “lógica movente”. A verdade divinatória possuiria e/ ou revelaria seu próprio saber, esse saber outro, que se ocupa, de igual maneira, de uma outra racionalidade. Os bábálawos entendem que o *estado lai-lai* é desencadeador desse saber-outro oriundo do Ifá.

Há um aspecto também de memória, eu diria, nessa “verdade divinatória”. Uma memória ôntica exercida no estado lai-lai, uma memória que visita os conhecimentos herdados dos antigos, armazenados na grande cadeia de transmissão que liga todos bábálawos ao Ifá. Ao me referir a essa memória ôntica, falo da memória como arte, em linha com a abordagem do antropólogo italiano Carlo Severi. É nesse sentido que o Ifá contém uma memória e é, em si, uma arte de memória. O Ifá é uma forma de arte em si mesma – há nele um *princípio da quimera*. A memória que se cerca no Ifá trata daquilo que Severi (2015) chamou de “natureza da imaginação humana”. As histórias de Ifá, denominadas itan, pronunciadas pelos bábálawos nas consultas oraculares, têm na verdade um aparato civilizatório dos pressupostos imaginários da própria condição humana da vida e da existência.

Tais histórias do imaginário ou do *mundus imaginalis* do Ifá habitam a memória dos bábálawos, versáteis contadores de história. Severi (2015) diz que a *história* que se conta não pode ser encerrada em uma mera narração. Embora Carlo Severi utilize, em sua obra citada, *história* com *h*, o sentido que o antropólogo está propondo tem a ver com o uso que estamos fazendo aqui de *estória* com *e*. Para Severi, há uma eficácia performática definitiva, que transforma a narrativa em uma história que o narrador não esquece. O valor da história contada não está em quão fiel o narrador possa ser aos “fatos” ou passagens narradas. Antes, constitui um valor performativo da oração, ou seja, um valor presente no “ato de celebrar através da fala e não ao conteúdo da história” (Severi, 2015: 3). Para Severi, trata-se do ato ritual e não da forma narrativa em si. Aqui está a base do “princípio da quimera” de Severi, pois é exatamente tal princípio que torna a narrativa memorável (Severi 2015: 3-4).

As histórias presentes na memória dos bábálawos assumem esse valor de narrativa que o narrador não esquece. Não esquece, não porque ele decorou, mas sim porque o sentido da manutenção da narrativa está apenas na história lembrada. Lembrada, porque tal como afirma Severi (2015: 5), “é a história, e apenas a história, que permanece em sua mente”. Essa história narrativa que escapa da boca dos bábálawos durante a consulta com Ifá não está intacta, intocada e muito menos cristalizada. Pelo contrário, ela pode “se tornar fluida, instável, contestada ou lacunar”. Sociedades não ocidentais, muitas vezes, possuem somente a palavra oral para armazenar e transmitir seus conhecimentos. O Ifá é parte de uma cultura oral que utiliza das histórias (itan) para transmitir conhecimentos e

ensinamentos. Os iorubá na sua origem, como bem disse Severi, pertence ao que ele mesmo chamou de “povos sem escrever” (Severi, 2015: 6). O Ifá é oral, não é escrito, ele reúne uma imensidão de itan, narrativas espalhadas pelos 256 odus.

O papel da memória é fundamental para os bàbálawos, já que eles são os detentores dos saberes orais de Ifá. A memória é o que assegura a própria vida social dos “povos sem escrita”. Um provérbio africano diz que os velhos são como bibliotecas vivas e ambulantes. Quando morre um velho em África, é dito que morreu uma biblioteca inteira. Os nativos africanos são memórias vivas das tradições herdadas dos seus antepassados. Entre os iorubá da Nigéria, entre os nativos praticantes dos Cultos de Ifá e Orisá, a tradição oral é viva. Como bem definiu Severi (2015: 14), “nessas sociedades, o uso da memória é extremamente elaborado, direcionado para propósitos específicos e preservados como ativos essenciais. Pois essas são culturas fundamentadas em gestos e imagens rituais, tanto quanto no uso da fala. Tais culturas fazem parte de um corpo muito rico de tradições iconográficas fundamentadas no uso da memória ritual”¹⁶⁶.

Há no Ifá um sistema de escrita geomântico, que lembra a escrita na areia – prática antiga entre egípcios, árabes e outras tradições antigas. Trata-se de sistema gráfico formado pelo código binário, I e II. Tais traços combinados constituem um repertório de 256 escritas gráficas de odu. Nos tempos antigos, os bàbálawos escreviam os odu na areia. Através da grafia, localizam-se as histórias contidas nessa escrita geomântica. Os traços do odu Ifá são uma espécie de dispositivo para “preservar memórias”, como na formulação de Severi (2015), pois acaba funcionando como um índice (índice) que possibilita ao Bàbálawo localizar uma série de narrativas orais. Eu chamaria estes 256 traços de odu de alfabeto de Ifá, por onde se localizam as estórias atemporais de Ifá que, ao serem recitadas na consulta oracular, ajudam o consulente a compreender aspectos da sua vida.

Há nesses traços de odu Ifá memórias contidas, carregadas inclusive de sons e musicalidade. Cada odu possui vida própria, localizada através dos traços escritos no pó de ierosun. A escrita no pó transforma-se em som na boca dos bàbálawos. O desenho da escrita do odu no opón¹⁶⁷ Ifá através do pó do ierosun reúne grafia, imagem, oralidade e palavra em um lugar só. O Bàbálawo é a voz que fala em nome do Ifá. Ou podemos dizer, que Ifá fala através do Bàbálawo. Imagens e palavras se organizam para dar vida a um emaranhado de estórias presentes na memória dos bàbálawos. Em “termos não-brancos”, como vai dizer Severi (2015), há no Ifá uma espécie de “artes da memória”. Um sistema altamente visual, sonoro, tecnológico capaz de fazer escapar da memória dos bàbálawos estórias que significam a vida.

¹⁶⁶ Tradução livre, a partir da versão inglesa do livro *The Chimera Principle – an Anthropology of Memory and Imagination*, de Carlo Severi.

¹⁶⁷ Opón Ifá: tabuleiro de Ifá onde se escreve odu em cima do pó de ierosun.

A técnica de memorização dos bàbálawos se baseia na escuta dos mais velhos. Um bom Bàbálawo é capaz de reunir uma série de estórias e utilizá-las na consulta oracular com o intuito de ajudar o consulente a resolver seus problemas. As estórias ilustram o acontecimento da vida, referem-se a situações diversas. Elas falam da vida de pessoas, de animais, de plantas, de seres em geral, diante de vários dilemas. Ifá usa metáforas para falar com as pessoas e transmitir a elas um saber sobre o que se passa com sua vida. Entre os bàbálawos, o uso da memória é um ofício que contribui para a manutenção da tradição e/ ou para manter viva a fala dos antigos. A própria noção de Tradição entre os Iorubá está relacionada a uma prática dos antigos. O termo iorubá Isésé Lagbá, costumeiramente traduzido como a “Grande Tradição”, pode ser entendido também como a “Tradição dos Antigos”.

A técnica de memorizar versos através da escuta e da repetição pode ser considerado um artefato mental, como situou Carruthers (apud Severi, 2015). Como bem disse Severi, referindo-se à memorização: “o único aspecto que o diferencia de uma ferramenta de trabalho é o fato de que, neste caso, é um artefato mental: uma ferramenta para o pensamento” (Severi, 2015: 16). Os bàbálawos utilizam-se de uma certa técnica mnemônica, que consiste exatamente em acessar a estória (*itan*) pela nomenclatura (nome) de cada um dos odus. Por exemplo: o odu *Ogbe Meji (Ejiogbe)* significa “levantar as duas mãos para o céu e receber tanto o que é bom quanto o que é mal”, trata-se de um odu que tem a ver com paciência. O primeiro *irúnmole* que ativou esse odu foi chamado de *Sùúrú*, que quer dizer exatamente paciência (Frisvold, 2022: 153). Quando esse odu se apresenta no oráculo, os bàbálawos informados por tal conhecimento conseguem localizar as estórias que ajudarão o consulente nas questões que ele está vivendo. Referindo-se ao uso das técnicas de memorização, Severi (2015) afirma que as imagens mentais produzem uma eficácia mnemônica.

Tradições icônicas organizam as imagens que transcrevem contra um suporte material (ou alguma outra forma), de uma maneira que continua a refletir a articulação de imagens mentais dentro da memória: através da saliência e construção de uma ordem. A emergência desse duplo critério geralmente produz uma eficácia mnemônica. A imagem material mergulha suas raízes em uma representação mental, como puro produto da ideação (Severi, 2015: 20, tradução livre)¹⁶⁸.

Vale ressaltar a “natureza ritual” dessa prática de memorização das estórias de Ifá. O Bàbálawo aprendiz primeiro escuta a estória da boca de um Bàbálawo experiente. Cada estória de Ifá está relacionada a um odu. O lugar onde a estória se dá a conhecer é a consulta oracular. Bàbálawos aprendem uns com os outros participando das consultas oraculares, nas quais odu Ifá se revela. Ou seja, tais estórias possuem, por conta própria, “natureza ritual”, como nos informou Severi (2015). A

¹⁶⁸ “Iconic traditions organize the images that they transcribe against a material backing (or some other form) in a manner that continues to reflect the articulation of mental images within the memory: through the salience and construction of an order. The emergence of this double criterion generally produces a mnemonic efficacy. The material image plunges its roots in a mental representation, as a pure product of ideation”.

consulta oracular com Ifá é uma prática ritual, as estórias que Ifá conta através da boca dos bábálawos é parte fundamental do rito da consulta oracular. O ritual da consulta oracular com Ifá é uma cerimônia na qual imagens e palavras associadas dão vida a estórias diversas. O opele (o rosário de Ifá), ao cair no ate (tapete), forma uma imagem odu. De igual maneira, o ikin (o coco que representa o próprio Ifá), ao ser batido na mão do Bábálawo, e à medida que ela vai pegando um ou dois coquinhos, vai presidindo a formação de uma escrita no opón-Ifá, dando vida a uma imagem escrita no pó do iyerosun. Tais imagens assumem certa posição pública de uma memória reconhecida (Severi, 2015).

A Tradição Iorubá de Ifá e Orisá é uma tradição oral e iconográfica e, com isso, quero dizer que ela, em sua origem, é baseada em imagens e palavras. As imagens, tal como as palavras, é parte fundamental do processo de transmissão de conhecimentos. A narrativa dos mais velhos e as imagens oriundas de esculturas, escritas gráficas etc. possibilitam o aprendizado, a manutenção do conhecimento e a memorização de saberes herdados. Jerome Bruner (apud Severi, 2015) diz que nenhuma memória pode ser imaginada fora de uma estrutura narrativa. Para ele, qualquer memória, mesmo visual, é um relato. Ainda que o Bábálawo esqueça a estória, a memória daquilo que foi vivido e escutado está ali. Não de forma intacta, uma vez que a tradição se mantém através daquilo que ela transmite, mas também, e não menos, através daquilo que ela não consegue transmitir.

Ao deparar com a grafia do odu diante de si na consulta oracular, o Bábálawo se encarrega de recobrar a memória da estória (itan) referente ao odu que está diante dele. A imagem é capaz de fazer o Bábálawo voltar/ retornar ao esquecido, ainda que seja para o produzir de outra maneira. Freud, em *Lembranças encobridoras* (1899), entende que traços mnêmicos dos quais a memória foi forjada, ainda que não lembrados, permanecem intactos em sua forma original. A simbiose entre memória e esquecimento, para Severi, possui um caráter quimérico. Isso quer dizer que qualquer tradição comporta elementos que a conserva e que a dispersa.

Foi o filósofo Henri Corbin quem forjou o conceito de *mundus imaginalis*, a partir dos seus estudos das tradições islâmicas iranianas e masdeísta (zoroastriana). Ele trata o *mundus imaginalis* do *imaginal* e do *imaginário*. O *mundus imaginalis* refere-se, no dizer do filósofo, a “uma ordem precisa de realidade, correspondente a um modo preciso de percepção”. Corbin chama esse *mundus imaginalis* de “oitavo clima”. Quero fornecer as razões disso e aproximar o conceito de *mundus imaginalis*/ oitavo clima do estado *lai-lai* dos bábálawos. O estado *lai-lai* refere-se a mundos internos percebidos pela consciência imaginativa, a imaginação cognitiva. O estado *lai-lai* poderia falar sobre si mesmo, uma vez que ele é o estado alterado do Bábálawo, quando está manuseando Ifá.

Lai-lai ou *lailai* é a palavra iorubá para “eternamente”, logo estado *lai-lai* faz relação ao estado eterno, ou o estado que nos eleva ou nos conduz ao eterno. O eterno aqui é aquele/ aquilo que nunca morre, refere-se a Ifá. Ifá é Eterno, ele existe desde sempre, nunca nasceu e nunca morreu. Ifá existe

desde sempre, desde que tudo existe. Lailai é o termo iorubá para coisas antigas e significa também para sempre. Um provérbio iorubá diz *Ifá ni Ayérayé, Ayérayé ni Ifá* (Ifá é o Eterno, o Eterno é Ifá). Outro provérbio diz *Ifá ni lailai* (Ifá é para sempre). Existe uma outra expressão iorubá que diz o seguinte: *Orunmila gbogbo lai-lai* (Orunmila e de todos antigos ou de todos os eternos, referindo-se àqueles que não morrem, ou seja, aos òrìsàs). As razões de aproximarmos o estado lai-lai dos Bábálawos e o *mundus imaginalis* de Corbin tem a ver com a possibilidade de dizermos, em termos aproximativos, do que se trata esse mundo a parte, ou esse mundo-outro onde os bábálawos constantemente se encontram para acessar Ifá.

Ifá tem um mundo próprio, esse mundo é o Orun, a divindade principal do Ifá é Orunmila. Uma divindade que parece transitar com constância entre o mundo visível chamado Aiye e o mundo invisível chamado Orun. No capítulo 2, falamos de Orunmila e de sua natureza-òrìsà. Orunmila como o próprio nome já diz, está relacionado ao Orun. O Orun é o mundo do irreal, o *mundus imaginalis*, enquanto o Aiye é o mundo real e vou chamá-lo também de *mundus literalis* e/ ou *mundus realis*. O Orun é a contraparte invisível do Aiye, é também seu espectro, ou mesmo seu duplo. Na cosmopercepção iorubá, Orun e Aiye, representados pela cabaça, estão profundamente implicados. Minha proposta aqui é relacionar o *mundus imaginalis* de Corbin com o estado alterado da consciência produzido nos bábálawos/ iyáláwos durante a consulta de Ifá. Na verdade, o estado lai-lai, tal como tem sido denominado, é nada mais, nada menos do que o estado que Ifá produz quando é invocado, convocado pelo Aláwo para fazer advir sua palavra.

Referindo-se ao *mundus imaginalis*, Corbin (1964) diz que ele é tão real quanto o mundo dos sentidos. Trata-se de um mundo intermediário que se organiza em torno de um poder imaginativo. Tal poder imaginativo não tem a ver com a imaginação, tampouco com a fantasia, mas sim com um mundo outro que utiliza da faculdade da percepção própria. Comparo esse *mundus imaginalis* com o estado lai-lai no Ifá como uma forma outra de capturá-lo melhor e o fazer entendido de uma maneira que transcenda as tentativas racionalizantes tão comuns nas nossas formas de entender outras práticas que escapam aos ditames da ciência vigente. Há uma condição intermediária na consulta oracular com Ifá que é fundamental na prática divinatória dos bábálawos. O Bábálawo necessita ter um saber racional oriundo da transmissão de conhecimento e convivência com outros bábálawos. Existe um estado, uma condição, eu diria também uma disposição ôntica que se ocupa exatamente desse estado intermediário, um entremeio que produz uma certa interação do Bábálawo com o mundo do Ifá. A disposição ôntica do Bábálawo é o “mundo imaginal”, é como ele coloca seu corpo e os seus sentidos à disposição do Ifá.

[...] o mundo da imagem, entre a presença infinitamente real e a presença relativamente real de nosso corpo, nossa matéria. Estamos em uma presença que não é apenas virtual. Ela seria virtual se não estivéssemos juntos, presentes uns aos outros com o coração. Essa não seria mais que uma presença virtual, uma presença-ausência (Leloup, 2023: 31).

Ifá ensina que após os ritos iniciáticos, os awos (iniciados) devem continuar se iniciando. Essa continuidade da iniciação não tem a ver com passar por outros ritos práticos, mas sim com iniciar o intelecto nos mistérios do Ifá, no mundo oculto do Ifá, que deixa de estar oculto para o awo à medida que é adentrado, aprofundado, acessado. O acesso é uma disposição do awo para se deixar tomar pelo Ifá – ser tomado em sentido próprio, ou seja, tornar-se um dispositivo através do qual Ifá pode ser acessado para os outros. Ser Bábálawo/ Iyáláwo é isso: ser exatamente aquilo que os outros acessam – Ifá. O estado lai-lai conduz o Bábálawo a outro espaço-tempo, diferente tanto deste espaço-tempo no qual vivemos cotidianamente quanto de um espaço-tempo muito distante em relação a ele. Trata-se de um lugar intermediário que o Bábálawo acessa em estado de transe, com a consciência alterada. É um mundo entre os dois, como vai dizer Leloup (2023: 32), “entre o infinito incorpóreo, irrepresentável e inominável, e a realidade material, mensurável, palpável”. O imaginal a partir do Ifá é o mundo “entre dois”, ou seja, entre o Orun e o Aiyé. Não se está totalmente lá nem totalmente cá, e é nesse entremeio de dois mundos, que se dá o estado lai-lai, conforme a disposição ôptica do Bábálawo. O mundo imaginal do estado lai-lai é uma “percepção relativa do absoluto”. Essa percepção está mais próxima do *mundus imaginalis*, do que nossa percepção casual e usual. O mundo imaginal do Ifá é o estado lai-lai, muito similar ao *mundus imaginalis* de Henry Corbin. Conforme Corbin (1964: 5, tradução livre):

Nós observamos imediatamente que não estamos mais reduzidos ao dilema do pensamento e extensão, ao esquema de uma cosmologia e uma gnoseologia limitadas ao mundo empírico e ao mundo do entendimento abstrato. Entre esses dois, está localizado um mundo intermediário, que nossos autores designam como “alam al mithal”, o mundo da Imagem, *mundus imaginalis*: um mundo tão ontologicamente real quanto o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que necessita de uma faculdade de percepção que pertence a ele, uma faculdade que é uma função cognitiva, de valor noético, tão completamente real quanto as faculdades de percepção sensorial e a intuição intelectual. Essa faculdade é o poder imaginativo, aquele que precisamos evitar confundir com a imaginação, que o homem moderno identifica com “fantasia” e que, de acordo com ele, produz apenas o “imaginário”¹⁶⁹.

O estado lai-lai é um universo intermediário, “o mundo da extensão perceptível aos sentidos”, como diz Corbin. O estado lai-lai produz aquilo que o filósofo chamou de “oitavo clima”, que é

¹⁶⁹ “We realize immediately that we are no longer confined to the dilemma of thought and extension, to the schema of a cosmology and a gnoseology restricted to the empirical world and the world of abstract intellect. Between them there is a world that is both intermediary and intermediate, described by our authors as the 'alam al-mithal, the world of the image, the mundus imaginalis: a world that is ontologically as real as the world of the senses and that of the intellect. This world requires its own faculty of perception, namely, imaginative power, a faculty with a cognitive function, a noetic value which is as real as that of sense perception or intellectual intuition. We must be careful not to confuse it with the imagination identified by so-called modern man with "fantasy", and which, according to him, is nothing but an outpour of "imaginings". This brings us to the heart of the matter and our problem of terminology”.

[...] representado por aquele mundo que, todavia, possui extensão e dimensões, formas e cores, sem que elas sejam perceptíveis aos sentidos como seriam caso contivessem propriedades de corpos físicos. Não. Essas dimensões, formas e cores são o próprio objeto da percepção imaginativa, ou dos “sentidos psico-espirituais”; e aquele mundo completamente objetivo e real, em que tudo o que existe no mundo sensório tem seu análogo, mas não é perceptível aos sentidos, é o mundo que é designado como o oitavo clima. O termo é suficientemente eloquente por si só, já que significa um clima além (fora) dos climas, um lugar além dos lugares, além do onde (*Na-Koja-Abad*) (Corbin, 1964: 6, tradução livre)¹⁷⁰.

Por mais conhecimento que o Bábálawo possua, ele não poderia funcionar somente baseado nesse conhecimento. É preciso que Ifá o tome, numa espécie de transe da consciência alterada. Ifá não é um Òrìsà como concebemos os demais irùnmolés¹⁷¹. Ifá é ele mesmo uma condição, a condição voz-palavra de Olódúmáre, ou ainda uma espécie de olho que viu/ vê tudo, que sabe de tudo e por ter visto tudo detém o conhecimento sobre todas as coisas. Um Bábálawo nigeriano disse-me certa vez que Ifá era a própria consciência de Olódúmáre.

Sendo Ifá a consciência de Olódúmáre – seu HD (Hard Disk), diríamos assim, já que Olódúmáre é um Sistema-Mundo –, Ifá detém todas as informações acerca de tudo o que Olódúmáre fez e faz. Também podemos entender Ifá como uma nuvem, pois tanto o HD quanto a nuvem necessitam de humanos para colocar/ armazenar dados. O Ifá seria uma nuvem e um HD infinitos. Os bábálawos, assim como o Òrìsà Orunmila – que encarnou Ifá no mundo –, também são possuídos pelo Ifá, por esse HD pessoal que contém memória Ram e processador próprios. As histórias de Ifá, são narrativas que falam da vida e do cotidiano de pessoas. Essas narrativas (itan) são as experiências de consulta oracular de pessoas com bábálawos diversos. Os bábálawos e as iyáláwos antigos armazenaram essas narrativas denominadas itan (estórias), passando-lhes de boca em boca. Essas narrativas ganham, de tempo em tempo, atualização, e assim seguem permanecendo na memória daqueles(as) que têm o papel de as transmitir. Para além dessas narrativas transmitidas, bábálawos e iyáláwos no estado lai-lai recebem histórias de Ifá para serem transmitidas e reveladas na consulta oracular. O estado lai-lai possibilita aos bábálawos e iyáláwos adentrar nesse dispositivo HD/ nuvem que é Ifá. Ifá é um *gadget*, diríamos assim, a partir da gíria moderna dos usuários de tecnologia. Tenho dito constantemente que Ifá é uma tecnologia da existência. Foi o Òrìsà Orunmila quem trouxe Ifá, o HD (o disco rígido, o cérebro) de Olódúmáre para o Aiyé (Terra). Sendo Ifá o HD de Olódúmáre, cada um dos odus são seus softwares (programação, programa, aplicativos, consciência aplicada). O

¹⁷⁰ “[...] represented by a world possessing extension and dimension, figures and colours; but these features cannot be perceived by the senses in the same manner as if they were the properties of physical bodies. No, these dimensions, figures, and colours are the object of imaginative perception, or of the “psycho- spiritual senses”. This fully objective and real world with equivalents for everything existing in the sensible world without being perceptible by the senses is designated as the eighth climate. The term speaks for itself, since it signifies a climate outside all climates, a place outside all places, outside of where (*Nâ-Kojâ-Abâd*)”.

¹⁷¹ “Irùnmolés” faz referência aos primeiros òrìsàs que pisaram na Terra. O termo também quer dizer “os primeiros ancestrais”, “primeiros habitantes da Terra”, que eram òrìsàs e vieram do Céu.

que está dentro do HD é virtual; requer acesso e, para ganhar tal acesso, é necessário um aprendizado nessa linguagem. Faz-se necessário utilizar códigos binários (odu) para que o acesso ao mundo virtual de Ifá ocorra. Para além dessa parte técnica, que requer conhecimentos transmitidos, existe uma parte tridimensional que requer acesso via estado alterado da consciência. Esse estado alterado da consciência possibilita o acesso dimensional ou mesmo tridimensional, é o estado lai-lai.

O estado lai-lai é um status ontológico, é ele a possibilidade do Bábálawo acessar os conteúdos dos seus consulentes de forma indireta, uma vez que é um estado de espírito, de disposição outra da consciência, de entrada no mundo imaginal de Ifá. Essa entrada no mundo imaginal/ imaginalia do Ifá é o que possibilita que os bábálawos acessem os segredos das pessoas, porque aqui se trata de entrar no mundo do Ifá, que sabe tudo. Ifá dá aos bábálawos acesso ao segredo (*awo*) das pessoas que o procuram para consultar o oráculo. Não é qualquer Bábálawo que consegue tão facilmente adentrar o estado lai-lai. O estado lai-lai é um estado de continuidade, de permanência, de entrada no *mundus imaginalis* do Ifá. A maioria dos bábálawos ocupa o que podemos chamar de *mundus literalis*, que é o estado mesmo das coisas do mundo real. O bábálawo adentra o estado lai-lai na medida em que ele acessa Ifá. É um estado de intimidade, eu diria, que o Bábálawo tomado por essa intimidade, ao chamar por Ifá, adentra, não porque sua entrada seja automática, mas sim porque o estado lai-lai passa ser a sua própria condição de presença com Ifá. Ao chamar por Ifá, o Bábálawo desencadeia esse estado de presença que é o estado lai-lai.

Como os bábálawos e as iyáláwos entram no estado lai-lai? Como adentrar o mundo imaginal do Ifá? Ifá ensina aos awos (iniciados) que não devemos procurar por ele no exterior. Os èsè/ itan de Ifá narram sua presença entre nós no presente. As estórias falam que Orunmila – aquele que encarnou Ifá para o mundo – está aqui e agora. Ele está presente ali, na estória que está sendo contada ao consulente. Mas essa presença não é da ordem do visível, não deste aqui e agora carnal, usual, momentâneo, material. A narrativa (itan) transporta o Bábálawo atento a outro mundo. O cliente está diante do Bábálawo, em sua presença. É o Bábálawo que se desloca para outro lugar, para outro mundo, esse outro mundo é o mundo imaginal do Ifá. O fenômeno que desencadeia a entrada do Bábálawo no mundo imaginal de Ifá é um estado de consciência alterada chamado estado lai-lai. Não há uma técnica, um treinamento propriamente dito que ensina o Bábálawo a adentrar o mundo imaginal. A iniciação, os ritos iniciáticos abrem as portas para essa disponibilidade ôptica. O Bábálawo/ Iyáláwo precisa dispor-se a isso, porque Ifá não está aqui ou ali, ele está dentro. A inteligência do Bábálawo precisa se afinar, precisa vibrar na mesma frequência, e isso se dá pela prática do *Ose Ifá*.

O Ose Ifá é uma prática à qual os iniciados em Ifá se dedicam de quatro em quatro dias para se colocar diante do Ifá. Nesse momento, eles cuidam do Ifá. Tem-se uma espécie de momento devocional, de unidade com o Ifá. O caroço de coco denominado ikin é uma semente, ela presentifica

a materialidade do Ifá. No entanto, Ifá é o que está além da materialidade do caroço do ikin. Através do Ose Ifá, os iniciados cuidam do seu próprio Ifá com banhos de água com folhas, denominado omi erô, oferendas diversas, louvações e orikis e adúrá. A manutenção dessa prática também contribui para que os iniciados se tornem íntimos do Ifá e adquiram uma relação de profundidade e unidade com ele. O estado lai-lai é uma consequência da busca do iniciado pelo Ifá. Essa busca é exatamente a intimidade que o iniciado vai adquirindo cotidianamente com seu Ifá, na relação com seu Bábálawo e/ ou Iyáláwo e com sua própria comunidade.

O caroço do ikin organiza a dimensão material do nosso culto, adoramos uma semente, um vegetal, Ifá é um culto filolátrico. No entanto, o caroço de coco (ikin) não encerra em si mesmo a experiência com o Ifá. O caroço de ikin passa por ritos, nos quais o poder de Ifá é despertado, acordado. Preparados especificamente para uma pessoa, esses caroços de coco denominados ikin, após consagrados, passam a revelar as informações de Ifá para a vida da pessoa para quem foram preparados, alguém que também passou por ritos. O caroço de ikin é a expressão da força que foi despertada fora e dentro da pessoa. Assim, Ifá está fora e está dentro, sua busca mais profunda está em voltar para dentro de si. O estado lai-lai vem à tona quando essa viagem, este retorno para dentro de si possibilita que o awo ultrapasse as barreiras que limitam sua entrada em um processo de desencadeamento de transe. O transe do estado lai-lai vai possibilitar ao Bábálawo/ Iyáláwo, e também aos iniciados (awos), adentrar o mundo imaginal de Ifá, a terra de Ifá.

O estado lai-lai perpassa o corpo, além de ser um estado de presença que toma todos os sentidos, para além do corpo. Não há possessão comum, como a entendemos através de trabalhos em terreiros de Umbanda, Quimbanda ou do estado de èlègún, situado por Silva (2021). O estado é outro, não é nem de possessão nem de êxtase, tampouco o estado de èlègún. O estado lai-lai é o estado dos bábálawos e iyáláwos na consulta oracular com Ifá. É estado de união, de não-dualidade, quando o próprio Ifá vai usar a boca do Bábálawo e da Iyáláwo para falar ao consulente. Esse estado pode tomar o Bábálawo e a Iyáláwo em qualquer situação em que estejam operando, trabalhando com Ifá. O estado lai-lai é uma mudança de direção, ele oferta outro rumo para o olhar, a percepção, os sentidos em geral do Bábálawo e da Iyáláwo. Eu diria que, costumeiramente, nosso olhar está sempre voltado para fora. No estado lai-lai, o olhar vira para dentro. O Ifá está atrás dos nossos olhos, atrás da nossa percepção casual e usual. É similar ao que os gregos chamaram de “metanoia” (*epistrophê*), um retorno para dentro de si. Ifá reside dentro de cada iniciado. A iniciação tem essa função de despertar, acordar, levantar o Ifá da pessoa. O antropólogo Claude Lévi-Strauss chamou de olhar distante do sábio ou do xamã, daquele que está olhando, observando alguém de longe. Esse olhar é uma saída do espetáculo que o mundo e as coisas se tornaram. O olhar do Bábálawo, tomado por Ifá, retira-se desse espetáculo para ver as coisas mais profundamente. É nessa distância do espetáculo, que Ifá se torna presença. A relação do Bábálawo com Ifá toma uma dimensão de nitidez.

O estado lai-lai é um brilho, uma qualidade presente dentro do Bábálawo, que possibilita a ele ter acesso ao Ifá e o revelar para os consulentes. Leloup (2023: 39), referindo-se ao *mundus imaginalis* de Henri Corbin, diz: “o mundo imaginal é esse universo de luz”. Os itan (narrativas/ estórias) de Ifá são essa tentativa de provocar, também no consulente, este retorno interior. Através das estórias de Ifá (itan), o consulente desencadeia um estado de vazio. O estado de vazio do consulente é para que a estória (itan) lhe provoque/ produza algo a mais nele. A estória é passada, porém sempre atual. Ifá é circular, suas estórias/ narrativas estão sempre indo e vindo. Nenhuma estória de Ifá comparece de igual maneira para os consulentes, ela é sempre atual. Tais estórias sempre chegam para ilustrar acontecimentos da vida do consulente. O estado de vazio que a consulta oracular vai provocar no consulente permitirá que ele tenha acesso à estória de Ifá que se revela para ele. A estória revelada dará notícias da questão ou das questões que o consulente levou ao Bábálawo, em busca de sua ajuda para encontrar uma resolução.

Os conteúdos oriundos do *mundus imaginalis* do Ifá não

[...] subsistem da mesma maneira que as realidades empíricas do mundo físico; caso contrário, todos poderiam observá-las. Deve ser notado que elas também não subsistem no puro mundo inteligível, já que possuem extensão e dimensão, uma materialidade “imaterial”, certamente, em relação àquela do mundo sensorio, mas, de fato, possuem sua própria corporalidade e “espacialidade” (Corbin, 1964: 6).

Um Bábálawo informou-me certa vez que o estado lai-lai trata “desse passado que reverbera no presente e mostra o futuro”. Ele faz alusão ao fato dos bábálawos, durante a divinação, acessarem as estórias do passado, e essas, através de odu Ifá, servirem para revelar a realidade da vida do consulente. A meu ver, por mais que essas estórias (*itan*) possam estar na boca de qualquer pessoa, no momento da divinação elas ganham status de revelação.

O status de revelação dessas estórias delimita sua “materialidade imaterial”, assim como sua “corporalidade” e “espacialidade”. Ou seja, por mais que a história pode ser utilizada/ acessada para pessoas distintas em situações distintas, ela seguirá sendo única e não perderá seu caráter revelador. Compete ao Bábálawo dar vida própria à história, mediante a situação que está diante dele. É aqui que o Bábálawo assume o papel de intérprete do Ifá. O *mundus imaginalis* do Ifá é metafisicamente necessário. A disposição do Bábálawo para o estado lai-lai é *conditio sine qua non*¹⁷² para realizar o *dafá*, a divinação. O acesso desencadeado pelo estado lai-lai está acima do nível do sentido, porque ele habita um “mundo cujo nível ontológico” está posto, além de estar abaixo do “mundo puramente inteligível”. Referindo-se a isso, Corbin (1964: 6) vai dizer que esse espaço “é mais material que o primeiro e menos imaterial que último”.

¹⁷² Tradução: “condição sem a qual não”, indispensável.

Quando Orunmila trouxe Ifá para o Aiye (Terra), ele foi encarregado de ensinar à humanidade os segredos do Céu. Os segredos sobre a vida e a morte, os segredos sobre cada ser e os segredos sobre tudo que existe. Orunmila trouxe Ifá para o Aiye introjetando-o dentro de si, ou tornando-se, ele próprio, Ifá. É comum que as pessoas confundam Ifá e Orunmila e/ ou os tome como sinônimos. A questão é que Orunmila – o Òrìsà da sabedoria e do conhecimento – introjetou Ifá, ou seja, ele transformou-se na própria consciência de Olódúmáre. Ifá e Orunmila tornam-se uma coisa só, não há divisão entre eles. No entanto, podemos entender que Orunmila, o Òrìsà, possui Ifá. Ele possui a consciência de Olódúmáre, logo, cada iniciado no Ifá possui a sua própria consciência eterna. O iniciado em Ifá, que possui o seu próprio Ifá, tem acesso ao conhecimento existente sobre si desde a origem, sobre suas escolhas, suas vidas passadas etc.

A Consciência Ifá, tal como o HD que mencionamos anteriormente, é possuidora e sabedora de todas as coisas. Ao trazer o HD como termo para ajudar a traduzir o que é a Consciência Ifá, parto dos estudos de Alamu, Aworinde e Isharufe (2020: 238), para quem “os processos usados na divinação Ifá e no sistema de divinação apresentam algumas semelhanças com a Ciência da Computação. Além disso, a Ciência da Computação se origina na divinação Ifá”. O termo HD usado aqui difere do moderno, que precisa da mineração e da luz elétrica para armazenar dados. No Ifá, ele é por si só um dispositivo criado por Olódúmáre, que necessita apenas da força/ energia oriunda do seu criador. Ifá não é deus e/ ou Òrìsà, ele é literalmente um dispositivo, um HD internalizado pelo Òrìsà Orunmila, que o trouxe para o Aiye (Terra). A nuvem está sempre lá, no “entre dois”, ela existe para alimentar o HD. Orunmila foi o primeiro a possuir Ifá, essa consciência em formato de HD que todas as pessoas possuem. O Ifá é uma ciência da computação antiga, o próprio Bàbálawo é um HD, um sistema de armazenamento. Os itan suspensos na memória do Bàbálawo podem ser acessados através do estado lai-lai, ou pela sua rememoração voluntária, que funciona como um acesso à memória Ram. Quando o Bàbálawo traz algo novo para cá através do estado lai-lai, no *mundus imaginalis* do Ifá essa atualização é arquivada no HD que ele mesmo detém. O Bàbálawo puxa do seu HD pessoal, do seu Ifá, contido em si, as informações memorizadas. O Bàbálawo tem a memória Ram, o processador nas mãos e o HD infinito de onde ele traz o èsè/ itan para o seu HD pessoal (do grande Ifá para o seu Ifá pessoal).

Oyebisi (2019), um iniciado no Ifá que foi examinador de patentes no Escritório de Marcas e Patentes em Columbia, Maryland (EUA), propôs pensar, a partir das ciências da computação, o Ifá como um sistema computacional completo. Para ele, o lésé-lésé (poemas/ estórias de Ifá) da sabedoria dos itan é o espaço de armazenamento – mais do que um HD, um *storage*, um *storage* infinito. No entendimento dele, na computação de alta performance, o armazenamento de dados em nuvem aproxima-se do Ifá, mais do que o HD. Nesse sentido, para Oyebisi (2019), Ifá seria mais do que um HD. Os oráculos, opele e ikin e os ibos, enquanto instrumentos, seriam o sistema de interface entre o

usuário e o armazenamento de dados, com *input* e *output* de dados. A mecânica divinatória, em que cada odu sacado dá acesso a um feixe de itan seria o sistema de endereçamento de memória e de processamento. Assim, a união do Ifá – da sabedoria cósmica armazenada no corpus literário de Ifá aos instrumentos divinatórios e a ritualística –, formariam um sistema computacional completo. A partir dos estudos de Oyebisi (2019), o Ifá é um sistema tecnológico de nuvem, em arquitetura quântica. Ele entende o Ifá como um hardware e um software ao mesmo tempo. Ele tem sua parte externa e interna, tal como um HD. Ifá é um “sistema de armazenamento”, ou seja, possui HD e memória – dois hardwares distintos, e Ifá tem os dois. Ifá é a consciência de Olódúmáre, é onde Olódúmáre armazenou as informações acerca de tudo o que existe. Ifá desdobra-se na nuvem do *mundus imaginalis* e no HD que ele oferta a cada Bàbáláwo e Iyáláwo. Todos os seres criados, humanos e não-humanos, possuem Ifá, porque Ifá é a única possibilidade dos seres acessarem o sentido da sua existência. Odeyemi (2013), referindo-se ao Ifá, diz:

Ifá é a Mensagem Divina de Olódúmáre para a humanidade e para todos aqueles que procuram recebê-la. A relevância universal de Ifá reside no fato de que, quando um indivíduo de qualquer raça, cor ou credo se aproxima de um Sacerdote de Ifá para uma mensagem pessoal, Ifá pode revelar uma mensagem de importância nacional, continental ou mesmo global. O que pode ser semelhante a redes neurais artificiais. Por exemplo, a mensagem pode ser um aviso de guerra, fome ou pestilência que se aproxima, embora o buscador da mensagem possa estar preocupado apenas com o casamento. Como resultado da propagação de Ifá ao longo dos milênios, ele assumiu nomes diferentes em diferentes países e entre diferentes raças.

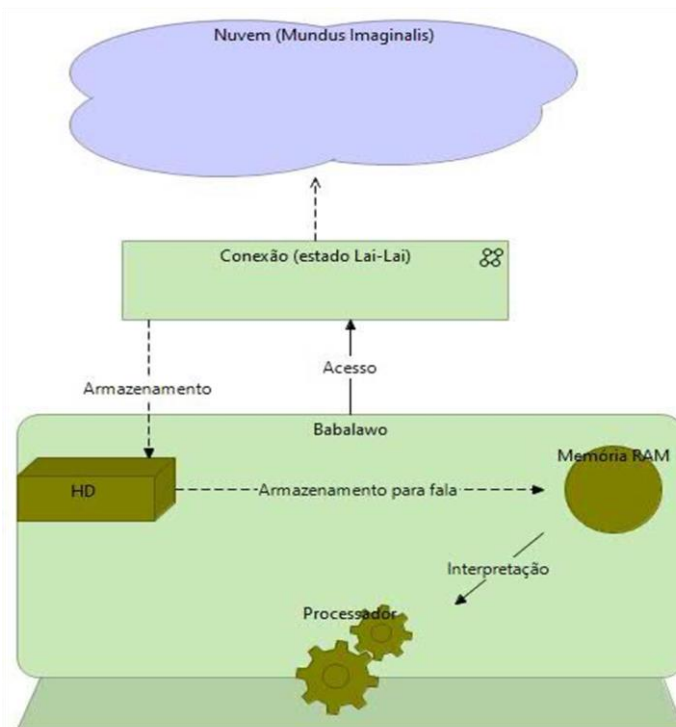


Gráfico feito pelo meu discípulo e aluno Awo Ifáfósé Gbèlèké Awólálá, após aula dada sobre Ifá e seu *mundus imaginalis*.

Embora a analogia computacional seja metálica demais, ela contribui para um entendimento sobre o funcionamento do Ifá e sua originalidade. Poderíamos estender essa analogia um pouco mais, para dizer que os softwares são os códigos dos odu, que o processador do Bábálawo interpreta e traduz. Se o Bábálawo tem o software instalado, ou seja, o conhecimento dos odu, ele interpreta Ifá para o consulente. Tal como na computação, nem todo mundo tem acesso à nuvem. Há computadores que não acessam a nuvem, são bloqueados. O acesso à nuvem também pode ser filtrado por políticas de segurança, acesso privilegiado, grupos de acesso etc. Além disso, existem redes de computadores em que o acesso externo é bloqueado a alguns computadores, que só recebem informação de computadores pares da mesma rede.

O Culto de Ifá, sua tradição, também é composto em redes. Nem todo iniciado tem outorga para acessar o Ifá e seu *mundus imaginalis*, sua nuvem – o que requer iniciações, ritos diversos e um Bábálawo/ Iyáláwo que possa conceder a chave ou conectar o awo (iniciado) às redes de frequência e conexão. A formação de um awo (iniciado) até chegar a Bábálawo ou a Iyáláwo requer, além dos ritos iniciáticos e processos de aprendizado prático, a relação de confiança, que precisa ser estabelecida com seu mestre. É o mestre Bábálawo que abre as possibilidades para o iniciado aprimorar seu acesso. Ifá é uma tradição iniciática, de modo que a rede, a comunidade, a relação são muito importantes para o Ifá.

Ifá é o que tudo vê, um provérbio iorubá diz: *Ifá ni ohun gbogbo ri, ohun ti gbogbo ri ati ohun ti gbogbo yoo ri* (Ifá é o que tudo viu, o que tudo vê e o que tudo verá). Não existe nada que Ifá não viu e não possa ver. Orunmila é a divindade/ Òrìsà e Ifá é o HD do Sistema que é Olódúmáre. Os bábálawos na Nigéria costumam dizer que Ifá é a voz de Olódúmáre e Orunmila é seu mensageiro. Ifá, juntamente com sua consorte Odu Olúgbóje, encarregaram-se de documentar, sistematizar, guardar, arquivar e manter consigo todos os acontecimentos realizados por Olódúmáre. Da relação de Ifá com Igbádú, como falamos no capítulo 2, nasceram os odu, 256 aplicativos, software capaz de reter informações diversas sobre uma série de questões da vida e do que está para além da vida. Igbádú¹⁷³ é a cabaça da existência, de onde os odu se proliferam no Cosmo, chegando a 256.

Esses 256 odu, filhos de Ifá e Iyá Odu, reverberam, fazem ressoar força divina em tudo o que existe, inclusive nos seres humanos. Eles (os odus) documentaram fatos diversos do Universo e, ao serem trazidos ao Aiye através da invocação ao Ifá na consulta oracular e do acesso do Bábálawo ao *mundus imaginalis* do Ifá via estado lai-lai, são capazes de revelar inúmeras informações sobre a pessoa e/ ou qualquer situação. O mundo do Ifá, do estado lai-lai, é o mundo dos corpos sutis¹⁷⁴. A

¹⁷³ Outro nome para a divindade preexistente Odu Olugboje.

¹⁷⁴ Para a teósofa Annie Wood Besant (1847-1933), “o ser humano é composto pelo corpo físico e pelos corpos sutis. São sete os corpos sutis, além do físico e da alma, existem outros cinco corpos. Os sete corpos de cada ser humano são: físico, duplo etérico, astral, mental inferior, mental superior, buddhi, atma ou espiritual, e cada um deles é composto por funções específicas que se complementam. Esses corpos sutis também são chamados de níveis ou dimensões. Eles são

energia do Ifá, liberada através do estado lai-lai, encarrega-se de produzir uma epifania¹⁷⁵ no Bábálawo. O *mundus imaginalis* é um local epifânico das imagens do mundo multidimensional.

Essa experiência lai-lai do Bábálawo é o que lhe permite adentrar o mundo do Ifá, produzindo ali um conhecimento imaginativo. Tal conhecimento não está escrito em nenhum livro físico, mas o Bábálawo pode acessá-lo pela via da consciência alterada. Isso porque Ifá não corresponde apenas a um conhecimento racional, há também conhecimento que pertence à comunidade espiritual do Céu, proveniente dos bábálawos que já se foram. Diríamos que esse acervo fica preservado no *mundus imaginalis*, sendo acessado via estado lai-lai. O estado lai-lai, que conduz o Bábálawo à terra/ mundo do Ifá, não é algo alegórico, metafórico, irreal ou que se ocupa da imaginação. É preciso abordar as condições que o estado lai-lai provoca em outro patamar. Corbin (1964: 11), ao explicar o *mundus imaginalis*, diz que ele

[...] é certamente um mundo que permanece além da verificação empírica de nossa ciência. [...] É um mundo suprassensório, na medida em que não é perceptível, exceto pela percepção imaginativa, e na medida em que os eventos que ocorrem nele não podem ser experienciados, exceto pela consciência imaginativa.

fundamentais para que a matéria humana consiga suportar toda sua energia. Esses sete corpos sutis não estão divididos, eles estão conosco o tempo todo e durante toda nossa vida. Eles formam um todo, proporcionando o equilíbrio da vida e da existência. Para entender corpos sutis, precisamos dissipar a ideia de que somos apenas carne. 1. Corpo físico: esse nada mais é do que o corpo que nós conseguimos enxergar. O corpo físico é a matéria e tudo o que faz parte dela: pele, células, órgãos etc. Ele tem a função de receber energia e informações do plano que está acima dele. É como se fosse uma vestimenta que recebemos na hora de encarnar neste mundo. Como este corpo é visível, é o único dos corpos sutis estudado e aceito pela maioria dos cientistas. 2. Corpo duplo etérico: não pode ser visto, somente sentido. Ele é constituído por *chakras*, *aura* e *nadis*, sendo assim considerado um corpo bioeletromagnético. Por ser formado por uma grande quantidade de energia, possui uma aparência reluzente, que pode ser azul ou laranja. Quando rompido, pode interferir na vida do indivíduo, pois não se renova nem pode ser renovado – diferentemente do corpo físico. O corpo duplo etérico de um indivíduo é o mesmo durante toda a sua trajetória na Terra. 3. Corpo astral: muitas pessoas o chamam de alma, mas na verdade seu nome é corpo astral. Esse corpo sofre mudanças em sua aparência no decorrer de suas viagens energéticas e é extremamente sensível – ele é responsável pelos nossos sentimentos e desejos. Quando dormimos, o nosso corpo físico descansa, enquanto o corpo astral viaja. 4. Corpo mental inferior: não é o cérebro, mas sim a nossa mente. O corpo mental inferior organiza tudo o que pensamos, para que, em seguida, nossos pensamentos sejam manifestados pelo cérebro. Ele é o corpo racional que lida com nossas questões cognitivas, avalia nossas atitudes e absorve nossos apegos materiais. O que pensamos e sentimos tende a se fixar nesse corpo. 5. Corpo mental superior: esse corpo é praticamente um depósito de memórias de todas as nossas vidas. Ele guarda inúmeras ideias e conceitos abstratos e é considerado a fonte da intuição, da criatividade e dos desejos – possui ainda forte ligação à individualidade do ser e é fonte das vivências passadas que precisam de resolução. 6. *Buddhi*: conhecido também como corpo cósmico, ele não possui nenhuma ligação ou relação com o tempo. Entre todos os corpos sutis, no *buddhi* é que se encontra a real sabedoria. Ele é o ponto alto de iluminação que dificilmente é alcançado, mas está ligado a toda as coisas e está extremamente distante do plano físico e da capacidade de compreensão dos seres humanos. Mesmo que seja ainda pouco conhecido, é o nível que muitas pessoas tentam alcançar por meio da evolução espiritual e mental. 7. *Atma* ou espiritual: de todos os corpos, esse é o mais elevado e que está acima de todos os planos. Tido como a consciência pura, é formado praticamente por luz e é o ápice da iluminação de espírito. Muitos o conhecem como Eu Divino ou Espírito de Essência. Ele é a mais profunda conexão com o Divino e com o Universo e pode ser chamado de “coordenador de todos os corpos” (Besant, 2004: 34).

¹⁷⁵ Epifania do latim *epiphania* no sentido filosófico é um sentimento que expressa uma súbita sensação de entendimento ou compreensão da essência de algo. Trata-se de uma manifestação acerca da clareza ou acesso de algo que estava oculto ou obscuro.

A função imaginatória está para além do significado que damos costumeiramente à imaginação. Entender a imaginação como fantasia não cabe aqui, uma vez que o sentido mesmo da imaginação é que ela constitui aquilo que Corbin (1964) chamou de *imaginatio vera*¹⁷⁶. Essa *imaginatio vera* tem a ver com o poder imaginativo e seu valor cognitivo. Há um mundo intermediário entre o mundo sensório e o mundo inteligível. O estado lai-lai encontra-se exatamente no mundo intermediário, no entre-mundo. Desse modo, o estado lai-lai não pode ser entendido como um estado irreal ou fantasioso. Não se trata de mera invenção por parte do Bábálawo, por mais que a inventividade tenha seu imenso valor para a existência dessa imaginação. O estado lai-lai possibilita que o Bábálawo alcance de fato o *mundus imaginalis* do Ifá. Essa ascensão não deixa de ser um estado místico, uma elevação da consciência, que concede lucidez àquele que opera com o Ifá, no caso, o Bábálawo e a Iyáláwo. A imaginação é um dado importante na prática do Bábálawo, ele precisa estar irmanado com a cultura do Ifá. É necessário que tenha sido iniciado no léxico do Ifá e recebido o Asé necessário para manusear Ifá.

Corbin (1964) problematiza o uso corriqueiro da palavra imaginário e como os sentidos que a cercam não são capazes de explicar o mundo imaginal, o mundo das *imagos*. O acesso que o Bábálawo tem, no estado lai-lai, não é ao mito nem à história. Relegar simplesmente o itan ao sentido de mito ou história é encerrá-lo num entendimento que não possibilitará ao leitor ir mais além, ou para além daquilo que ocorre em uma consulta oracular. Por mais que o Bábálawo seja um contador de história e intérprete de itan (estórias) Ifá, ele faz isso em um estado de luminosidade, de percepção que o conduz ao âmago da própria existência dos indivíduos que estão diante dele. O estado lai-lai é uma espécie de senha ou dispositivo que possibilita ao Bábálawo adentrar mundos, os mundos do Ifá. Os eventos desencadeados no Bábálawo a partir do estado lai-lai não acontecem no imaginário, mas sim no mundo imaginal. Este mundo imaginal, cujo acesso é restringido por senha – o estado lai-lai do Bábálawo –, é onde vivem Ifá e Orunmila. É o mundo da revelação, onde os conteúdos da divinação Ifá são entregues ao Bábálawo para serem ditos aos consulentes.

2.3 - Estórias de divinação: nossos pais e mães nos contaram

Quem escuta uma história está em companhia do narrador.

– Walter Benjamin

¹⁷⁶ *Imaginatio vera* é uma forma de imaginação ativa, na qual os conteúdos ocultos se manifestam. Para Corbin, trata-se da “realidade verdadeira”.

Quando eu tinha uns seis anos, recordo que minha avó materna costumava reunir os netos para contar histórias¹⁷⁷. Era um momento muito salutar para todos nós. Vovó tinha uma habilidade única de arrancar-nos risos e medos. As histórias que minha avó contava se reportavam às coisas vividas por ela quando era pequena e também incluíam histórias de assombração. O mais interessante nisso tudo é que as histórias que vovó contava nos tomavam por inteiro. Eu gostava de me reunir em torno de vovó para ouvir suas histórias, porque as histórias que vovó contava tinham sentido para minha vida. Essas histórias movimentaram minha mente e me fizeram imaginar um mundo cheio de coisas ainda desconhecidas por mim. O mais genuíno na minha avó é que ela narrava suas histórias com tantas eloquência e criatividade, que nos deixava à vontade para tirar nossas próprias conclusões. Nunca vi vovó explicando qualquer história que ela contava, nem tão pouco trabalhando com categorias como verdade ou mentira. O que vovó bem fazia, era nos contar as histórias que ela sabia.

Minha avó nunca foi à escola, não sabia ler nem escrever. Ela adorava ver televisão, assistia a novelas e filmes de faroeste com afinco. Ela gostava de uma boa prosa, acompanhada de um bom café. As pessoas paravam para conversar com vovó porque seu papo era sempre muito bom. Certa feita, vovó contou sobre um fantasma que chamava Tio João. Ela pegou um lençol branco, jogou sobre ela o lençol e começou a narrar a história. Ao mesmo tempo que vovó narrava, ela fazia o papel do fantasma do Tio João. Ela conseguia transitar pelo narrador e personagem com muita habilidade. Suas histórias eram sempre enigmáticas, quando não eram sobre fantasmas que viveram de alguma forma, eram sobre os causos e casos de família, da época em que vivia na roça. A história do fantasma do Tio João dizia o seguinte:

Tio João era irmão mais velho de mamãe, eu tinha uns dez anos, ele já tinha uns oitenta anos. Tio João era solteiro, nunca casou e nunca teve uma mulher. As pessoas na rua diziam que ele era beato. Ele morava sozinho em uma casa, ia à Igreja e visitava mamãe de quando em vez. Um certo dia, Tio João morreu, já estava há dias morto em casa. Foi papai quem achou ele, depois que todos na redondeza tinha percebido seu sumiço. Foi mamãe quem preparou o velório, veio parente de todos os lugares para homenagear Tio João. Na noite do velório, enquanto estavam todos tristes pela morte, algo estranho aconteceu. Foi tia Clementina quem primeiro informou a minha mãe que o caixão parecia se mexer. Minha mãe disse que tia Clementina estava muito triste, por isso ela estava vendo e achando coisas onde não existiam. Mas para surpresa de todos, de repente Tio João levantou do caixão e quem estava na sala do velório saiu correndo apavorado. Tio João havia se tornado um morto vivo. Ele havia morrido, estava dentro de um caixão, ia ser enterrado logo cedo pela manhã, mas de repente ele levantou do caixão revelando a todos que estava vivo. Ele disse a todos que havia tomado o seus três comprimido do seu remédio para dormir por quatro dias consecutivos. O remédio deu um apagamento no Tio João que ele acabou dormindo por dias. Desse dia em diante, todos na rua passaram a ter medo de Tio João, porque ele tinha morrido, mas estava vivo. As crianças tinham medo dele, até os adultos diziam que viam sempre um vulto todo de branco saindo da casa de Tio João. Anos depois, quando Tio João morreu de verdade, as pessoas continuaram a dizer que em noites frias sobretudo durante a Quaresma, viam o vulto (fantasma) de branco de Tio João vagando pelas ruas¹⁷⁸.

¹⁷⁷ História aqui faz alusão às histórias contadas pelos nossos mais velhos, em nossa perspectiva de vida ocidental. Traduzo o termo história como “ipin”, para diferenciar essa noção das estórias de Ifá.

¹⁷⁸ Minha Vó Santa (Idigmar Celestino de Oliveira) faleceu em 25 de setembro de 2011, aos 84 anos de idade. Ela era uma excelente contadora de histórias.

O filósofo alemão Walter Benjamin (1987: 203) considera que “metade da arte narrativa, e quase tudo está a serviço da informação”. Referindo-se à obra literária do escritor russo Nikolai Leskov, Benjamin nota que o “extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso, o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação”. Minha avó não letrada sabia corresponder àquilo que Benjamin (1987: 197) escreveu, em seu tempo: “são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente”. Minha avó sabia “intercambiar experiências”, sua forma de narrar uma história ocupava-se do criativo, do alegórico e do imaginativo. Assistíamos às suas narrativas carregadas de expressividade com muita atenção e gosto. Vovó sabia nos prender e nos fazer vibrar com suas histórias engraçadas. Recordo a sensação que foi para nós quando ela disse que Tio João tinha levantado do caixão. A gestualidade e expressividade que ela usou, coberta com um lençol branco, fez a gente se levantar do sofá e sair correndo.

Vó Santa sabia dar vida à narrativa, porque suas histórias eram contadas a partir da sua própria experiência. Era também uma tradição familiar, foi minha avó mesmo quem disse para nós que minha bisavó Júlia também gostava de contar histórias. A contação de histórias sempre ocupou a família, inclusive entre os adultos. Foram muitas vezes que eu vi meus avós e meus tios compartilhando relatos dos antigos. Para recordar um fato familiar, era comum puxar a ficha de um ente morto e, a partir dele, delinear uma série de eventos ocorridos. Tia Dica¹⁷⁹, irmã da minha avó, de quando em vez ia visitar vovó. Toda vez que Tia Dica vinha visitar vovó, era uma forma de reunir a todos, porque histórias de antigamente viriam à tona. Eu adorava ficar entre os mais velhos, ouvindo essas histórias. Tia Dica era habilidosa como vovó em recordar causos e casos de família e adorava ver os sobrinhos-netos ao redor para ouvir suas histórias. Ela era ótima para contar de histórias, enquanto fumava dezenas de cigarros. Tinha uma dentadura que, quase sempre, escapava da boca quando se empolgava com a história narrada. Era sempre uma diversão ouvir Tia Dica e suas histórias cabeludas. Ela nos contou, certa feita, a seguinte história:

Era uma vez um homem chamado Docó, ele era feio, muito feio. Ele também estava sempre muito sujo. As pessoas morriam de medo de chegar perto, ele fedia tanto que não se tinha notícias que ele tomava banho. Mamãe sempre dava um pouco de comida para Docó. Docó nunca agradecia, não falava nada, pegava a comida e ia embora. Um dia eu levantei bem cedo e fiquei no passeio, brincando com a boneca que havia ganhado no Natal. Devia ser umas oito horas da manhã, o sol estava ótimo. Docó passou com um saco nas costas, parou na minha frente e disse: ‘menina comportada, continue comportada se não eu vou te colocar no saco e te levar embora’. Saí correndo do passeio e fui para dentro de casa. Conte para meu irmão que Docó falou que se eu não me comportasse, me colocaria dentro do saco e me levaria embora. Meu irmão começou a rir e não acreditou. Ele chegou a dizer: ‘para de mentir, Docó fala com ninguém’. O tempo passou, e várias crianças da rua começaram a dizer que Docó também falou isso para elas. Um dia, mamãe chegou

¹⁷⁹ Tia Dica (Dagmar Celestino de Oliveira) morreu uns vinte anos antes da minha avó. Sua morte se deu no começo dos anos 1990, eu tinha pouco menos de quinze anos de idade quando isso ocorreu. Ela era mais velha do que vovó, as duas brigavam muito, mas se amavam tanto. Era sempre uma graça vê-las brigando, porque logo elas faziam as pazes.

em casa dizendo que Docó havia morrido atropelado. Nunca mais vi Docó perambulando pela rua, mas sempre que fazíamos algo de errado, mamãe dizia: se comporte, senão homem do saco vai te levar embora. Morriamos de medo de ser levados no saco de Docó que foi embora e nunca mais voltou¹⁸⁰.

Até o hoje os adultos da minha família seguem dizendo a suas crianças sobre o homem do saco. Docó continua aterrorizando as crianças com sua cara fechada e seu saco pendurado nas costas. Para Benjamin (1987: 205),

[...] contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido.

Nunca esqueci as histórias que ouvi, sejam as de minha avó, sejam as da minha Tia Dica, sejam as estórias que sigo ouvindo e aprendendo a partir da minha relação com o Ifá e com as pessoas. Contar histórias é uma forma de revivê-las com os outros. Quem conta histórias, compartilha sua experiência e possibilita ao outro continuar contando essas histórias, a partir da própria experiência. Toda história é uma experiência única, é a experiência com as histórias que contamos que se encarrega de mantê-las vivas. Sobre isso, Benjamin (1987: 205) escreve que a narrativa é “uma forma artesanal de comunicação [...]. Ela mergulha a coisa na vida do narrador, para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso”.

Aprendi contar histórias com a minha avó, que aprendeu a contar com a mãe dela, minha bisavó. Certamente, minha bisavó também terá aprendido a contar história com a sua mãe, minha tataravó. As histórias em minha família são contadas pelas mulheres, e com elas eu aprendi a contar as histórias que elas contavam e as outras histórias que eu aprendi. Benjamin (1987: 211) afirma que “a reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração”, os antigos deixam às gerações seguintes apenas suas narrativas, o que foi dito, mantendo-se registrado na memória. Lembro-me da minha avó nas muitas histórias que ela me contava. Certa feita, ela veio me contar da casa da roça onde ela foi morar com meu avô assim que se casaram. A casa era construída de madeira, de modo que o chão da casa também era de madeira. Debaxo da casa, havia um porão onde galos, galinhas e os porcos que eram criados soltos transitavam. Nas noites frias do inverno, uns barulhos estranhos vinham do porão. Minha avó não sabia do que se tratava, mas ela insistiu que meu avô fosse ver a situação. Meu avô não quis ir. Ela então pegou uma lamparina e foi sozinha até o porão. Quando chegou lá embaixo, à medida que foi se aproximado, notou olhos bem brilhantes irradiando luz na direção dela. Vovó contou que não teve medo algum. Quando ela chegou bem próximo, o que estava no porão, fazendo um barulho estranho, saiu correndo pelo buraco que havia nos fundos. Foi um susto esse final, vovó tinha a magnitude de nos deixar perplexos diante das

¹⁸⁰ Em memória da minha Tia Dica – a contadora de história.

suas histórias. Até hoje, ninguém sabe o que era aquilo que seguiu fazendo um barulho estranho por várias noites de inverno. O som parou depois que vovó foi até o porão verificar do que se tratava. O comentário final da minha avó sobre isso foi: “era algo tão estranho, que o excesso de luz da lamparina mandou embora”.

Se eu tivesse que falar da minha avó Santa, não hesitaria em dizer que ela foi uma grande contadora de histórias e, graças a ela, apaixonei-me pelo gênero. Desde que conheci Ifá, tenho contado estórias e tenho gostado desse lugar que o mundo me ofertou. Como psicólogo, também pude perceber que as histórias são recursos terapêuticos salutares. Costumo ensinar odu aos meus discípulos, alunos, iniciados, contando a eles uma estória dentro da estória. Ifá pode ser profundamente hermético, difícil e inacessível. É fundamental estar ao lado de um Bábálawo versado, erudito para aprender Ifá. Quase sempre, Ifá fala através de metáforas, ou ainda os itan *vêm* carregados da geografia, da história, da cultura do povo Iorubá da Nigéria. Os estudos do Bábálawo para que ele tenha condições de interpretar Èsé-Itán¹⁸¹ passa pelo conhecimento da cultura iorubá como um todo. Certa feita, contei uma estória (itan) aos meus alunos para explicar a eles, um itan do Odu *Otúrúpon Ogúnda*:

Bàbá Olápádé costumava levantar cedo todas as manhãs para abrir o oráculo para o dia que acabara de começar. Ele vinha fazendo isso a muitos anos, tal como faziam seus antepassados. Seu pai foi um Bábálawó formidável, e assim havia sido também seu avô. Sua família era devota de Ifá Orunmílá. As pessoas vinham de longe para buscar sua sabedoria e sobretudo sua interpretação acerca do poderoso oráculo de Ifá. O odu que apareceu para o dia foi Iwori Ogbe e Ire Aikuú – Bàbá procedeu com as exigências do odu, lavou sua cabeça, a cabeça dos seus filhos e de sua esposa. Ofertou obi (noz-de-cola), orobo (garcinia kola), oti (bebida alcoólica branca destilada), epo pupa (dendê), oyin (mel), yion (sal), omi (água), atare (pimenta da costa) a seu Ifá, saudou Esú e foi fazer seus afazeres. O dia seria tranquilo, Ifá recomendava que todos deveriam manter a cabeça serena, longe de confusões e discussões desnecessárias. Ifá sinalizou que deveria ser um dia calmo e sem muitas correrias. Bàbá Olápádé sentou-se no seu tapete e ali permaneceu em profunda meditação, recordou várias histórias do Odu que Ifá trouxe para o novo dia que havia iniciado. Quando foi por volta do 12h, sua mulher despertou-o da sua meditação profunda, veio dizer que havia chegado um cliente de nome Ganzô. Bàbá Olápádé não sabia a procedência, porque ninguém havia marcado com ele qualquer consulta ao Ifá. Ganzô vinha da aldeia vizinha, chegou dizendo que soubera que ali morava um sábio de Ifá e que gostaria de falar com ele. Layla, esposa de Bàbá Olápádé, pediu que Ganzô entrasse, que ela iria comunicar a sua chegada. Layla era muçulmana, sua família praticava os costumes do Islã. Desde pequena, ela havia sido prometida a Bàbá Olápádé, e mesmo ele sendo Bábálawó, ela praticava o Islã, e ajudava seu esposo em tudo o que precisava e no que diz respeito a Ifá. Layla era uma Apetebi, ou seja, esposa de um Bábálawó. Ganzô compareceu no tapete onde Bàbá Olápádé esperava por ele, para que ele pudesse consultar Ifá. Ele sentou-se diante de Bàbá Olápádé, meio temeroso, mas decidido a proceder com a consulta. Bàbá Olápádé fez algumas invocações, disse o nome do moço e de sua mãe, e lançou o opele Ifá no chão. O odu que apareceu foi *otúrúpon ogúnda em Ibi Arún*. Bàbá Olápádé disse a Ganzô que sua mulher estava muito doente e que, em função disso, ela não conseguia engravidar. Bàbá Olápádé também disse através de Ifá que essa mulher precisava muito engravidar para assegurar a continuidade da família e que isso era uma cobrança da família de Ganzô. Bàbá disse que Ganzô havia procurado a consulta de Ifá a fim de encontrar a medicação necessária para sua esposa engravidar. Ganzô derramou em lágrimas nesse momento.

Bàbá Olápádé então cantou o Èsé do Odu *Otúrúpon Ogúnda*:

Oturupon ngada
Oturpon ngede

¹⁸¹ Èsé - itan quer dizer poesias narradas de Ifá, ou estórias poéticas de Ifá.

Dia fun Yeyee mi Otooro Econ
Omo Ejigbojo ile Ode Ido
O feyinti moju ekun sunrahan omo
Ebo ni won ni ko waa se
O gb'ebo, o rumo
E ki Yeyee mi o Afideremo
Yeye o, Afideremo¹⁸²

Tradução:

Oturupon Ngada
Oturupon Ngede
Há uma mensagem para minha mãe da terra Otooro Efon
Filhos da chuva que tomou conta de toda a terra do Ido quando ela estava chorando, lamentando sua incapacidade de ter o próprio bebê
Ela foi aconselhada a oferecer ebo
Ela fez assim
Ajude-me a dizer olá para minha mãe, que apazigua seus bebês com ornamentos de bronze
Saúde minha mãe, que apazigua seus bebês com ornamentos de bronze.

Bàbá Olápádé disse a Ganzô que ele precisava fazer o ebó com duas galinhas, três galos, dinheiro e muitos akaras (bolo feito de feijão fradinho). Depois, precisaria fazer sacrifício para Osún, a divindade do rio, com duas galinhas e akara. Bàbá Olápádé também disse a Ganzô que após os sacrifícios, a mulher ficaria curada da sua enfermidade e, depois de duas luas cheias, ela apareceria grávida de um filho homem que deveria ser devoto de Ifá e Osún. Assim foi feito, Ganzô fez o sacrifício conforme Bàbá Olápádé havia recomendado. Durante o ebó, Bàbá Olápádé louvou Ifá e Ganzô louvou o Bàbálawó. Durante o sacrifício para Osún, Ganzô sentiu o frescor oriundo da divindade que encheu seu coração de ânimo e esperança. Ganzô voltou feliz para sua aldeia, e tudo correu como o Bàbá Olápádé havia prescrito e sinalizado. O fato da mulher de Ganzô estar doente e não conseguir engravidar era uma humilhação para ele, uma vez que ele era o filho mais velho de uma família grande. Ele precisava dar um filho para a aldeia, para garantir sua primogenitura. Toda a situação adoecia sua esposa e causava muito sofrimento para ambos. Ganzô havia ouvido falar de Bàbá Olápádé e o procurou para que, através de Ifá, ele resolvesse seu problema. Bàbá Olápádé era um homem tido como muito sábio e erudito por todas as aldeias daquela região. As pessoas vinham de todos os lugares atrás dos poderes que ele possuía na solução de problemas. Dois anos depois, Ganzô voltou a casa de Bàbá Olápádé com sua mulher e seu filho, que ele entregou a Bàbá Olápádé para consagrá-lo a Ifá e conceder um nome através do ritual eséntáiyé. Bàbá Olápádé chamou a criança de Adèwàlé, que quer dizer: “a coroa veio para a minha vida” ou “fui coroado na vida”. Desde então, Adèwàlé cresceu em contato com Bàbá Olápádé e desde então, Ifá tem sido louvado na vida das pessoas, porque Ifá é quem faz maravilhas e traz as bênçãos do céu.

O conto de fadas foi o primeiro narrador na contação de histórias que existiu. Walter Benjamin (1987: 215) vai dizer que foi o “primeiro [conselheiro] da humanidade”. Segundo Walter Benjamin, o conto de fadas sobrevive secretamente na narrativa. Minha avó despertou em mim o interesse por contar histórias. Não só as histórias de família e as histórias que eu tinha escutado dela, mas também as histórias que eu descobriria com os mundos que eu desbravaria. Percebi que a literatura poderia me possibilitar conhecer outras histórias, distantes de mim. Minha mãe foi a primeira pessoa que me deu livros para ler. Desde os 8 anos, aprendi que ler era uma forma de viajar por mundos distantes. Minha mãe me incentivou a ler os livros e desbravar mundos. Com os livros, conheci muitas histórias que me deixaram mais desejoso de aprender outras histórias, de mundos, de culturas e de povos diversos que estavam espalhados mundo afora.

¹⁸² Èsé oriundo da Tradição Èlá Olá.

Quando a Tradição de Ifá me foi apresentada, em 2002, percebi que era a possibilidade de aprender a contar histórias para pessoas diferentes, provenientes de realidades distintas e de todos os lugares. Minha primeira descoberta no Ifá foi perceber a força das suas estórias (itan) e o quanto elas podem curar as pessoas. O poder das estórias de Ifá tem efeitos terapêuticos sobre quem as escuta. Essa foi minha própria experiência, quando ouvi Ifá falando comigo pela primeira vez. Ifá foi divinado para mim pela primeira vez, e o odu que apareceu trazendo sua estória foi *Owonrin Ogundá*. A história era a seguinte:

Um homem de nome Guerê havia ido à floresta caçar, como fazia todos os dias pela manhã. As caçadas de Guerê alimentavam toda a aldeia. Um certo dia, Guerê entrou na mata sem pedir bençãos aos espíritos da floresta. Nesse dia, Guerê esqueceu de fazer suas invocações e pedir bençãos para boas caçadas. Guerê, por um descuido da sua ori (cabeça), não lembrou que deveria pedir licença para entrar na mata e saudar os espíritos da floresta. Guerê não conseguiu nesse dia caçar. Ele vagou pela floresta sem nenhum caça. E à medida que o dia ia caindo, Guerê parecia andar, andar e não sair do lugar. Já estava começando a cair a noite, quando se deu conta de que estava perdido na própria mata que ele conhecia tão bem. Foi quando Guerê se deu conta de que os espíritos da floresta, comandados por Òsanyìn, haviam retirado dele a lucidez e a lembrança do caminho de casa. Guerê andou, andou até que chegou à beira de um lago. Ali ele caiu num sono profundo. No dia seguinte, acordou em uma cabana onde seus pés feridos de tanto andar estava com curativos. Não viu ninguém por ali, levantou-se e deparou com um ancião de barbas brancas, vestido com uma roupa branca e sentado sobre uma pedra. Ele aproximou-se e perguntou quem era o bondoso ancião que havia cuidado dele. O ancião respondeu: sou Orunmila, encontrei você com os pés feridos, caindo na beira de um lago próximo daqui. Trouxe você para minha cabana e cuidei de você. Guerê: *Mo dupé* (Muito obrigado). Eu me perdi na mata, esqueci de saudar os espíritos da floresta logo cedo, não consegui nenhuma caça e ainda perdi o caminho de casa não conseguindo sair da floresta. Orunmila levantou-se da pedra, virou para Guerê e disse: filho, ninguém pode entrar nessa floresta sem saudar Òsanyìn. Os espíritos que você teme, na verdade, são Aroni, um ser muito levado que vive correndo pela mata, contando tudo para Òsanyìn. Mas há muito tempo que a mata pertence a Òsanyìn. Você, como caçador, deve sempre agraciá-lo para ter boas caças e não se perder na mata. Eu vou para cidade em três dias, fique comigo até lá, recupere-se e depois eu o acompanharei na saída da mata. Durante os três dias que Guerê ficou na cabana de Orunmila, ele aprendeu muitas coisas. Orunmila deu a Guerê uma *eleke* (colar) mágico, para sempre conseguir sair da mata sem ser atacado pelos espíritos. Depois de três dias, Guerê, sendo cuidado por Orunmila Bàbá Ifá, estava recuperado e pôde voltar para sua aldeia¹⁸³.

A história fala de Guerê e da fragilidade da sua ori (cabeça), que lhe fez esquecer de saudar os espíritos da floresta. Por ter deixado sua ori de lado, Guerê perdeu a lucidez, ficando perdido na mata. Vagou o dia inteiro, até que seus pés, de tão feridos e cansados, fizeram-no cair em sono profundo à beira de um lago. O velho que o encontrou é Orunmila Bàbá Ifá, aquele que é possuidor de todas as medicinas. Orunmila leva Guerê para sua casa e cuida dele, retirando o feitiço da mata e curando suas feridas. O Bàbálawo contou-me essa estória e, ao final dela, eu estava morto de cansaço. Era exatamente como eu me sentia em minha vida, um cansaço terrível e uma vontade de jogar tudo para o alto. Eu estava andando muito, insistindo em coisas que não pareciam ter sentido e perambulando pela vida sem nenhum propósito. A história descrevia-me muito bem, e meu primeiro impacto foi perguntar ao Bàbálawo como ele conseguiu traduzir tão bem minha vida com a história

¹⁸³ Essa estória do Odu *Òwónrin Ogúndá* foi contada para mim por um bàbálawo africano/ nigeriano no Rio de Janeiro, em 2002.

que ele havia acabado de contar. Guerê era eu, um caçador buscando minhas conquistas, porém perdido, desorientado e ferido. Ter topado com a história foi um alívio enorme. Então, pensei que é uma história capaz de falar de mim.

Uma experiência com um Bábálawo é uma psicanálise no seu contrário. Na psicanálise propriamente dita, o paciente fala e o psicanalista escuta. É clássico esse manejo na psicanálise de Freud – deixar o paciente falar tudo o que vem à sua mente. No Ifá, no divã do Bábálawo, uma estória fala antes do paciente (consulente), revelando sua própria condição de vida. A técnica do Ifá propõe que, depois que a história do odu que apareceu na consulta seja contada, o consulente possa dizer o que, na história contada, tem a ver com ele. Às vezes, ocorre do consulente não capturar a estória imediatamente. Então, o Bábálawo se encarrega de traduzir a estória na vida do consulente – traduzi-la, diríamos assim, para a realidade de hoje. O Bábálawo tem esse compromisso de atualizar a estória, que é uma forma de seguir contando e mantendo a cadeia de transmissão. Todo consulente é capaz de reproduzir a estória que escutou, sobretudo quando ela vem com um forte impacto sobre sua vida. Já consultei Ifá para algumas pessoas há dez anos e, ao encontrá-las dez anos depois, uma pessoa recordar o odu e a estória que foi narrada para ela na ocasião que a consulta foi feita.

A estória transcrita acima, narrada pelo primeiro Bábálawo que consultou Ifá para mim, não apenas traduziu o estado da minha vida, mas também revelou a solução dos meus problemas. Eu estava certo de que precisava de Orunmila na minha vida, e de que somente ele seria capaz de curar minhas feridas. Além disso, era necessário agradar os espíritos da floresta através de Òsanyìn e Egúngún (os ancestrais) para que eu pudesse continuar minha vida, meu caminho, sem ter problemas. Através dessa consulta, fiquei sabendo o quanto eu precisava do Òrìsà Orunmila em minha vida. Orunmila, como foi dito no capítulo 2, é o Òrìsà da sabedoria de Ifá. É Orunmila quem carrega Ifá, quem trouxe Ifá para o mundo. Foi a partir dessa consulta, que me trouxe essa estória, que dei meu primeiro passo na Tradição de Ifá. Isso aconteceu no ano de 2002.

Em *Òfún Ogbé*, Ifá conta a história de um homem muito pobre chamado Mièèyè, que teve sua vida desafortunada quando todas as suas galinhas morreram de gripe. Desolado e sem saber o que fazer, ele escutou a voz da sua consciência (seu ori), que sussurrou em seu ouvido dizendo a ele que deveria assar as galinhas e as guardar. Foi graças à necessidade de Olokun (a divindade do Oceano), que consultou um Bábálawó devido à doença de uma de suas filhas, que a situação de Mièèyè pôde se resolver. O Bábálawó orientou que a salvação da filha de Olokun estava em obter uma galinha que havia morrido de uma gripe especial. Foi assim que o povo de Olokun encontrou a casa de Mièèyè, comprando por uma boa quantia a galinha assada. A filha de Olokun foi curada logo em seguida ao sacrifício. Passando alguns meses, uma outra filha de Olokun adoeceu, e ele retornou ao Bábálawó, cujo mesmo Odu *Òfún Ogbè* apareceu no opón, determinando o mesmo sacrifício. O povo de Olokun voltou à casa de Mièèyè e pagou uma boa quantia à sua mulher pela galinha assada. Mièèyè ficou muito rico, gerando ciúmes em sua esposa. Invejada do marido, a esposa resolveu matar algumas galinhas, assá-las e as guardar para que, na próxima vez que o povo de Olokun viesse, ela pudesse vender e ganhar algum dinheiro. Passado mais um tempo, o filho de Olòsà adoeceu da mesma doença das filhas do Olokun. Tendo aparecido o mesmo Odu, o Bábálawó receitou o mesmo procedimento. O povo de Olòsà dirigiu-se até a casa de Mièèyè que, no momento, não se encontrava em casa. A esposa apressadamente ofereceu as galinhas que ela tinha assado por conta própria, mas o povo de Olòsà percebeu que as galinhas não tinham sido mortas de morte natural. O povo de Olòsà foi

embora sem nada comprar. A mulher infeliz resolveu procurar Ifá para saber o que havia se passado, porque ela não conseguira vender suas galinhas assadas e ganhar dinheiro como seu marido. O Bábálawó foi direto em dizer: “estava colocando seu ori na mesma posição que o ori de Mièyé”. Essa história conta como Mièyé ficou rico vendendo galinhas: ele escutou e obedeceu a seu ori, cumprindo seu destino na Terra¹⁸⁴.

A estória acima ensina que os Ori de ninguém são iguais, justamente porque os destinos escolhidos não são os mesmos. Essa diferença tem a ver com a escolha que fizemos quando viemos do Orun para o Aiye. Muitas vezes, as pessoas culpam as outras, ou mesmo Ifá e Òrìsà, pelo infortúnio e/ ou a má-sorte naquilo que desejam muito, seja um trabalho, um empreendimento, uma relação etc. Na verdade, deveriam culpar-se a si mesmas por não prestarem a devida atenção ao seu ori (ser/ consciência/ cabeça), porque querem algo que não está para a vida delas, que não escolheram ao deixar o Orun a caminho do Aiye, e que de certa forma, também não foi desejado para elas por Olódùmarè. Nesse sentido, a história revela necessidade de cultuar ori, de obter a orientação correta e seguir o próprio caminho. O ipin (destino) refere-se às coisas que os humanos escolheram por sua própria iniciativa, antes de vir à Terra. *Àyànmó* (missão) são as funções específicas ordenadas por Olódùmarè para que os humanos cumpram na Terra o que foi desejado por eles no Céu.

Há uma estória do odu *Òtùrúpón Ogbé*, que fala de um bode muito esperto. O bode (*òbúko*) não era nada fácil. Houve uma época em que os humanos e os animais conviviam uns com os outros da mesma forma. Os humanos falavam a linguagem dos animais e os animais falavam a linguagem dos humanos. Quando Olódùmarè criou o Aiye (Terra), não havia separação entre ele e o Orun (Céu). Nessa época, os humanos e os animais transitavam do Céu para a Terra e da Terra para o Céu. Ifá, que sabe de tudo, documentou todos os eventos que ocorreram durante esse tempo de travessia. Nesse tempo, os òrìsàs conviviam com os humanos e os humanos conviviam com os òrìsàs. Os humanos eram os descendentes do òrìsàs. Esses primeiros humanos, que se chamavam eniyan (seres humanos), nasceram e cresceram se comunicando com os animais, com as plantas e com seres divinos diversos. Ifá sempre se encarrega de documentar os eventos que dizem respeito às coisas do Céu e da Terra. O Céu é o duplo da Terra, o que está em cima é como o que está embaixo, o que está embaixo é como o que está em cima, como bem diz o velho princípio hermético da correspondência. A estória de *òbúko* (bode) é a seguinte:

Um certo Awo de nome Fárífárá foi fazer uma consulta ao Ifá na casa do seu Bábálawo. Seu Bábálawo, cujo nome era Pati Pati, já era velho e tinha fama de ser um excelente divinador. O Bábálawo de Fárífárá viu através do Ifá que ele estava com sérios problemas com Ikú (morte) e que fazia tempo que Fárífárá não passava um dia sem ter assombros e mal-estar. O Bábálawo prescreveu o ebó (sacrifício) que consistia em homenagear os espíritos dos antepassados Egúngún, para que Fárífárá tivesse vida longa. Então o Bábálawo prescreveu o ebó. Fárífárá precisava ir até uma fazenda do outro lado da cidade, para buscar o bode que seria ofertado a Egúngún. Fárífárá, tal como orientou o seu Bábálawo, foi imediatamente buscar o bode para o sacrifício. Chegando ao local, Fárífárá escolheu um bode preto que parecia encrenqueiro e que, segundo o dono, chamava-se Ofofo

¹⁸⁴ Essa estória pertence ao odu Ofún Ogbé e me foi narrada na Nigéria em 2017 por um Bábálawo de Ibadan.

(fuxiqueiro). Esse bode vivia arrumando encrenca com os demais. Fáfíráfí escolheu Ofofo porque ele era robusto e valente. Colocou Ofofo dentro de um cesto e seguiu para a casa do Bábálawo. No meio do caminho, o bode começou com uma falação: Seu Awo, você deve está cansado de me carregar. Olha esse sol, porque você não me coloque no chão, entre dentro do cesto e eu vou carregando você até a casa do seu Bábálawo. O Awo recusou, mas Ofofo continuou insistindo. Fáfíráfí já estava tão cansado de carregar o bode, que aceitou sua oferta. Fáfíráfí entrou dentro do cesto e seguiu até a casa do seu Bábálawo sendo guiado por Ofofo, o nome fuxiqueiro. Fáfíráfí estava tão acomodado, que dormiu dentro do cesto. Chegando na casa do Bábálawo Pati Pati, o bode entregou a encomenda para o sacrifício de Fáfíráfí. Achou muito estranho porque Fáfíráfí saiu da casa dele para buscar o bode e o bode quem trouxe a encomenda. Mandou preparar tudo para começar o ritual, Ofofo estava ali todo feliz porque estaria livre de ser sacrificado. Fáfíráfí ainda estava dormindo dentro do cesto. Na hora do sacrifício, vendo que Fáfíráfí não havia chegado, o Bábálawo deu-se conta de que havia algo errado. Pediu para um outro Awo verificar o que tinha dentro do cesto. O Awo voltou correndo e disse que Fáfíráfí estava lá dentro, dormindo profundamente. Foi aí que o Bábálawo deu conta que Ofofo, o bode fuxiqueiro havia passado a perna no seu Awo. Mandou acordar o Awo imediatamente e aprisionar o bode sem alarde. E foi assim que sucedeu, o bode, de tão esperto, foi capturado pelo Bábálawo que livrou seu Awo da trama de Ofofo. Até os nossos dias, Egúngún seguem recebendo bodes como sacrifício, devido à esperteza de Ofofo, o bode fuxiqueiro¹⁸⁵.

Um bode falante e fuxiqueiro foi capaz de driblar um *awo* que, fragilizado pelo seu negativo, não foi capaz de perceber a esperteza do bode. Nos tempos antigos, o material do ebó (sacrifício) era trazido para a casa do Bábálawo pelo próprio cliente/ consulente. Nos tempos atuais, é comum o cliente pagar o Bábálawo para que ele compre os materiais do ebó. Há um exercício de sacrifício nessa responsabilidade do cliente de trazer o próprio material para o ebó. Atualmente, o sacrifício passou a ser a quantia em dinheiro que o cliente despense ao Bábálawo. Como antigamente, clientes seguem procurando o Bábálawo para a consulta oracular com Ifá. O ebó não é somente sobre um animal e/ ou oferendas como frutas e comidas. O ebó, cujo significado é exatamente sacrifício, pode ser também a mudança de um comportamento ou postura.

Um ebó de comportamento pode consistir em modificá-lo. Buscar ter outra postura e/ ou atitude diante de uma situação pode comparecer como uma forma de ebó. Em outras situações, verifiquei também que o ebó pode ser soltar um animal em um local onde ele não será prisioneiro. Soltar um animal depois de passá-lo no corpo tem a ver com a agilidade desse animal para levar embora a energia que está sobre um cliente. A recomendação do ebó vem de alguma forma expressa no itan, como vimos acima. A consulta oracular é, por excelência, uma consulta diagnóstica. Por ser também uma consulta diagnóstica, por conceder ao Bábálawo um parecer sobre o cliente, a estória (itan) é fundamental. Sem a estória, não é possível diagnosticar, conforme ensina Ifá.

Itan (estória, mito, narrativa) marca o tempo que não é linear. Na cosmo-percepção iorubá, o tempo é cíclico e, poderíamos dizer, espiralado. A palavra que melhor traduz itan é “estória”, e está inseparável do mito. A realidade cíclica em espiral das estórias de Ifá não diz respeito ao factual, como o jornalismo. Ifá opera de outra forma, seu tempo obedece a outro ciclo, habita outras dimensões. A realidade do mito e, nesse sentido, também do itan, é aquela que serve para “iluminar”

¹⁸⁵ Eu ouvi essa estória pela primeira vez em 2008, na cidade de São Paulo, da boca de um dos primeiros bábálawós brasileiros que, por sua vez, tinha escutado a mesma estória de um velho Bábálawo nigeriano.

e/ ou “clarear” algo. A palavra *itan*, em iorubá, também pode significar “iluminar” ou “espalhar”. O sentido metafórico disso é que mito/ narrativas, ou seja, estórias (*itan*) são como luzes, faróis que brilham para clarear a vida. A tradução alude também ao fogo que pode ser trazido de um lugar para outro para dar a luz e produzir calor (Ogunnaike, 2020). Há uma natureza epifânica, clarividente, luminosa no *itan* (mito/ estória). O mito, a estória, o *itan* revelado na consulta oracular assume também uma função ritual. Silva (2021: 106) aborda o mito como ritual:

O próprio mito, as estórias que vão sendo contadas são ritos que simbolizam o sentido das coisas e marcam acontecimentos. Nada acontece em uma casa de Candomblé, sem que o mito (*ésé-itan*) o explique. Tudo o que ocorre e o que também ocorrerá será decifrado pelo mito trazido pelo oráculo de Ifá. O rito é reinventado, ou melhor, reatualizado, através do mito. O mito assume um papel fundamental para que os eventos ganhem sentido e legitimidade.

O *itan*, o mito, é a estória “transdutiva”, no sentido simondiano de que essas estórias (*itan*) consistem numa operação pela qual uma atividade é propagada e amplificada. O *itan* é uma estória dinâmica, fluida, nada estagnada. O *itan* é conduzido na boca do Bábálawo, que concede vida própria a ele através de seu hálito transformado em palavra. É *odu* quem possibilita essa transmissão via *èsé-itan*. O acesso ao *itan* via estado *lai-lai* do Bábálawo é transpassado pela jogada/ queda de *odu* no oráculo do *opele* ou *ikin*. Isso posto, quero dizer que a queda/ caída de *odu* faz presentificar a estória na memória do Bábálawo. As duas coisas estão interligadas: por mais que *odu* antecipe a estória (*itan*), no Ifá, um não vive sem o outro. Se *odu* traz um *itan* à tona, faz isso para que o próprio *itan* possa lembrá-lo no final. O *itan* localiza o *odu*, já que é o *odu* quem virá estampado na estória que compareceu.

Odu é a originalidade de um *itan*, na origem de toda estória tem um *odu*. O processo de “transdução” encontra-se exatamente nessa interconversão entre *odu* e *èsé-itan*. Logo, podemos afirmar que nessa mesma dinâmica, os bábálawos são os transdutores de tal operação (Simondon, 2020). Assim como o microfone e os alto-falantes, que são os transdutores entre sinais elétricos e sinais acústicos, também o Bábálawo se encarrega de dar voz ao que se origina no *odu* e é presentificado no *itan*. Entre *odu* e *èsé-itan*, está o Bábálawo, capaz de funcionar como um transdutor. Ao apreender *odu*, o Bábálawo reserva as informações que captura para atualizar no *itan*, possibilitando assim a temporalidade cíclica e espiralada do acontecimento que se desenvolve na consulta oracular. Assim sendo, a consulta oracular será sempre novidade, não importa quantas vezes o mesmo *odu* ou a mesma estória compareça.

Nós entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga ponto a ponto no interior de um domínio, fundando tal propagação sobre a estruturação de um domínio de lugar em lugar: cada região da estrutura constituída serve à região seguinte como princípio de constituição, de maneira que uma modificação se estende assim progressivamente ao mesmo tempo que essa operação estruturante (Simondon, 2020: 27).

Enquanto “procedimento mental”, a transdução aproxima-se da intuitividade ou do “método intuitivo”, como apontou Simondon. O Bábálawo encarrega-se de operar em uma dimensão na qual, através do estado lai-lai e do acesso a odu e èsé-itan, ele mantém as estórias que conta sempre atualizadas. A intuitividade do Bábálawo está exatamente em exercer essa dupla função de transdutor e alto-falante. A estória passa pelo seu corpo, como o som passa pelo microfone¹⁸⁶. É assim, por meio desse mecanismo, que a estória pode ser contada, fazendo sentido para o consulente. Queremos aqui dimensionar o que se articula na estória que os bábálawos contam após acessarem odu-Ifá. Por mais que èsé-itan possa ser memorizado de forma uníssona, a partir de uma escola de aprendizado e transmissão do Ifá, é sabido que nenhum Bábálawo na atualidade se bastaria somente a esse aprendizado diríamos escolástico.

Há uma aprendizagem para além da memorização, que consiste não somente em re-visitar as estórias escutadas e/ ou recebidas por transmissão, mas também as estórias que podem ser capturadas pela via da intuição¹⁸⁷ através do estado lai-lai, que funciona como canal de entrada no *mundus imaginalis* do Ifá. O *mundus imaginalis* “é o mundo que está entre a percepção sensível e as realidades intelectuais” (Cromberg, 2015: 10). Aqui a intuição assume um lugar diferente da lógica, ou mesmo parecido, mas com proposta diferente. É que a lógica está atrelada à razão e a intuição, como método de apreensão e produção de conhecimento¹⁸⁸, está disposta à des-razão, ao espaço imaginal, no qual outro saber é capaz de se produzir. Para Corbin (1958 apud Cromberg, 2015), “entre o real empiricamente controlável e o irreal pura e simplesmente, não há mais grau intermediário. Tudo o que seja indemonstrável, invisível, inaudível, será classificado como criação da imaginação, ou seja, como produto daquela faculdade que secreta o imaginário, o irreal” (Cromberg, 2015: 16).

O conhecimento (awo) oriundo de odu e das estórias (itan) que os bábálawos contam não está a serviço da lógica nem da ciência moderna. Pelo contrário, enquanto se desloca para outro lugar, o do imaginal e/ ou irreal, ele reivindica um papel de integralidade, que não divide o real e o irreal. Ocupa-se, através dele, de outra formulação que não procura endossar “o cisma do real provocado pelo racionalismo materialista que o reduziu a apenas duas dimensões: o inteligível e o sensível” (Cromberg, 2015: 16). Se algo opera no estado lai-lai, é exatamente a possibilidade do Bábálawo

¹⁸⁶ Lévi-Strauss (1988), em entrevista a Didier Eribon, afirma: “eu não falo sobre os mitos, os mitos falam em mim”.

¹⁸⁷ Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos de dentro, por intuição, e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura (Bergson, 2005: 24).

¹⁸⁸ Bergson (2005: 89) afirma que “em nenhum aspecto, portanto, diminuímos a inteligência: não a expulsamos de nenhum dos terrenos que ela ocupava até hoje; e, ali onde está inteiramente em casa, atribuímos-lhe um poder que a filosofia moderna lhe contestou. Só que, ao lado dela, constatamos a existência de uma outra faculdade, capaz de uma outra espécie de conhecimento. Temos assim, de um lado, a ciência e a arte mecânica, que são da alçada da inteligência pura; do outro, a metafísica, que recorre à intuição. Entre essas duas extremidades virão então se colocar as ciências da vida moral, da vida social, e mesmo da vida orgânica, estas mais intelectuais, aquelas mais intuitivas. Mas, intuitivo ou intelectual, o conhecimento será marcado pelo selo da precisão”.

poder habitar o mundo externo mais plenamente. O estado de luminosidade (de compreensão) desencadeado pelo estado lai-lai produz a inserção plena do Bábálawo no mundo da vida e das coisas.

Poderíamos também falar de uma lógica outra que obedece a outros ditames, outros construtos e pressupostos de mundo. A cientificidade enterrou de vez o *mundus imaginalis* para dar lugar ao senhorio da lógica em um mundo de produção de ciências. Desde que o imaginal, no sentido situado por Corbin, saiu de cena, o conhecimento ficou atrelado ao método científico e à produção de uma ciência devotada à materialidade das coisas exatas. Para Heidegger (2001), a ciência moderna é uma exploração organizada. Torna-se institucionalizada. Torna-se empresa, exatamente por essa sua característica central. Caminha por seus próprios resultados, quase autonomamente, e gera um tipo de intelectual que pouco tem a ver com o sábio, e está mais próximo do especialista, do técnico.

Também podemos afirmar que o estado lai-lai produz uma “premissa movente”, que Holbraad (2003) tão bem localizou no Ifá. Abordando a questão da lógica a partir dessa “premissa movente do Ifá”, compreendo que há, no Ifá, o que poderíamos chamar de uma *lógica movente*. Não parto do princípio de que no imaginal, no estado lai-lai, não esteja também o real. No imaginal, o real e o irreal, a razão e a desrazão não estão separadas, como acontece na ciência moderna que anunciou tão cedo o cisma entre eles. O que é dado para a ciência moderna, que distingue entre o real e o irreal, a razão e a desrazão, o sujeito e o objeto, os humanos e os não-humanos etc. não está posto de igual maneira para a ciência do Ifá.

A lógica movente do Ifá remete a Bergson (2006) quando, ao delimitar inteligência e intuição, dá outro caráter a essa relação. Há uma lógica na intuição, assim como uma inteligência. Henry Bergson viu na intuição um método que se comunica pela inteligência¹⁸⁹. Os filósofos utilizam o método intuitivo para pensar suas questões. No *mundus imaginalis* do estado lai-lai, a inteligência intuitiva – uma união entre as duas – é o que permite capturar o achado luminoso presente nas histórias de Ifá. Sinalizar a lógica movente do Ifá é compreender que os Bábálawos se utilizam da inteligência intuitiva no estado lai-lai. É essa inteligência intuitiva que os possibilita fazer uso do conhecimento originado nas histórias contadas aos consulentes. As estórias de Ifá e os conhecimentos que nascem com elas estão no *mundus imaginalis* para serem acessados pelos Bábálawos em estado lai-lai. Para o filósofo francês Henry Bergson (2006: 32-33), em referência à capacidade movente da intuição,

[...] pensar intuitivamente é pensar em duração. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-se como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade. A inteligência brinدا-se ordinariamente com coisas, entendendo com isso algo estável, e faz da mudança um acidente que lhe viria por acréscimo. Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto. O pensamento representa-se ordinariamente o novo como um novo arranjo

¹⁸⁹ A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias (Bergson, 2006: 43).

de elementos preexistentes; para ele, nada se perde, nada se cria. A intuição, vinculada a uma duração que é crescimento, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito retira de si mesmo mais do que possui, que a espiritualidade consiste justamente nisso e que a realidade, impregnada de espírito, é criação. O trabalho habitual do pensamento é fácil e prolonga-se tanto quanto quisermos. A intuição é árdua e não poderia durar. Intelecção ou intuição, o pensamento sem dúvida emprega sempre a linguagem; e a intuição, como todo pensamento, acaba por se alojar em conceitos: duração, multiplicidade qualitativa ou heterogênea, inconsciente – diferencial, mesmo, se tomarmos a noção tal como era no começo. Mas o conceito de origem intelectual é de imediato claro, pelo menos para um espírito que possa despendar o esforço necessário, ao passo que a ideia provinda de uma intuição começa de ordinário por ser obscura, seja lá qual for nossa força de pensamento. É que há duas espécies de clareza.

Em Ifá, estórias são contadas para produzir saberes/ conhecimentos para o consulente. O Bábálawo apura as minúcias do odu antes de contar a estória. As minúcias do odu referem-se à sua condição, por exemplo, se ele está em *ibi* (negativo) ou *ire* (positivo). Após ter localizado sua condição de negativo ou positivo, é preciso localizar a especificidade dessa energia. Ibi e Ire constituem exatamente a energia negativa e positiva do odu. A energia do itan (estória) vem carregada do tipo de energia ibi ou ire, que é apurada usando *ibo*¹⁹⁰. O ibo de um osso ou búzio dobrado preso com linhas representa a condição positiva ou negativa do odu. O ibo cai da mão do consulente depois dele mesmo ter colocado cada ibo na mão e escolhido, sem que o Bábálawo saiba em qual das mãos está cada ibo. Caso o odu esteja negativo, forças ibi denominadas *ajòdògun* se encarregam de notificar a especificada dessa energia negativa. Entre os *ajòdògun*, há *ikú* (morte), *arún* (doença), *epe* (maldição), *ofo* (perda), *wahála* (perturbação), *ajé* (feitiçaria) etc. Caso o odu esteja positivo, forças ire que são, de certa forma, manifestações das bênçãos dos òrìsàs irão se manifestar. Entre as forças ire estão: *aiku* (vida longa), *isegún otá* (vitória sobre os inimigos), *omo* (filhos), *òwó* (dinheiro), *aláfia* (saúde) etc. O odu *Ofún Ogúnda* conta a seguinte estória:

Uma certa feita uma mulher de nome Omilade procurou Orunmila para uma consulta com Ifá. Omilade estava preocupada com a falta de dinheiro e trabalho. Seu marido estava desempregado e os filhos ainda pequenos estavam adoecendo devido à falta do que comer. Omilade chegou à casa de Orunmila, suplicando sua bênção para resolver os problemas em sua vida. Então Orunmila procedeu a consulta, e o Odu *Ofún Ogúnda* apareceu, trazendo a negatividade da falta de prosperidade na vida para Omilade e sua família. Orunmila disse a Omilade que isso estava acontecendo porque sua família já algum tempo vinha esquecendo de homenagear Ajé Salúnga, a divindade da prosperidade e da riqueza. Foi prescrito o ebó: Omilade, seu marido e seus filhos deveriam homenagear a terra onde eles plantam o alimento para que, após a semeadura, aguardassem um ano para colher os frutos. Deviam também preparar um presente (oferenda) para Ajé Salúnga, para que a fartura e a prosperidade mantivessem em sua vida e da sua família. Orunmila também recomendou que Omilade, em razão do negativo, presentearse Òsú para ele gerasse movimento em sua vida e em seus negócios. Omilade procedeu como Orunmila orientou e as coisas aconteceram conforme a divinação Ifá feita por Orunmila. Foi assim que Omilade e sua família começaram a gerar prosperidade em suas vidas¹⁹¹.

¹⁹⁰ Ibo são artefatos como ossos, búzios, pedras, caco de vidro, favas etc., utilizados para apurar o tipo de negativo ou positivo que está sobre o odu que apareceu na consulta com Ifá, em qualquer oráculo (opele, ikin ou búzios).

¹⁹¹ Escutei essa estória pela primeira vez quando estive na Nigéria, na cidade de Ibadan, em 2017. O Bábálawo que a pronunciou estava consultando o Ifá para uma mulher que, com sua família, passava exatamente por problemas financeiros.

Muitas estórias nos chegam de todos os cantos, compartilhadas em uma rede que anima o Ifá no mundo. Algumas estórias estão escritas em livros, outras armazenadas na memória dos bàbálawos e há outras ainda que são acessadas, através do estado lai-lai, no grande HD que é Ifá, através da nuvem do seu *mundus imaginalis*. As estórias de Ifá sempre estão em estado virtual e sempre são atuais. Os bàbálawos atualizam as estórias que acessam toda vez que as contam a um consulente. É exatamente porque são contadas que as estórias têm importância, elas ganham vida própria quando são endereçadas a um consulente no momento da consulta oracular. A consulta reúne quatro personagens: o Ifá (o oráculo), o Bàbálawo, o cliente e o itan (estória). A estória tem um papel fundamental no momento da consulta, pois é o próprio motor que vai possibilitar que a consulta tome os rumos necessários. Nesse sentido, a estória (itan) concede à consulta oracular o próprio andamento da sua dinâmica. Há movimento na consulta oracular, nada é estático nem tampouco vazio. Isso porque a estória se encarrega de preencher o instante da consulta, em movimentos contínuos de fluidez. O consulente chega à consulta com um problema, aprofunda-se no problema procurando entendê-lo a partir da estória e da explicação do Bàbálawo e, por fim, sai da consulta com uma solução para seu problema. Ifá transita do começo ao fim na consulta, servindo de engrenagem que faz o Bàbálawo realizar o que poderíamos chamar de exercício da consulta: sacar um odu, contar uma estória, atualizar a estória na vida do consulente e, por fim, indicar uma solução para o problema que se apresentou.

Muitas estórias do Ifá dizem que, no corpo dos seres humanos, há um pedaço de carne. Se esse pedaço é saudável, todo o corpo é saudável. O pedaço de carne é o coração. O coração é mais importante, pois é a sede da realidade dos eniyan (seres humanos), de sua personalidade e caráter. A saúde do coração depende das emoções, da fé e das crenças que a pessoa possui e dos seus sentimentos. O Odu Ifá *Oyeku Odi* fala de um homem chamado *Modu*, que perdeu a saúde do seu coração porque abandonou o culto aos antepassados. A saúde vem através da sinceridade, a doença através da hipocrisia. A saúde vem através do amor de Olódùmarè, a doença através da falta de amor e de espiritualidade. A saúde vem através do contentamento, a doença através da ganância. A saúde vem através de gentileza, a doença através da raiva. A saúde vem através da lembrança de Orunmílá e dos seus feitos, a doença através da negligência, diz o Odu Ifá *Otúra Meji*. A saúde significa estar em conexão com Orunmílá, pois os oriki (louvações feitas aos òrìsàs) dizem que ele é a saúde para os nossos problemas. A doença significa esquecer Orunmílá e se permitir ser tomado por ajòdgun (espíritos maléficos).

Há inúmeras doenças espirituais do coração: hipocrisia, fingimento, falsidade, exibicionismo, orgulho, ganância, inveja, arrogância, ódio, teimosia, apego, egoísmo, mentira, más intenções etc. Para o Ifá, quem tem alguma dessas características está doente e precisa de tratamento. Ifá diz que o

tratamento para nossas mazelas humanas é *iwá pelé*¹⁹²/ *iwá rere*¹⁹³, que significa praticar as coisas boas da vida, produzir bem-estar. Ifá diz, no Odu *Ogbe Otúra*, que Orunmílá veio ao mundo para curar corações. Não há doença física ou espiritual que ele não possa curar. Ele curou seus companheiros, seus primeiros discípulos, os filhos dos seus discípulos e todas as pessoas que o procuravam. Ele passou seu conhecimento para Akoda e Aseda e estes os transmitiram a vários outros discípulos. Akoda e Aseda são como estrelas no Céu, através deles recorda-se o poder dos ensinamentos de Bábá Orunmílá. Akódá e Asédá se tornaram curadores de corações sofridos, eles curaram pessoas de várias doenças, porque Orunmílá concedeu a eles poder de curar. Aqueles que os seguiram e também os seguidores desses seguidores se tornaram bábálawós, e isso segue acontecendo até os dias de hoje. Hoje, como ontem, os seguidores de Akódá e Asédá se tornam curadores.

Aa estórias que os bábálawos contam têm poder de curar as pessoas. Isso porque as estórias de Ifá são como medicina para a alma, para a cabeça (ori). Todo Bábálawó herdeiro de Ifá tem a capacidade de dar medicamentos às pessoas para doenças físicas e espirituais. Se alguém quiser saber sobre a condição de seu coração, ela deve procurar um discípulo de Bábá Orunmílá, um Bábálawo/ Iyáláwo. Mas atualmente, as pessoas estão tão orgulhosas que acham que podem se curar sozinhas. Elas não aceitam os bábálawos, a não ser para resolver questões muitas vezes fúteis, como por exemplo, fazer magia para trazer o marido ou a mulher de volta ou para prejudicar algum desafeto. Existem bábálawos que são exímios feiticeiros, eles fazem vários tipos de procedimentos para situações que dizem respeito aos interesses escusos das pessoas. Na cidade de São Paulo, no Brasil, muitos bábálawos chegam da Nigéria apenas para praticar preparos de feitiçaria voltada a fins variados, seja para o mal ou para o bem. Há bábálawos tão versados neste tipo de prática, que ganham muito dinheiro com isso. O Ifá possui um setor de alta feitiçaria, mas em muitos odu, Ifá não recomenda que o Bábálawo se utilize de feitiçaria. Há também muitos tipos de feitiçaria e, em algumas situações, apenas a feitiçaria pode resolver a questão que está sobre a pessoa. No entanto, em boa parte dos lugares onde se encontra o Ifá atualmente, os bábálawos têm optado por se especializar em feitiçaria – o que concede muitos clientes e dinheiro.

Na sociedade atual, do desencanto, as práticas de Ifá e Òrìsà se ocupam da intempérie que tomou o mundo. O capitalismo, por intermédio do colonialismo e da inserção do Ifá nos grandes centros urbanos, tem tensionado a Tradição de Ifá e Òrìsà a lidar com problemáticas que não existiam nas suas localidades originárias. O Ifá atualiza-se também nesse sentido, ele compreende os sinais dos tempos e os traduz/ compreende à sua maneira, à luz de sua ciência conduzida pelos bábálawos. Atualmente, é bastante comum as pessoas se automedicarem e procurarem saídas diversas para seus problemas. Na maioria das vezes, essas pessoas não encontram solução alguma. Mas é preciso

¹⁹² Pode ser traduzido como bem-viver e/ ou bom caráter.

¹⁹³ Pode ser traduzido como bom comportamento, boa postura diante da vida.

entender que até um médico-chefe chama outro médico para pedir ajuda quando está doente. Ele não fica na frente de um espelho e se cura. Ifá nos dá uma ordem divina: devemos consultá-lo. Ifá gosta de resolver problemas, então é importante que as pessoas levem seus problemas para que Ifá os resolva.

Wande Abimbola, no livro *Ifá divination poetry (Poesia divinatória de Ifá)*, de 1977, narra um Èsé do Odu *Ogbe Meji*, dizendo que Orunmila o primeiro sacerdote de Ifá, consultou o Ifá para ir a uma cidade onde obteria lucros a partir do seu próprio trabalho. Wande Abimbola escutou essa estória de um erudito de Ifá chamado Oyedele Isólá, do Complexo de Beesin, Pààkòyi, em Òyó, no oeste da Nigéria. Abimbola recebeu essa estória entre os anos de 1963 e 1970. Oyedele Isólá foi um erudito de Ifá amplamente conhecido em Òyó “por sua excelente memória e pela riqueza da sua voz”, diz Abimbola. Oyedele Isólá transmitiu a Wande Abimbola 64 poemas relacionados a Odu *Meji*¹⁹⁴. Oyedele Isólá – e a maioria dos bàbálawos da sua época – jamais havia escrito em forma de verso as estórias de Ifá. A maioria dos bàbálawos nos anos 1960/ 1970 não falava inglês. Wande Abimbola cursou a Universidade de Ibadan, na Nigéria, nos anos 1960, tornou-se Bàbálawo e começou a escrever as estórias de Ifá que ele ouviu dos mais respeitados anciãos da sua época. A investigação de Wande Abimbola com Ifá fez com que grandes bàbálawos da terra iorubá o reconhecessem como *awise* que quer dizer “porta-voz” de Ifá para o mundo.

Ensino aos meus discípulos que a estória que Ifá conta não deve ser apenas interpretada. É importante levar o consulente a experimentar a estória contada. A estória de Ifá, por ser experiência, pode assumir um potencial terapêutico de cura. O Bàbálawo experimenta a estória contada com o consulente. Ifá não precisa ser interpretado, ele é vivido. A consulta é um ritual, é uma experiência que acontece entre o Bàbálawó e o consulente. Na consulta, o Bàbálawó possibilita ao consulente viver uma experiência de alteração do seu estado de consciência. A oralidade no Ifá, sua literatura ou mesmo poema é de uma força tamanha, capaz de levar o consulente a experimentar outra verdade sobre si mesmo. Uma consulta ao Ifá deve ser uma experiência rica: antes de qualquer prática de ebó (sacrifício) ou qualquer outro rito, ela deve transformar o consulente.

O Bàbálawó tem o poder (asé) de levar o consulente a experimentar essa outra verdade sobre si. No momento em que a pessoa nasce, Ifá já sabe sobre ela. Ifá sabe o nome originário escrito nas estrelas. Ifá conhece o nome originário e a estória originária. Se alguém experimenta Ifá, pode começar de novo e seguir adiante. A estória de alguém não é uma história qualquer, é a estória que viveu/ vive, mas não sabe. Ifá pode dizer o que se passa com a estória de vida da pessoa. Ele faz as pessoas experimentarem sua estória de uma outra maneira. Ifá pode ser considerado hermético, as vezes de difícil acesso, mas é sempre uma experiência para quem quer que seja. Para Durand (1999)

¹⁹⁴ Refere-se aos 16 odu maiores.

existe no hermetismo um princípio que ele denomina de “princípio de correspondência” que sugere haver uma conexão entre leis e fenômenos em diferentes níveis do ser. Para o antropólogo, a partir desse princípio, os humanos poderiam resolver muitos paradoxos, do conhecido e do desconhecido. O Odu *Osá Gunleja* (*Osá Ogundá*) narra como a capacidade de uma mulher de narrar história (itan) ajudou Orunmila a solucionar o problema de um consulente.

Orunmila havia recebido um convite para ir a uma aldeia fazer divinação de Ifá. Quando ele chegou a essa aldeia, foi muito bem recebido pelo chefe, pelos anciãos e por todo povo. Uma mulher chamada Asabe era erudita (versada) na poesia de Ifá. Bàbá Orunmila ficou impressionado com a capacidade dessa mulher de cantar versos (estórias). Ela havia herdado do seu avô tal talento. Ao longo dos dias que Orunmila passou nessa aldeia, muitas pessoas foram visitá-lo em sua hospedagem. A situação de uma pessoa na consulta oracular inculcou Bàbá, ele pediu a um dos discípulos que o acompanhava que chamasse Asabe, a mulher erudita daquela aldeia. Os discípulos trouxeram a mulher para Bàbá Orunmila. A mulher contou um itan (estória) que foi capaz de ilustrar o problema que o consulente estava vivendo. Orunmila ficou tão entusiasmado com a mulher, que a convidou para viver com ele. Foi assim que nasceu Iyáláwó, a mulher Bàbáláwó, com Asabe – a erudita de Ifá. Quando Orunmila retornou a Oke Igbe (montanha de Igbe), levou com ele Asabe. Asabe pôde conviver com Orunmila e compartilhar seus saberes com os muitos alunos que chegavam de todos os lugares para aprender os segredos de Ifá¹⁹⁵.

O Odu *Osá Gunleja* está ensinando neste verso acerca da capacidade da mulher de perscrutar Ifá, de analisar o awo (segredo). Asabe foi capaz de impactar Orunmila com sua erudição. Então Orunmila convidou-a para segui-lo, para estar perto dele em suas andanças. Ifá, na sua totalidade, instaura sua forma de lidar com o conhecimento – o que Durand (1999) chamou de “princípio de correspondência”. Ifá não pode ser plenamente captado pela lógica clássica, mas sim pela lógica hermética. Vieira (2016: 158), leitor de Gilbert Durand, entende que há um confronto entre a lógica clássica e a lógica hermética – o que ele chama de “parricídio lógico”. O “princípio de correspondência” de Gilbert Durand assume o que poderíamos chamar de uma complexa rede de associações entre diferentes níveis de realidade. Ifá, assim como Hermes Trismegisto¹⁹⁶, reúne a mediação entre todas as artes e técnicas humanas: ciência, medicina, astrologia, história, literatura

¹⁹⁵ Itan do Odu *Osa Gunleja* (*Osa Ogundá*) estabelecido pelo Oluwo Adèlóná Isólá.

¹⁹⁶ Segundo dados da Wikipedia, Hermes Trismegisto (em latim: Hermes Trismegistus; em grego Ἑρμῆς ὁ Τρισημέγιστος “Hermes, o três vezes grandíssimo”) é uma figura mítica de origem sincrética. Essa figura mítica indica o deus Thoth dos antigos egípcios, considerado o inventor das letras do alfabeto e da escritura – escrita dos deuses – e, portanto, revelador, profeta e intérprete da divina sapiência e do divino logos. Quando os gregos tiveram conhecimento desse deus egípcio, descobriram que apresentava muitas analogias com Hermes, um deus intérprete e mensageiro dos deuses. Qualificaram-no com o adjetivo “Trismegisto” que significa “três vezes grandíssimo”. Na Antiguidade tardia, especialmente nos primeiros séculos da era imperial (sobretudo nos séculos II e III d. C.), alguns teólogos e filósofos pagãos, em contraposição ao cristianismo galopante, produziram uma série de escritos conhecidos como literatura hermética, apresentando-os sob o nome desse deus, com a evidente intenção de opor às Escrituras divinamente inspiradas dos cristãos. Compuseram assim outras escrituras, difundidas como divinas “revelações”. As pesquisas modernas já acordaram, sem sombra de dúvida, que sob a máscara do deus egípcio, escondem-se autores diversos e que os elementos “egípcios” são exíguos. Na realidade, trata-se de uma das últimas tentativas de resgate do paganismo, amplamente fundado em doutrinas do platonismo da época (o médio platonismo). Pela diversidade de temas, é pouco provável que todos esses livros tenham sido escritos por uma única pessoa, mas eles representam o saber acumulado pelos egípcios ao longo do tempo. Alguns autores figuristas consideravam Hermes Trismegisto, bem como outros personagens lendários antigos, como sendo a mesma pessoa do patriarca bíblico Enoque.

etc. Ifá detém saberes diversos, ele os reúne em um compêndio que está presente no que é conhecido como *Lésé-Lésé Ifá* (Poemas de Ifá).

Para Durand (2003) é o mito, que nesse caso consistiria em um sistema dinâmico de símbolos e arquétipos, que tende a se constituir em discurso, em narração, e que se apresenta como um esboço de racionalização na forma do discurso que é, e onde os seus símbolos se resolvem em palavras, e os arquétipos, em ideias. Todo saber de Ifá revela-se nas estórias diversas que ele conta através do Bábálawo. As estórias de Ifá elaboram o que podemos chamar de *itandologia*, que estaria para aquilo que Gilbert Durand chamou de *mitodologia*. Gilbert Durand cunhou o conceito *mitodológica* como modo de elaborar sua própria hermenêutica do mito. A *mitodologia* de Durand assenta-se no pressuposto de que não existe separação dada entre textos como ideologias, pedagogias e literaturas, tampouco dos textos com relação ao contexto que os produz, a saber, uma civilização sociológica. A *mitodologia* de Durand possui dois ramos metodológicos: a mitocrítica, que centra o processo compreensivo acerca do significado mítico-arquetípico que é inerente à significação de toda a narração literária, política, pedagógica e/ ou de qualquer outro tipo; a mitanálise que se trata de um método psicossociológico, cuja função é extrair os mitos principais que estão presentes no “magmas” sócio-históricos-culturais (Durand, 2003). A partir de Durand (2003), localizo uma *itandologia* que também possui dois ramos metodológicos: a *itanocrítica* e a *itanálise*. Vamos aprofundar sobre tais conceitos no capítulo 5, *Lésé-Lésé Ifá – Mitos e narrativas no Ifá*.

Hermes, em grego, significa o “mediador” ou, “a médio prazo”. Em Ifá, o “princípio de correspondência” está posto exatamente porque ele unifica o corte epistemológico entre sujeito e objeto (eu e o mundo). É um princípio *mediador*, “garantindo a ordem do cosmo e seu destino na unificação do sujeito” (Durand, 1999: 183). A não-separação entre sujeito e objeto é um dos aspectos fundamentais da lógica hermética. Ifá é o que reúne os saberes de todos os seres e coisas em si, por isso, não precisa dividir nada. Ifá, para além de uma divindade equivalente aos demais òrìsàs, não possui uma forma ou uma personalidade antropomórfica. Ifá não tem forma e não deveria ser identificado com um ser humano e/ ou um ìrúnmole (um ancestral vindo do Orun para o Aiye). Ifá, para chegar à Terra (Aiye), necessitou que o Òrìsà Orunmila o conduzisse. Foi o Òrìsà Orunmila quem trouxe Ifá para o Aiye.

Podemos dizer que Ifá é a mensagem/ a sabedoria de Olódúmáre e Orunmila, então ele é seu mensageiro, o sábio que ensinou Ifá para toda humanidade. Orunmila encarna, incorpora Ifá no mundo visível (Aiye). Ifá é uma ciência, uma ciência tradicional. O conhecimento armazenado no Ifá é um conhecimento eterno, utilizado em todos os tempos e em todas épocas. Ifá é atemporal, não se esgota, não se desatualiza, posto que sempre se renova no mundo. Durand (1999) entende que a adesão às ciências tradicionais opera como uma “descentralização” antropológica das ciências humanas, que vem acompanhada dos reducionismos, etnocentrismos e logocentrismos modernos. Em

Ifá, há dois níveis de entendimento: um “exotérico” e o outro “esotérico”, ainda que atualmente, poucos bábálawos deem valor a esses dois níveis de entendimento. Referindo-se ao “exotérico” e ao “esotérico”, Vieira (2020: 137 - *tradução livre*) considera que

O primeiro consiste em normas dominantes que possibilitam “desviar os métodos” das ciências humanas para que apareça outra interpretação da produção simbólica; enquanto o segundo designa um acordo “anterior e tácito” entre diferentes hermenêuticas como consenso e modelador de uma “fraternidade de afinidades”, com o objetivo de integrar os dados das tradições com os da modernidade, onde os últimos confirmam o primeiro¹⁹⁷.

No Ifá, o entendimento “exotérico” e o “esotérico” funcionam da seguinte maneira: a estória contada tem seu pressuposto real, aquilo que está acessível a qualquer leitor e/ ou ouvinte. Esse aspecto do real da estória, ou de como ela mesma se dá a conhecer é seu pressuposto “exotérico”. O entendimento “exotérico” possibilita que a estória seja contada e que ela deixe escapar um conhecimento acessível. Além disso, refere-se àquilo que é de acesso de todos, que pode ser dito ou explicado ao público em geral. A estória contada possui pressupostos de uma outra ordem, do irreal, ou do oculto – como vamos insistir em dizer, do *imaginal*. Esse aspecto do oculto presente na estória – o que está para além da palavra (da oralidade) e/ ou para além da letra – é o “esotérico”. O “esotérico” refere-se a um conhecimento sobrenatural, ou até a um conhecimento oculto revelado, que é transmitido de mestre a discípulos qualificados.

Na Nigéria, pude observar velhos bábálawos operando Ifá ainda da maneira antiga. Tamanha foi minha surpresa, quando deparei com Arabá Anísére de Ibadan, um ancião com seus quase 80 anos, altivo, silencioso e muito sábio. Ele participou da consulta oracular que foi realizada para mim com a presença de vários bábálawos no Templo Obara Kosún, em Ibadan, Nigéria. Naquele momento, pude ouvir várias estórias contadas pelos bábálawos que estavam presentes, sobre o odu que apareceu na minha consulta (*idafá*). Foi de uma satisfação imensa poder ouvir o Arabá Anísére dissertando sobre as estórias contadas no odu que apareceu para mim e concedendo aos ouvintes seu acesso “exotérico” e “esotérico”.

No momento da consulta oracular, Ifá propõe que o consulente entre em sua floresta. Entrar na floresta, no Ifá, quer dizer apreender seus mistérios, saberes, o próprio conhecimento que Ifá despende. O conhecimento, tal como entendido por Ifá, não é simplesmente intelectual ou racional, pois para ter acesso a ele, faz-se necessário passar por ritos iniciáticos. Há uma combinação entre a divinação (*idafá*) e a estória (*itan*), não há separação entre ambas, até porque a estória é a própria divinação e/ ou a revelação Ifá para a pessoa. Vejamos essa estória do Odu *Ogbe Meji* sobre o òrìsà Orunmila e o òrìsà Sàngó.

¹⁹⁷ “The first consists of dominant norms that make it possible to “deviate the methods” of the human sciences in order to appear another interpretation of symbolic production; while the second designates a “prior and tacit” agreement between different hermeneutics as a consensus and shaper of a “fraternity of affinities” with a view to integrating the data of traditions with those of modernity, where the latter confirm the former”.

Ota gbá;
 Àrìrà gbá;
 Òkè ẹ̀ ẹ̀ rìbìtì ẹ̀rì ẹ̀sonso;
 A dià fún Òrúnmilà,
 Ifá nṣ'awóò ròde Ìlá Ọ̀bamowó.
 Wọ̀n ni Òrúnmilà ó jèrè ní Ìlá Ọ̀bamowó.
 ẚ̀gbọ̀n kó rúbọ̀.
 Òsìrúu.
 Ò sì kéré̀ tẹ̀lé
 Ijọ̀ ní n'jọ̀
 Ayọ̀ ní n'yọ̀.
 Ó ní ota gbá;
 Àrìrà gbá;
 Òkè ẹ̀ ẹ̀ rìbìtì ẹ̀rì ẹ̀sonso;
 A dià fún Òrúnmilà
 Ifá nṣ'awóò ròde
 Ìlá Ọ̀bamowó.
 Adéẹ̀kẹ̀ lọ̀mọ̀ Ifá.
 Èrè lọ̀mọ̀ Ọ̀ṅni.

Tradução:

Pedras de raio¹⁹⁸, são poderosas
 Àrìrà¹⁹⁹, o poderoso
 A poderosa montanha que tem um cume cônico.
 Ifá foi divinado para Òrúnmilà,
 Quando ele estava indo fazer divinação na cidade de Ìlá Ọ̀bamowó²⁰⁰.
 Òrúnmilà foi assegurado de que teria uma atividade lucrativa naquela cidade.
 Mas, ele foi também advertido de que deveria fazer sacrifício.
 E ele o fez.
 E ele teve êxito e levou seus ganhos para casa.
 Ele começou a dançar,
 Ele começou a se alegrar.
 Ele disse, “pedras de raio são poderosas”;
 Àrìrà, o poderoso;
 A poderosa montanha que tem um cume cônico.
 Ifá foi divinado para Òrúnmilà
 Quando ele estava indo fazer divinação na cidade de Ìlá Ọ̀bamowó.
 Adéẹ̀kẹ̀²⁰¹, é o nome do filho de Ifá.
 Èrè²⁰², é o nome do filho de Ọ̀ṅni²⁰³.
 Òrúnmilà, deixe-me levar meus lucros para casa eternamente (Abimbola, 1977: 49).

¹⁹⁸ Pedra de raio refere-se aos antigos machados de pedra, sagrados para os adoradores de ẚ̀ngó, a divindade iorubá dos raios e trovões. Os Iorubá, como qualquer outro povo para quem estas pedras antigas são sagradas, acreditam que elas eram lançadas do céu para a Terra quando ẚ̀ngó estava zangado. De acordo com a crença iorubá, ẚ̀ngó é o inimigo dos ladrões, mentirosos e traidores, e quando ele detecta um deles, lança essas pedras sobre eles. Quando lançadas com força do céu, acredita-se que tais pedras tenham tanto poder, que seriam capazes de destruir uma construção inteira de uma só vez. As pedras de raio podem também por fogo em edificações, ferindo e matando seus habitantes. Quando existe incidência de raios afetando uma determinada população, o sacerdote de ẚ̀ngó é chamado para remover a pedra de raio que causou a destruição e executar os ritos tradicionais estipulados para essas ocasiões (Abimbola, 1977: 167).

¹⁹⁹ Àrìrà, um dos epítetos do òrìsà ẚ̀ngó (Abimbola, 1977: 167).

²⁰⁰ Ìlá Ọ̀bamowó, nome de uma localidade (Abimbola, 1977: 167).

²⁰¹ Adéẹ̀kẹ̀ forma abreviada do nome Adéẹ̀ẹ̀kẹ̀, que significa “a coroa é algo de valor que deve ser muito respeitada e acariciada com uma criança” (Abimbola, 1977: 167).

²⁰² Èrè nome pessoa, com significado de “ganhar” (Abimbola, 1977: 167).

²⁰³ Ọ̀ṅni: esse é o título do rei da antiga cidade de Ifè, que o povo iorubá acredita ser o lar ancestral e berço da humanidade (Abimbola, 1977: 167).

A mensagem que Ifá quer passar com essa estória trata de duas questões fundamentais: é preciso consultar o Ifá para saber para onde se está indo, o que fazer para obter bons lucros na empreitada desejada. A estória está fazendo alusão a uma pessoa que precisa saber de Ifá sobre os seus ganhos e para onde está indo, o que está fazendo para obter dinheiro com seu empreendimento. O personagem principal da estória é Orunmila, que está indo a uma cidade estranha consultar Ifá. Ifá disse que ele teria ganhos, mas seria importante que ele fizesse um sacrifício para extirpar qualquer possibilidade de infortúnio. O itan diz que Orunmila foi bem-sucedido e que celebrou seus ganhos. Nessa história, também está claro que Sàngó, o poder da pedra de raio, é favorável ao consulente, no caso Orunmila, para vencer seus inimigos. Sàngó não permitiu que Orunmila tivesse problemas na cidade aonde ele foi para trabalhar.

Todo Bábáláwó é um contador de história. Ele conta as histórias da vida do consulente. Ele trabalha com narrativas que falam de vidas. Não basta e não é suficiente por si só ter o itan. O Bábáláwó precisa narrar o itan e o reproduzir na vida do consulente. A história precisa ser contada, falada, pronunciada, transmitida para ganhar vida própria, força e poder (asé). As histórias de Ifá são narrativas que geram possibilidades de entendimentos diversos. O consulente tem que se espantar diante do Bábáláwó, a ponto de dizer “como você sabe isso sobre mim?”. E o Bábáláwó deverá dizer: “não sou eu quem sabe, é Ifá que sabe e me usa como instrumento para te dizer”. A narrativa do Bábáláwó tem, antecipadamente, força de cura. São narrativas medicinais. O ebó começa na consulta, quando a estória contada pelo Bábáláwó desbloqueia o que está retido. Toda cura e toda forma de saúde começam na consciência, em uma ori (cabeça) que despertou de um sono profundo, que acordou de uma inércia de vida. O Bábáláwó reclama para si o poder de contar histórias. E esse poder é feito de asé (energia vital), carregado de ofò (palavras de poder/ encantamento) e de palavras repletas de sentido. Não é qualquer história que o Bábáláwó conta, mas sim a história do seu consulente.

2.4 - Etnografia da divinação: relato de experiência de uma consulta oracular

Àmó²⁰⁴ chegou desconfiada, desejosa de consultar o oráculo de Ifá sobre sua vida. Consultar Ifá é uma prática corriqueira no Brasil, desde a chegada dos Iorubá à Bahia, nos idos do século XIX. Ifá, dentro da Tradição Iorubá em terras brasileiras, conhecida como Nagô, é o Dono do Oráculo. Nesse sentido, tanto erindilogun (jogo de búzios) quanto opele ou ikin, todos são Ifá. O povo iorubá e os seus descendentes Nagô no Brasil acreditam profundamente no funcionamento do Oráculo²⁰⁵.

²⁰⁴ Nome fictício.

²⁰⁵ Nas Tradições Iorubá, no Candomblé, na Regla de Ocha, na Santeria, no Lukumi, no Shango de Trindad y Tobago, os oráculos dos búzios (Erindilogun), opele e ikin são utilizados para quase tudo. A UNESCO, Organização das Nações

Àmó foi em busca do oráculo, ela estava em busca da verdade que Ifá poderia revelar acerca da sua situação de vida. O Bábáláwo geralmente não pergunta a demanda/ a situação do consulente, ele deixa que Ifá revele. É importante que o consulente não fale o que se passa, para que o Bábáláwo versado possa revelar, através do Ifá, a situação. Pedi a ela que aguardasse, porque eu estava ocupado com tarefas do Ègbé²⁰⁶. As quartas-feiras, passo o dia todo no Ègbé Agbónirégún²⁰⁷ (Casa de Ifá, Sàngó e Osún), uma comunidade fundada por mim em 2013. A Casa de Ifá, Sàngó e Osún como é popularmente conhecida, está estabelecida na periferia de Senador Canedo, no bairro Parque Alvorada, região metropolitana de Goiânia.

Eu, Oluwo²⁰⁸ Ifáyómi Adèlóná Sàngówále Isólá Eegungunjobi Awolólá²⁰⁹, sou o dirigente da comunidade e também exerço a função de Oluwo (líder) da Família Awolólá, que possui 16 Ègbé's e Fraternidades espalhadas pelo Brasil afora até o presente momento. Uma equipe de iniciados me ajuda nas atividades diversas do Ègbé. No Ifá, o par masculino e feminino é fundamental para os ritos, os dois princípios completam-se e se complementam, então temos uma *Olori*²¹⁰ que, na Casa de Ifá, Sàngó e Osún, é uma mulher que ajuda o Oluwo em todos os ritos. Existe também a *Iyálásé*²¹¹, também mulher, com o papel de atender e cuidar das pessoas e das dinâmicas do Ègbé. Há também o cargo/ função de *Bálogún*²¹², ocupado por um homem, entre outras funções que são de fundamental importância para o funcionamento da comunidade. Todos, sejam iniciados ou não, contribuem para a organização da comunidade.

Àmó ficou aguardando o atendimento numa espécie de sala de espera, de longe a avistei e a senti muito preocupada. O Bábáláwo tem a capacidade de sentir a energia da pessoa e ler essa energia mesmo sem ter falado com ela. Olhei atentamente seu rosto e vi um desespero tamanho, alguém que parecia estar ali por um motivo bem sério e desesperador. Retornei ao que estava fazendo, para poder realizar o atendimento para a moça que, embora não tenha marcado nenhum horário, bateu à porta do Ègbé pedindo para ser atendida. A priori, ela solicitou um jogo de búzios, que é o termo popular com

Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, na Conferência Mundial de 2005, reconheceu o Culto de Ifá Orunmilá, sociedade dos Bábáláwós como Patrimônio da Humanidade, assim como o Culto de Gelede da Nigéria, Benin e Togo – o que foi proclamado em 2006.

²⁰⁶ Ègbé é a comunidade ou terreiro, como chamamos no Brasil, que cultua as tradições de Ifá e Òrìsà. A palavra Ègbé, em iorubá, quer dizer exatamente “comunidade”, “fraternidade”.

²⁰⁷ Agbónirégún é um epíteto de Ifá que quer dizer “aquele que tem as medicinas e/ ou soluções para todas as feridas/ doenças”.

²⁰⁸ Oluwo é o termo para uma liderança que, além de exercer funções religiosas, exerce funções políticas. Segundo Beniste (2020: 617), Olówò/ Oluwo quer dizer “pessoa que impõe respeito”.

²⁰⁹ Ifáyómi Adèlóná Sàngówále Isólá Eegungunjobi Awolólá é o nome/ *oruko* recebido através das iniciações pelas quais passei. É o nome pelo qual sou chamado e reconhecido dentro da Tradição de Ifá e Òrìsà.

²¹⁰ Olori aquela pessoa que tem o papel de conduzir/ orientar a comunidade. O termo não é generificado, pode ser usado por um homem ou mulher e/ ou outrem.

²¹¹ Iyálásé quer dizer a “mãe do asé”, é uma mulher que cuida do asé – como usado nesse contexto, o asé da comunidade por inteiro.

²¹² Bálogún quer dizer “senhor da guerra”, é o guardião da comunidade, ele tem a função de vigiar o Ègbé/ Comunidade espiritual e fisicamente. Além disso, assume papel importante nos rituais de sacrifício e outros rituais.

que as pessoas chamam, no Brasil, um dos oráculos de Ifá que usa búzios, cujo nome é erindilogun²¹³. A Iyálásé explicou para ela que o Oluwo/ Bábálawo dificilmente usava o oráculo do erindilogun e que ele fazia uso do oráculo do opele²¹⁴. Escutei de longe Àmó dizendo: “mas isso pode me ajudar a entender problemas da minha vida?”. A Iyálásé respondeu: “sim pode, aguarde que o Oluwo/ Bábálawo vai atender você”.

O Ègbé é espaço de acolhimento, de cuidado, é um espaço de saúde. Os Ègbé's/ Terreiros sempre foram espaços de acolhida para todos os tipos de pessoas. No começo do século XX, no auge das perseguições aos Terreiros, Iyálorixas (mães de santo) e Babalorixás (pais de santo) abrigaram/acolheram pessoas diversas, expulsas de casa por seus pais. Abrigaram também pessoas que não eram aceitas nas igrejas, porque eram tidas como pecadoras. Homossexuais, mães solteiras, travestis, prostitutas, doentes mentais, pessoas que foram sendo marginalizadas de todas as formas encontraram abrigo e acolhimentos nos Terreiros de Candomblé (Landes, 2002).

Acolher é potencializar formas de afeto. Spinoza (2014) entende que o ódio, a ira e a inveja são afetos e, de igual maneira, acolher, cuidar e amar. Ao tratar da natureza dos afetos, o filósofo afirma que são “questões de linhas, superfície e corpos” (Spinoza, 2014: 197). Spinoza não está falando de outra coisa se não do poder, da força que os afetos exercem sobre a pessoa. O asé²¹⁵ é poder, força, energia vital que mantém potencializada a própria existência da pessoa, ainda que o sentido mesmo do asé esteja para além de ser força, energia, poder. O asé é a ordem natural da vida, das coisas, ou de como elas funcionam para garantir qualquer existência, é a potência de vida. É nesse sentido que o Ègbé, o Terreiro em si, acaba correspondendo naturalmente a uma rede de “afroafeto”, como pensou Quintiliano (2019)²¹⁶. O “afroafeto” não seria outra coisa, que não essa capacidade com que grupos, comunidades, associações, coletivos etc. se articulam para manter relações de cuidado entre pessoas/ indivíduos em situações de dissidência, exclusão, subjugação e abandono. Ao abordar o tema Quintiliano (2019: 22) afirma:

Chamo essa rede, que é central em minha pesquisa, de “Redes Afro-indígenaofetivas”, três palavras redigidas juntas, como um ato transgressor, de ajuntamento das populações que foram diretamente afetadas pelo regime escravocrata brasileiro.

Entre asé e afeto há uma simbiose. Simbiose porque vivem juntos, não há separação entre as duas coisas. No Ègbé/ Terreiro, quando falamos de asé também estamos falando de afeto, uma vez

²¹³ Erindilogun quer dizer 16, esse oráculo usa exatamente 16 búzios para divinar (revelar as palavras das divindades) Ifá/ Òrìsà para as pessoas.

²¹⁴ Opele é um dos oráculos de Ifá, que se utiliza de um rosário formado por oito cavidades com lados côncavo e convexo para acessar um odu.

²¹⁵ Asé ou Axé, como se escreve no português. Aqui, opto pela grafia iorubá.

²¹⁶ A antropóloga Marta Quintiliano vai cunhar o termo em sua amplidão, “afro-indígenaofetivas”, uma vez que ela engloba as populações excludentes/ subalternas e historicamente violentadas no Brasil. Sua pesquisa reúne uma série de relatos de estudantes negros e indígenas sobre o acesso e permanência deles na Universidade.

que um precisa dispor do outro. Quero dizer que a natureza mesma da nossa vida está carregada disso tudo que nós somos, e isso que nós somos são afecções, potências que possibilitam multiplicidades de vidas, de mundos, de existência em nós. Não é possível existir o asé sem afeto e, em nosso entendimento, o afeto é aquilo que está em todas as coisas. Não é à toa que Spinoza (2014: 197) vai compreender o afeto como uma força, um poder, uma potência. Vejamos:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.

Concluí meus afazeres e fui atender Àmó, expressei um sorriso, e ela não correspondeu, percebi que não estava para sorrisos. Foi a minha forma de externar para ela um primeiro acolhimento diante da sua demanda – a qual eu ainda não conhecia concretamente. Deparei com uma garota negra, de 25 anos de idade, cabelo no estilo rastafari, mais ou menos 1,75 de altura, olhos cabisbaixos, sobrancelhas naturalmente finas e repuxadas, um nariz que possuía a força da sua origem étnica, seus lábios revelavam silêncio, estavam ressecados e sem movimentos e sua testa não se franziu em nenhum momento. Sem espontaneidade nenhuma, Àmó parecia uma pedra na minha frente. Reparei que suas bochechas e orelhas estavam sutilmente avermelhadas, o que poderia estar dando notícias do seu nervosismo por estar naquele local, ou mesmo uma certa timidez.

Chamaram-me a atenção as muitas tatuagens em seus braços e, discretamente, olhei para as marcas de cortes ao longo de seu braço direito e do esquerdo, o que me possibilitou entender que Àmó fazia escarificações em seu corpo. Não querendo entrar nesse campo, é importante pontuar que as escarificações, embora praticadas por muitas sociedades antigas em rituais de iniciação, no mundo moderno têm sido realizada por adolescentes e jovens, que escarificam seus corpos como forma de denunciar seu torpor de mundo e sua dor frente ao existir. Em Psicopatologia, este tipo de escarificações feitas por jovens e adolescentes no mundo moderno é sintoma de uma estrutura de personalidade “borderline”. Conhecida como TPB (Transtorno de Personalidade Borderline), essa estrutura é caracteriza por alterações de humor repentinas, impulsividade e pelo medo do abandono. Não vou me estender sobre esse aspecto porque não é a proposta do ensaio, mas essa dimensão vai comparecer de certa forma na consulta oracular de Àmó.

Convidei Àmó para entrar no espaço onde faço atendimentos e nos sentamos na esteira, que simboliza a terra para nós. Acreditamos que da terra saímos e para ela devemos voltar. Nos tempos antigos, nascíamos na esteira e ao morrer, erámos enrolados na esteira. A esteira é para nós um artefato sagrado, cantamos para ela e a saudamos como se fosse uma pessoa, um de nós. Um de nós, porque a esteira é parte/ dispositivo fundamental em muitos rituais que fazemos. Dormimos deitados

nela, nascemos para o Òrìsà²¹⁷ em cima dela e realizamos nossas tarefas diárias sentados nela. Inclusive, ao consultar o oráculo, o Oluwo/ Bàbálawo de Tradição Iorubá usará a esteira como seu recinto oracular. Àmó correspondeu a toda essa dinâmica, que é tal como um rito, sentar-se sobre a esteira. Embora tenha lido e percebido uma série de traços, linhas e situações no corpo de Àmó, nada foi dito e, em nenhum momento, deixei que ela percebesse que eu a estava lendo, observando e acompanhando detalhadamente cada movimento do seu corpo, do seu rosto, da sua mão e/ ou dos seus pés. Todos esses detalhes serão fundamentais no processo de diagnóstico, diríamos assim, que será desencadeado pela consulta através da sacada/ descida de um odu no opele.

Perguntei seu nome completo e o nome da sua mãe. O nome da mãe é fundamental na consulta oracular. Precisamos do nome da mãe para acessar a força do útero que gerou a pessoa que veio em busca de uma orientação de Ifá. Embora odu seja um veículo composto de histórias (itan) diversas, odu é um princípio ativo, uma partícula atômica capaz de gerar, ocasionar movimento e/ ou ação sobre as coisas. O termo odu traduz-se como útero, reservatório onde se preservam as coisas criadas. Odu está ligado a Ifá e sua consorte é uma divindade pré-existente chamada Odu Olugboje (Igbadú, ou “a cabaça da existência”) – tema discutido no capítulo 2. Por ser Iyá Odu Olugboje uma faceta feminina da energia do Universo, no Ifá acessamos o código odu, que nos informa sobre a pessoa/ consulente dizendo o nome dela acompanhado do nome da mãe.

O odu é indivisível, assim como o átomo, ele não pode ser decomposto, dividido, separado, fragmentado. Odu é a base da formação de toda e qualquer substância. O fato de ele ser entendido como veículo e/ ou partícula sugere que, ao descer/ cair/ aparecer no opele de Ifá, ou ser escrito no opó Ifá²¹⁸ através do oráculo do ikin²¹⁹, ele manifesta uma realidade, um acontecimento enquanto, ao mesmo tempo, comunica uma ordem do Universo, quando não revela a constituição de alguma coisa. Como é o caso do Odu *Okánrán Meji*, que comunica a constituição da fala. Ou mesmo do Odu *Ogundá Meji*, que traz uma série de questões relacionadas à guerra. Ou ainda, do Odu *Irosun Meji*, que fala da importância da menstruação/ do sangue menstrual, e como ele foi criado. Odu forma um corpus literário – denominado *Lésé Lésé Ifá* (Poemas de Ifá) e/ ou itan (estórias) –, mas não só de histórias passadas, que aconteceram com os antigos, já que Ifá é cíclico. Ele também revela a fundação, a criação e a constituição das coisas. Então uma estória (itan) em um determinado odu pode falar de como surgiu o pênis, a vagina, como a cabeça se juntou ao restante do corpo, ou como surgiu a água doce, ou a água salgada e/ ou como a pedra yangi (a laterita vermelha), a pedra (otá) de Èsú, espalhou-se por todos os cantos do mundo.

²¹⁷ Os òrìsàs são forças benéficas, eles expandem luz e auxiliam ori (cabeça) em sua jornada de vida. Os òrìsàs são denominados como forças da direita e estão relacionados à expansão de todas as coisas boas.

²¹⁸ Opó Ifá é o tabuleiro de Ifá, onde se escreve odu, usando um pó específico chamado irosun.

²¹⁹ Ikin é o oráculo das sementes ou do coco do dendezeiro, ele possui quatro olhos. Os Iorubá acreditam que esse coco possui/ desperta, ao passar por ritos secretos, a força, o poder de Ifá.

Ifá é um Culto vegetal, filolátrico. No Brasil do começo do século XX, Ifá era conhecido como o “deus dos caroços do dendezeiro”. Na terra iorubá dos tempos antigos, era assim que Ifá era chamado. A árvore do dendezeiro, conforme a Tradição de Iorubá, é a árvore da vida, o caroço do dendê, o *ikin*, é o caroço da vida (Maupoil, 2017). Os iniciados em Ifá recebem seu próprio Ifá após passar pelos ritos iniciáticos. Ao receber o próprio Ifá, o iniciado tem em suas mãos seu oráculo pessoal, no qual está contida sua alma etérea, guardada no seu odu pessoal ou odu de nascimento, o signo pela qual a pessoa nasceu – chegou à Terra (*Aiye*). Esse signo pessoal, denominado odu de nascimento, contém o núcleo espiritual²²⁰ da vida da pessoa, capaz de orientá-la acerca de várias questões da sua vida. Na verdade, o odu de nascimento da pessoa é ele mesmo o asé trazido do Céu (Orun) onde contém seu próprio destino (*ipin*).

Dei início às invocações para despertar o oráculo, uma vez que ele precisa ser acordado para funcionar. O oráculo de Ifá é uma espécie de tecnologia, ele tem em si uma técnica e um método, além de um compêndio de versos literários que o *Bàbáláwo/ Iyáláwo* precisa conhecer para saber utilizar devidamente o Ifá. O aprendizado do Ifá demanda tempo, pois requer memorização/ acesso aos versos do odu Ifá, bem como de *ofò* (palavras de encantamento), *adurás* e *orikis*, que são louvações de enaltecimento, e *orin*, que são cantigas para diversos fins. Após ter realizado as devidas invocações, percebi que *Àmó* estava de olhos fechados, o que, me pareceu, sinalizava estar compenetrada na própria força que as *mojubá* (invocações) ocasionaram naquele momento. Quando falei o nome dela e o de sua mãe, solicitando ao Ifá que trouxesse um odu que me possibilitasse ver/ ler a situação da vida de *Àmó*, ela abriu os olhos e me olhou atentamente. Repeti essa solicitação por três vezes e, na terceira, lancei o *opele* no *ate* (tapete). Nesse momento, o odu, a frequência energética que está na pessoa comparece na frente do *Bàbáláwo*, notificando a situação da pessoa.

O odu que apareceu foi *Owonrin Meji*. Assim que o odu surge, ele precisa ser saudado e reverenciado, pois o odu também tem personalidade própria, ele é um ser espiritual invisível que, ao ser olhado ou revelado no oráculo de Ifá, torna-se presente ali naquele momento. A sensação muda, a percepção é alterada quando odu está deitado no chão para uma pessoa. Saudar o odu é como saudar uma pessoa que chega, um mais velho, um ancião: tratando-se de *Owonrin Meji*²²¹, tem-se um odu *agbá*, que quer dizer exatamente um odu ancião. São 16 os odu *agbá* (ou seja, mais velhos, ou maiores), eles também são chamados de *meji*, porque são duplos. *Meji* quer dizer exatamente dois, então dizer *Owonrin Meji* é o mesmo que dizer *Owonrin Owonrin*. Enquanto fazia as devidas reverências ao odu, *Àmó* estava atenta, permaneceu imóvel, da mesma forma que estava no começo da consulta. A frieza dela dava-me notícias das possibilidades do odu que apareceu para ela. Na

²²⁰ Eu diria ser uma espécie de DNA espiritual da pessoa, onde está contida a compreensão genuína da sua existência.

²²¹ *Owonrin Meji* é o sexto odu na sequência de Ifá. Ele foi o sexto odu a chegar no *Aiye* (Mundo Visível/ Terra). Em iorubá, *Wó-ri* pode ser traduzido como “virar ou girar a cabeça”, trata-se de uma metáfora para a morte, o que quer dizer “a união da vida e da morte”, significando essas duas dimensões.

imagem abaixo, pode-se observar o odu *Owonrin Meji* no opele, sobre o ate (tapete) onde se joga o oráculo de Ifá.



Odu Owonrin Meji sacado no Opele para Àmó



Ibó's: casal de búzios unido que significa ire (positivo/ sim/ boa sorte) e o osso de um bicho morto que significa ibi (negativo/ não/ má sorte)

Logo após ter saudado *Owonrin Meji*, lancei os ibos²²² nas mãos de Àmó para apurar a condição do odu, se ele se encontrava positivo (ire) ou negativo (ibi). Os ibos são fundamentais nesse processo porque ele impede o Bábálawo de qualquer manipulação do oráculo. Se o odu está negativo ou positivo isso cairá das mãos do consulente através dos ibos. Dois ibos são entregues ao consulente: um casal de búzio unido e o osso de um bicho morto. O casal de búzio unido representa ire (positivo) e o osso do bicho morto representa ibi (negativo). A consulente pegou os dois ibos, cada um em uma mão, levou às suas costas e os colocou na mão que desejou, depois os trouxe para frente em suas mãos fechadas. Então, lancei o opele novamente, localizando o Odu *Iwori Iká*, denominado “primeiro

²²² Ibo são objetos, como pedras, búzios, ossos, pedaços de caco de vidro etc. que o Bábálawo utiliza para apurar o caminho do odu, suas condições, se ele está negativo ou positivo, se ele tem vida longa, ou morte, doença, vitória etc.

testemunho”, depois o lancei novamente, localizando o Odu *Ogundá Ogbe*, denominado “segundo testemunho”.



Odu *Iwori Ika* – primeiro testemunho



Odu *Ogundá Ogbe* – segundo testemunho

Com esses dois odus, testemunhos, pela ordem do mais velho, localizo o ibo que está nas mãos da consulente. *Ogundá Ogbe*, o odu que é o segundo testemunho, é mais velho que o Odu *Iwori Iká*, que é o primeiro testemunho. Temos uma técnica: quando o odu mais velho é o primeiro testemunho, o Bábáláwo bate na mão esquerda do consulente para que o ibo possa se mostrar. Quando o odu mais velho é o segundo testemunho, o Bábáláwo bate na mão direita do consulente para localizar o ibo. Trata-se de uma técnica para localizar o ibó, uma técnica que impede o Bábáláwo de realizar qualquer manipulação ao oráculo.

Bati na mão direita de Àmó, e o ibo que caiu foi o do osso do bicho morto, denominado ibi (negativo). Isso quer dizer que o odu que saiu para Àmó, o odu *Owonrin Meji*, está negativo. Após ter apurado a energia do odu, é preciso saber/ verificar que tipo de negatividade o odu está trazendo. Perguntei a Ifá se o ibi que estava acompanhando o odu *Owonrin Meji* era o ajòdgun ikú. O ajòdgun são espíritos negativos contrários aos òrìsàs e ikú é o ajòdgun da morte. A palavra ikú quer dizer morte. Ajòdgun são denominados “forças da esquerda”, causadoras de todo tipo de infortúnio. Então, lancei novamente os ibos para Àmó, para que ela pegasse os dois e fizesse o mesmo procedimento: colocar os ibos, com as mãos, atrás das costas, e decidir em qual das mãos eles serão encontrados, sem que o Bábáláwo saiba. Àmó trouxe as duas mãos fechadas para frente. Logo em seguida, lancei o opele, trazendo o Odu *Osé Obará* como o primeiro testemunho dessa apuração. Depois, lancei novamente o opele, e apareceu o Odu *Irosun Otura* como o segundo testemunho dessa apuração. Bati na mão direita de Àmó e o ibo que caiu foi o do casal de búzios unido, informando ire (positivo/ sim), era o ajòdgun ikú (o espírito da morte) quem estava acompanhando o odu *Owonrin Meji* que havia aparecido no oráculo de Ifá para Àmó.

Após todas essas apurações, Àmó permanecia calada. Tranquilamente, ela disse que não estava entendendo nada. Eu respondi que logo explicaria para ela o que estava se passando. O momento após as apurações acerca do odu é contar para Àmó a estória (itan) que o *Owonrin Meji* estava trazendo para ela. Então balancei o *Irofá* (a sineta de Ifá) e comecei a invocar Èlá que é o próprio Espírito da sabedoria de Ifá. Um frescor tomou todo o ambiente, percebi que Àmó havia sentido algo em seu próprio corpo, a ponto de relaxar seu rosto, e isso compareceu de forma muito nítida. A estória (itan) que narrei para Àmó foi:

Owonrin Meji

Síbà lé mi
Kí n síbà lé o
Bí Yèrèpé ti síbà lÉèsún
Ká jo síbà léraa wa
A dífá fún Sièjidé
Sièjidé tí ó móo sòwò Ojà n níná
Omo Oba ni Sièjidé lóde Òyó
Ojà ní móo ná
Ó wáá tajà tajà
Ojàa rè ò tà
Ó bá mú eéjì kún eéta
Ó ní kí àwon métèeta ó ye òun lóókan ibò wò
Wón níwo Sièjidé
“Ó sòwò sòwò ojàa rè ò tà lo dá Ifá yìí sí”
“Ebo ní kóo rú”
“Ojàa ré ó sì móo tà
Sièjidé bá rúbo
Ó rúbo tán ó bá bèrè síí lá
N ní wá n jò n ní n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
Síbà lé mi
Kí n síbà lé o
Bí Yèrèpé ti síbà lÉèsún
Ká jo síbà léraa wa
A dífá fún Sièjidé
Sièjidé tí ó móo sòwò Ojà n níná
Ló bá to Orunmilà lo
Ó ké si àwon Ò“wón Owó làá nàwó mini”
Àwon Ò“wón omi làá pèsun”
Àwon “N tó bá wón làá pè náyàn”
Èyí tíí somo oba lóde Òyó
Ebo n wón ní ó se
E yáa wá rajà omo oba
E pò sìn sìn wáá e wáá rajà ohùn yìí ó wón!
E yáa wá rajà omo oba
(Salami, 2022).

Tradução:

Confia em mim
Para que eu possa te apoiar
Assim como a urtiga se apoia na grama selvagem (erva de elefante)
Devemos aprender a ajudar uns aos outros
Eles profetizaram Ifá para Sièjidé

Quem se envolveria no comércio como meio de ganhar a vida
 Sièjìdé era, no entanto, filha do Rei de Òyó
 Ela era muito competente em vender as coisas
 Ela viajou e viajou
 Mas ela não conseguiu lucrar com suas vendas
 Ela então acrescentou dois caracóis
 E foi diante de Orunmilà
 Ela chamou seus Bábáláwós de: Ò“wón Owó làá nàwó mini”
 O Bábáláwó: Ò“wón omi làá pèsun”
 E ao Bábáláwó: “Àwon n’tó bá tón làá pè náyàn”
 Eles três foram os que fizeram divinação, usando Ibo para ela
 Chamaram sua atenção dizendo: "Sièjìdé"
 "Você se dedicou ao comércio, mas não vendeu nada e esse é o motivo de sua consulta ao Ifá"
 Eles a aconselharam a “Oferecer sacrifício”
 "Para que você tivesse lucros no comércio"
 Foi então que Sièjìdé realizou o sacrifício
 Ela, depois que fez o sacrifício, começou a ter muito dinheiro
 Ela começou a dançar e a se alegrar
 Ela estava elogiando seus Bábáláwós
 E seus Bábáláwós louvaram Ifá
 Ela disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam previsto.
 Confia em mim
 Para que eu possa te apoiar
 Assim como a urtiga se apoia na grama selvagem (erva de elefante)
 Devemos aprender a ajudar uns aos outros
 Eles profetizaram Ifá para Sièjìdé
 Quem se envolveria no comércio como meio de ganhar a vida
 Sièjìdé era, no entanto, filha do Rei de Òyó
 Eles prescreveram que o sacrifício era a solução
 Portanto, venham comprar os itens da filha do Rei
 Todos vocês se reúnem e venham comprar o item raro
 Venha comprar os produtos que a filha do Rei vende.



Irofã: a sineta do Ifá. Usada pelos Bábáláwós/ Iyáláwós para invocar Ifá.



O Opele, o Irofã, os Ibo e o ate (tapete) instrumentos fundamentais na Consulta ao Ifá com o Opele.

Grada Kilomba (2019), em *Memórias da Plantação*, chama a atenção para o racismo cotidiano que silencia e mata pessoas de formas diversas. No instante em que encerrei a recitação do itan (história), Àmó desabou a chorar. Os itan da Tradição de Ifá são tais como “memórias de plantação”, como bem nos recordou a psicóloga/ filósofa negra de origem portuguesa Grada Kilomba. O choro de Àmó fez-me pensar em Sîèjìdé que, embora filha do Rei (*Obá*) de Oyo, não conseguia vender e ter lucros com suas vendas. O choro de Àmó também foi um grito de libertação do torpor de ser mulher preta jovem, com seu corpo marcado por sofrimentos, marcado com sua negritude e pela sua herança africana invisibilizada.

O corpo negro é cheio de linhas, linhas que traçam as memórias dos antepassados. Corpo-pergaminho, corpo-escritura, corpo-tessitura, corpos negros que se dizem por si sós, onde quer que estejam, onde quer que cheguem, onde quer que sejam. São linhas que traçam marcas diversas, que revelam a história que transcende a estória própria da pessoa. É uma história compartilhada, de muitos, a dor de N reúne em torno de si a dor múltipla que quase sempre soa incurável. “Não me toquem nessa dor, ela é tudo que me sobra” (Leminski, 2013: 284), canta o poeta e músico brasileiro Paulo Leminski. Não se arranca a dor do outro, a dor de N é sua dor múltipla, esfacelada pela negação, pela falta de oportunidade, por não conseguir colocar sua arte, seu talento no mercado e ter lucros para garantir a vida. Kilomba (2019: 69) nos recorda: “um profundo niilismo e a destruição nos invadiriam se considerássemos a margem apenas uma marca de ruína ou de ausência de fala, em vez de um lugar de possibilidade”.

Disse a Àmó que ela estava ali na minha frente, que havia procurado o Oráculo de Ifá para saber por que ela não conseguia se impor no comércio, no mercado. Conteí a ela que eu estava diante de uma artista decepcionada, desapontada por não conseguir sobreviver da sua arte. Que embora viesse de uma classe média e que seus pais estivessem bem de vida, havia abandonado esse estilo de vida para viver do seu talento, da sua arte. E desde então, vinha sofrendo o duplo dilema: ver sua arte sucumbindo pela falta de espaço no mercado, ou voltar para casa e submeter à ordem do pai. A morte que Ifá revelou se referia à morte do seu empreendimento, do seu projeto de vida, diríamos assim, com a arte que produzia e vendia no mercado. Ifá está notificando a morte daquilo que gera conflitos, angústia e profundo abatimento em Àmó. Por um instante, ela levantou os olhos e me perguntou: “como você sabe de tudo isso?” Disse a ela: “eu não sei, é a estória que foi contada a você que está dizendo. Meu papel é só atualizar a estória na sua vida”. Ela então me disse: “pergunto, porque é exatamente isso que se passa comigo, não aguento mais”.

Pela primeira vez, Àmó expressou sua afetação: “não aguento mais”. Nesse momento, convidei-a para que ela expressasse, falasse o que bem quisesse. É um exercício da consulta oracular no Ifá, depois que o Bábáláwo revela a estória (itan) e faz a interpretação para a pessoa, ele convida a pessoa a falar sobre o que a estória causou nela. Àmó disse simplesmente: “não tenho nada que

dizer, porque é exatamente essa a minha história. Eu trabalho com a minha própria arte, faço brincos, colares, anéis, camisetas etc., e monto minha banca nas diversas feiras aqui na cidade. Sou negra, penso que isso é nítido e, de fato, meu pai é um homem bem-sucedido, funcionário público, mas eu abandonei a minha casa, pois sou lésbica e meu pai não aceita”. Perguntei a Àmó se ela sofria racismo por onde passa vendendo sua arte. Ela me respondeu: “o racismo muitas das vezes é algo que a gente mesmo burla, não queremos vê-lo, muitas das vezes. Sei quando as pessoas me olham com indiferença, ou quando me desdenham, ou ainda quando uma mulher branca passa pela minha barraca na feira e olha com uma cara de nojo ou de pouco caso. Mas nós vamos passando por cima disso, desses destroços”.

[...] o racismo é, muitas vezes, visto como um fenômeno periférico, marginal aos padrões essenciais de desenvolvimento da vida social e política e de alguma forma “localizado na superfície de outras coisas” (Gilroy, 1992, p. 52), como uma “camada de tinta” que pode ser “removida” facilmente. Essa imagem da “camada de tinta” ilustra a fantasia predominante de que o racismo é “algo” nas estruturas das relações sociais, mas não um determinante dessas relações. De modo tendencioso, o racismo é visto apenas como uma “coisa” externa, uma “coisa” do passado, algo localizado nas margens e não no centro (Kilomba, 2019: 71).

Fiquei pensativo com a fala de Àmó, “mas a gente vai passando por cima disso, desses destroços”, no sentido mesmo de que, ao perceber essas margens do racismo, entendo o quanto suas estruturas fortalecidas são produzidas para aprisionar a pessoa negra em suas artimanhas. Spinoza (2014: 248) afirma que “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro, tanto quanto a essência de um difere da essência do outro”. É claro que Àmó e/ ou qualquer outra pessoa negra sentirá de forma singular os efeitos psíquicos e físicos do racismo. Em Àmó, encontram-se três questões fundamentais: a dificuldade de vender sua arte e obter lucro para a manutenção da sua vida, os dilemas de ser mulher negra sozinha que abandonou a casa dos pais onde vivia uma vida de classe média e a condição mesma de ser mulher lésbica que, embora pareça ser algo resolvido para ela, é o dilema mesmo da sua ruptura familiar.

Essa ruptura familiar, no dizer de Lacan (2002) é parte dos complexos familiares que formam o “drama do indivíduo”. Ser rejeitado pelo pai ou pela mãe é um divisor, porque por mais que haja ruptura, isso continua fazendo laço. A ruptura do pai, nesse caso específico de uma filha rejeitada pelo pai porque é lésbica, revela o declínio da própria imago paterna. Desacreditada do pai, a filha segue errante tentando encontrar o pai em algum lugar, na fantasia, nos afetos, nos encontros, nos recônditos da vida. O próprio itan está dizendo que Sièjìdé, embora seja a filha do Rei (Obá) de Oyo, está passando por dificuldades com suas vendas. Por qual motivo a filha de um Obá estaria passando por dificuldades? As dificuldades de Àmó, apresentadas no oráculo de Ifá, referem-se às dinâmicas necessárias para manter a vida. Há uma certa lei do pai fazendo laço de alguma forma nisso. Em nossa

cultura familiar ocidental, a ideia de que o pai é aquele que provém ainda ronda nossa mente, mesmo quando nos ausentamos disso. Àmó parece sentir saudade de casa, dessa estrutura familiar que provia tudo a ela. Rompida com ela devido à sua condição de vida, Àmó prefere seguir fazendo a vida à sua maneira.

Àmó perguntou-me se eu poderia ajudá-la nas questões que se apresentaram no oráculo, que são a grande questão da sua vida. Eu disse a ela que sim, que Ifá estaria prescrevendo uma medicina ancestral para que ela recebesse os devidos cuidados e obtivesse o asé para conseguir organizar as questões da sua vida. Expliquei a ela que o ebó (sacrifício), tal como uma medicina, tinha a função de fazer o asé originário da pessoa, que obedece a ordem mesma da sua própria natureza, fluir dentro dela, potencializando, gerando intensidades onde faltava asé. O asé obtido através do Ebó e/ ou das medianas indicadas por Ifá de um modo geral flui dentro da pessoa, estabelecendo a energia vital para os aspectos nos quais ela esteja, possivelmente, falhando. No caso de Àmó, ela precisa ter *asé* para produzir suas vendas no mercado, ela também precisa ter asé para manter sua ori (cabeça) equilibrada e, claro, dentro da perspectiva iorubá, organizar-se de forma salutar com seus vínculos familiares será muito bom para ela.

Ifá recomendou para Àmó o *ebó riru*²²³, que é um rito, no qual é realizada uma série de invocações para extirpar o negativo e trazer o positivo, diríamos, dar passagem ao ibi (negativo) do odu e trazer o ire (positivo) do odu. Foi recomendado também ebori²²⁴ (dar de comer à cabeça), para fortalecer sua cabeça, e um oro (liturgia), com oferendas para Esú²²⁵ – para gerar movimento – e para Egúngún²²⁶ – pedindo à ancestralidade masculina de Àmó para ajudá-la nesses embates da vida, sejam eles familiares ou não. Pedi que Àmó voltasse em uma semana, se possível, para realizarmos o ebó. Finalizamos a consulta, solicitei a Iyálásé que preparasse um omi ero²²⁷ (água que acalma) porque assim, Àmó poderia retornar tranquilamente a sua casa. Ela agradeceu pelo cuidado, disse-me que nunca havia se sentido tão acolhida em uma consulta oracular, que tocou diretamente a questão que ela estava vivendo. Àmó tomou o *omi erro*, despediu-se de mim e de todos e se foi. A Iyálásé veio me dizer assim que Àmó se foi, que ela havia dito durante o banho: “como é bom a gente se sentir amada, a experiência do oráculo com o Bábá Adèlóná foi uma experiência de profundo afeto”. A Iyálásé disse que deu um sorriso e concordou com Àmó.

²²³ Ebo Riru – ritual de sacrifício realizado por um Bábáláwo ou Iyáláwo, no qual são feitas várias invocações para mudar a energia do odu de negativo (ibi) para positivo (Ire) e/ ou para intensificar a energia do odu, caso esteja positivo (ire).

²²⁴ Ebori – ritual para cuidar da cabeça. Nesse ritual, a cabeça passa por um rito onde ela mesma é alimentada. A própria cabeça também é um Òrìsà.

²²⁵ Esú – o Òrìsà do movimento, ele permite que todas as coisas aconteçam, que abre as portas para as possibilidades. É o Òrìsà do caos e da ordem.

²²⁶ Egúngún é o culto dos antepassados, vários Egúngún (ancestrais) de grande reputação fazem parte desse culto e podem ajudar as pessoas em vários aspectos da vida. O Culto de Egúngún está relacionado aos antepassados masculinos.

²²⁷ Omi Ero é um banho feito com folhas frescas, que acalma o corpo da pessoa, sobretudo quando ela está muito agitada. As filhas desse banho são folhas que despertam a calma do corpo.

A consulta Oracular com Ifá funciona como uma consulta médica e, além disso, como uma sessão de psicoterapia e/ ou psicanálise. Lévi-Strauss, ao comparar as práticas xamânicas com a psicanálise, vai retomar o conceito de ab-reação. O antropólogo diz que o xamã é um ab-reator profissional. O Bábálawo, tal como o xamã, faz o cliente/ consulente rever seu trauma ou sua condição patológica (em Ifá, poderíamos dizer do negativo que tomou sua vida), utilizando-se de uma estória que possibilitará ao consulente entrar em contato com sua realidade patológica. O processo de cura começa com a estória contada pelo Bábálawo. A estória produz antecipadamente, diríamos antes do ebó (sacrifício), o que a psicanálise chama de ab-reação. A ab-reação, para Lévi-Strauss (2017: 233), é “o momento decisivo da cura em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na base de seu distúrbio, antes de superá-la definitivamente”.

Referindo-se ao que ocorre no processo de cura nas práticas xamânicas, Lévi-Strauss (2017: 234) afirma que “o doente é a passividade, alienação de si mesmo, assim como o informulável é a doença do pensamento, e o feiticeiro é atividade, transbordamento de si mesmo, assim como a afetividade é a fonte dos símbolos”. Na consulta oracular com Ifá, entendemos ibi (negativo, má sorte, infortúnio) como um quadro patológico (doentio) na totalidade da vida do consulente. O adoecimento no Ifá não incide somente no corpo físico, mas em vários aspectos da vida do consulente. A consulta com Ifá é capaz de mensurar que aspecto da vida do consulente está adoecido (ou seja, com ibi). Portanto, a consulta, tal como o procedimento diagnóstico na psicoterapia, tem como objetivo principal detalhar, a partir da história contada, o que ocorre na vida do consulente e os meios de solucionar qualquer problema. Para Lévi-Strauss:

[...] a necessidade de estender a noção de ab-reação, examinando os sentidos que assume em outras terapêuticas que não a psicanálise, que teve o imenso mérito de redescobri-la e de insistir em seu valor essencial. Pode-se argumentar que, na psicanálise, só há uma reação, a do doente, e não três. Talvez não seja bem assim. É fato que, na cura xamânica, o feiticeiro fala, e realiza a ab-reação para o doente que fica calado, ao passo que, na psicanálise, é o doente que fala, e realiza a ab-reação contra o médico que o escuta. Mas a ab-reação do médico, embora não seja concomitante à do doente, não deixa de ser indispensável, já que é preciso ter sido analisado para ser analista. O papel que cabe ao grupo em ambas as técnicas é mais complicado de definir, pois a magia readapta o grupo a problemas predefinidos, por intermédio do doente, enquanto a psicanálise readapta o doente ao grupo, por intermédio de soluções novas (Lévi-Strauss, 2017: 36).

A técnica da narrativa visa, portanto, à restituição de uma experiência real, da qual o mito apenas substitui os protagonistas, que penetram no orifício natural. Pode-se imaginar que, depois de toda essa preparação psicológica, a paciente se sinta realmente penetrada (Lévi-Strauss, 2017: 251).

Quase não há muita diferença, a não ser nas formas de entender a pessoa. Os psicólogos/ psicanalistas costumam entender as pessoas pelas vias das estruturas que se ocupam delas. Os médicos estão devotados aos sintomas e se baseiam em evidências. O Ifá rompe com as estruturas e as evidências, para trazer à tona um outro dado acerca da pessoa, seu dado ôntico, eu diria, ou aquilo que paira sobre ela para além da sua vida material. O Ifá possui aquilo que Lévi-Strauss (2017) chama

de “terapêuticas psicológicas mais antigas”, uma vez que a consulta oracular é, ela mesma, uma prática terapêutica que visa resolver o problema do consulente. Na consulta oracular, o consulente, dilacerado, vê-se diante de “dois sistemas de referência, o do significante e o do significado”, ou seja, o da abordagem que ele tem de si mesmo e de seu problema e o do que pode depreender como informação, a partir da consulta com o Ifá. Nesse sentido, o consulente “pede ao pensamento mágico para fornecer-lhe um novo sistema de referência, no qual dados até então contraditórios possam ser integrados” (Lévi-Strauss, 2017: 238).

O Ifá entende que somos seres cíclicos, estamos em uma roda gigante, sempre indo e vindo. Para o Ifá, a pessoa já fez suas escolhas antecipadamente, e essas escolhas são vividas à sua maneira aqui na Terra (Aiye/ Mundo Visível). A vida começa no Orun (Céu/ Mundo Visível). Para o Ifá, existe um duplo nosso vivendo no Orun, no mundo invisível, enquanto no mundo visível, o Aiye, a pessoa reflete materialmente seu duplo. Logo para o Ifá, a pessoa/ a vida, é feita dessa imaterialidade e dessa materialidade, isto está implicado, unido. Trata-se de uma coisa só, que se dá de duas maneiras no Orun e no Aiye. Para Lévi-Strauss (2017), o doente sofre, porque perdeu o contato com seu duplo astral. Para os praticantes do Ifá, o negativo (ibi) também é uma desarmonia, uma falta de sintonia com o duplo astral. O antropólogo (Lévi-Strauss, 2017: 241) afirma: “o doente sofre porque perdeu seu duplo espiritual ou, mais precisamente, um de seus duplos particulares, que em conjunto constituem sua força vital”.

A função do Bábálawo é devolver a sintonia entre o consulente e seu duplo astral. A cura começa na consulta e se efetiva com o ebó. O ebó também é uma terapêutica, quando se dispõe a reintegrar a energia outrora dispersa do consulente. A consulta e as práticas terapêuticas no Ifá são, antes de tudo, um lugar de cuidado, as pessoas vão ao Ifá para serem cuidadas, mesmo quando uma mera curiosidade parece predominar. Quando o Sistema Único de Saúde (SUS), em nosso país, parece não dar conta, ou mesmo não corresponder às expectativas das pessoas diante da dor, do sofrimento e de doenças diversas, as pessoas acorrem aos espaços alternativos, que funcionam de forma complementar ao trabalho dos médicos, psicólogos e profissionais de saúde em geral. Para Lévi-Strauss a cura xamânica e, aqui, pode-se entender de igual maneira a cura ocasionada pelas práticas oriundas da consulta oracular com Ifá, “se situa a meio caminho entre nossa medicina orgânica e as terapêuticas psicológicas como a psicanálise” (Lévi-Strauss, 2017: 256).

A lógica do Ifá perpassa outro ditame de mundo, no entanto, ela segue sendo atual. Ao dar lugar de materialidade a um Espírito (Ifá/ Orunmilá) e/ ou à sua tecnologia espiritual que fala com as pessoas, que interage com as pessoas e com a qual as pessoas interagem – já que elas podem fazer perguntas diretamente ao Ifá –, envolve um acontecimento que remete a um tempo, no dizer de Donna Haraway (2022), “quando as espécies se encontram”. Não me atrevo ou não quero mais me atrever a continuar separando humanos e não-humanos. Até porque, seguindo as pegadas de Haraway (2022)

“jamais fomos humanos”. Propor essa confusão entre gênero, espécie, corpos e máquinas possibilita fusões ainda que temporárias, que nos arrancam dos essencialismos, do naturalismo e das identidades fixas.

Ifá é movente, seu entendimento é fluido, sua temporalidade não é quadrada e não está fadada, fechada a uma cosmologia de mundo que pensa e estabelece os dualismos entre sujeito e objeto, natureza e cultura, humano e animal. Essa dualidade no Ifá até existe, como possibilidade de fazer devir as coisas. Então, Ifá vai pensar o positivo e o negativo, mas quando alguém começa a se aprofundar nisso, logo entende que o positivo e o negativo são uma temporalidade, uma coisa só que se estabelece de duas maneiras, como a montanha tomada pelo reflexo da luz do sol e pela ausência do reflexo da luz do sol não deixa de ser a mesma montanha. A mesma lógica encontra-se entre ajóògun e Òrìsà, forças da esquerda e da direita, elas são expansão de Olodumáré – a fonte da Criação, na perspectiva iorubá. Provenientes de um mesmo lugar, elas expandem o que é preciso para que as coisas no/ do Universo aconteçam. O Oráculo de Ifá move a vida, enquanto ela mesma está estagnada e/ ou bloqueada pela ação de uma energia negativa (ibi). A pessoa vai ao Ifá buscando esse movimento diante daquilo que se estagnou, diante daquilo que se bloqueou e/ ou que está paralisado. Holbraad (2003: 71), ao explicar essa dimensão, pontua:

Os mitos do odu só aparecem como apêndices semióticos arbitrários dos movimentos “puramente físicos” se assumirmos que o sentido é separável de suas “manifestações” materiais. Mas tal pressuposição reitera a ontologia representacionista, ao insistir que o sentido só pode ser pensado como uma abstração. Minha análise nega tal coisa. Como, segundo o pressuposto movente, podemos aceitar que os significados fazem parte do mundo, também podemos aceitar que partes do mundo (como mãos em movimento ou configurações de coquinhos) sejam significados — não enquanto signos que ‘têm’ sentido, mas enquanto manifestações diretas de sentido, pura e simplesmente. O problema passa a ser então o de revelar que sentidos são manifestos pelos movimentos dados, e isso, como já vimos, é uma questão de fazer convergir ‘por coincidência’ trajetórias de significados relevantes, para produzir um evento de verdade. Os lances oraculares fazem exatamente isso, e o fazem necessariamente (Holbraad, 2003: 71).

Ifá dissipa essas controvérsias. Nas suas estórias (itan), os seres diversos convivem, vivem em pé de igualdade. Até a barata fez ebó (sacrifício) para não sucumbir diante de um cataclisma. O caramujo, para conseguir entrar e transitar por dentro da terra, também fez ebó e obteve essa grande competência. O próprio rato foi consultar Ifá para ter expertise e não ser pego tão facilmente pelo gato. Nessa dinâmica que prima pelas diferenças e rompe com as identidades e que não entende que o humano está acima do não-humano, fica para nós a correspondência de que Ifá sempre foi para todos e que, além disso, Ifá é ele mesmo a Natureza das coisas. Afinal, como já dizia Spinoza (2014: 97) “pois se poder existir é potência, segue-se que, quando mais realidade houver na natureza de uma coisa, mais forças ela tem por si mesma para existir”.

3. Medicina Tradicional Iorubá (MTI)

“... e tomo por testemunhas todos os deuses, todas as deusas...”
– Juramento de Hipócrates

Oóyó àjé wá yo àrún kúrò n’ìhà
Awùsá as àrùn ìhà lo
Agbe gbé àrùn ìhà kúrò
Àl’ùkò kó àrùb ìhà lo²²⁸

Oóyó àjé, ajude-me a remover a doença do flanco.
Aùsá, pegue a doença do flanco e a leve embora.
Agbe, carregue a doença do flanco
Àlùkò, leve a doença do flanco.

– Oògùn ìhà dídùn

O Ifá é uma medicina tradicional antiga praticada pelo povo Iorubá e que hoje se espalhou por vários países do mundo, sobretudo na diáspora africana nas Américas. O Ifá possui um sistema de medicina energético, bem distante do enfoque biomédico vigente. Antes da chegada dos europeus ao continente africano, especificamente na terra iorubá, atual Nigéria, a medicina tradicional do Ifá era utilizada para curar as pessoas de suas enfermidades e equilibrar o fluxo de energia vital (o asé). Os europeus que chegaram à terra iorubá durante o período escravocrata não conseguiram acessar a magnitude da medicina tradicional do Ifá. Tais saberes e práticas terapêuticas foram rotuladas de magia e bruxaria. O presente capítulo pretende problematizar o impasse que se reúne em torno dos saberes e das práticas médicas tradicionais do Ifá. Trata-se de magia, bruxaria ou medicina? A resposta não é tão simples, para não dizer que é complexa. Isso porque, ao dizer que Ifá é uma coisa ou outra, precisamos conceder as razões de ser. De antemão, sabemos bem, as populações aborígenes/indígenas possuem medicina própria. Podemos entender como medicina própria os saberes e práticas de cuidado de um povo. A medicina moderna tem pouco mais de 200 anos. Nosso objetivo não é desmerecer a medicina moderna que, em vários aspectos, socorre os humanos em situações diversas de adoecimento e fatalidades. No entanto, entendemos que faz necessário, nesse mundo que vivemos, conceder espaço aos saberes e às práticas medicinais/ terapêuticas dos povos antigos, uma vez que tais práticas e saberes continuam ajudando de alguma forma a humanidade nos dias de hoje.

A colonização dos povos africanos serviu para desacreditar suas inúmeras sabenças antigas, a ciência ancestral herdada dos antepassados. A empresa colonial elaborou uma série de estratégias que tinha como intuito fazer com que pessoas negras desacreditassem da sua própria herança ancestral.

²²⁸ Fonte: Verger, 1995.

Essa empresa usou de várias estratégias para fazer sucumbir, derrotar e inferiorizar a memória ancestral. Nas muitas diásporas nas Américas, a criatividade do colonizador ocupou-se de métodos para despersonalizar o negro africano e seus descendentes de todo aparato civilizatório da sua herança ancestral. A herança ancestral estava impressa, inscrita no corpo, na mentalidade, na linguagem, na espiritualidade, nas maneiras de lidar com as coisas e as resolver. A empreitada colonial, utilizando-se dos meios mais macabros e desumanos, ainda assim não conseguiu arrancar de um povo, ou melhor, de muitos povos africanos escravizados sua herança e sua memória ancestral. O racismo é confeccionado e permanentemente elaborado, também a partir da manutenção dessa herança ancestral que está presente nos saberes e nas práticas diversas de origem africana. Azevedo (1987: 33-34), ao referir-se aos descendentes de africanos, no livro *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*, diz:

Na cor da sua pele, nos seus traços físicos, nos seus cabelos, os negros livres já de há muitas gerações, mesmo miscigenados, frequentemente traziam impressas as suas origens africanas, as marcas de seus antepassados escravos, e assim ficavam entregues à possibilidade de serem tratados com desprezo e violências.

A Medicina Tradicional Iorubá é parte da cultura do povo Iorubá. Ela está alicerçada e, de certa forma, embasada nos modos de vida do povo Iorubá. Awojoodu e Baran (2009) estimam que 30 milhões de Iorubá vivem na África Ocidental, onde mantêm vivas as tradições medicinais dos antepassados. O povo Iorubá é um dos maiores grupos étnicos da África, sua medicina mágica ainda é praticada nos dias de hoje, em seu próprio território originário – a atual Nigéria – e na diáspora iorubá no Brasil, em Cuba, no Haiti, nos EUA etc. Por seu teor místico, a Medicina Tradicional Iorubá mantém-se conectada ao Ifá e aos Òrìsàs. Cada um dos Òrìsàs possui sua própria medicina, sendo cada Bàbá e Iyá os representantes dos Òrìsàs responsáveis e detentores de uma série de medicamentos e procedimentos que estão relacionados ao Asè (poder/ força vital) deste ou daquele Òrìsà.

Dentro da cultura tradicional iorubá, Ifá é o detentor de todo o conhecimento. A própria medicina, uma das disciplinas do Ifá, possui seus fundamentos em Odu Ifá. Cada planta que forma a fitoterapia iorubá nasceu e/ ou veio à Terra em um Odu de Ifá. As palavras mágicas, denominadas ofò, tal como mantras, assumem força diante dos elementos, dando poder de realização às coisas. Ao pronunciar certas palavras encantadas sobre folhas, raízes, minerais, água, pós diversos etc. temos uma combinação que vai originar um *oògùn* (medicamento) ou *akósé* (preparo). Esses preparos podem ter várias finalidades e servir para diversos fins. Costumo dizer que tais preparos podem ser generalistas ou homeopáticos, ou seja, preparos para fins gerais, ou preparo para fins específicos.

Assim como outras medicinas tradicionais, a Medicina Tradicional Iorubá tem seus próprios referenciais. Esses referenciais têm suas origens na ciência espiritual do Ifá. Como falamos anteriormente, o Ifá é o arcabouço ou, como gostam de dizer alguns estudiosos, o corpus dos saberes

e das práticas antigas do povo Iorubá. Para Awojoodu e Baran (2009), o Ifá possui vários aspectos de cura. Os autores citados afirmam que tais aspectos se reúnem em torno da fitoterapia e do ritual (orações, sacrifícios, ritos em geral). Plantas, folhas, frutos, raízes e sementes têm sido utilizados como insumo no preparo de medicamentos, medicinas e procedimentos terapêuticos diversos. O próprio Ifá pode ser considerado uma medicina arcaica. Insisto em tal termo, para distanciar essa medicina antiga da medicina moderna.

Quem já viu um Bábáláwo preparando um oògùn (medicamento), rapidamente pôde perceber que se trata de uma medicina mágica e empírica. O Bábáláwo, o médico do Ifá, mistura elementos, faz invocações e realiza indicações de como usar a medicina. Seu manejo e suas habilidades não são muito diferentes dos médicos e farmacêuticos modernos. Os aparelhos que os Bábáláwós utilizam para medir seus preparos fitoterápicos, medicinais etc. são cósmicos e vieram do Céu. O próprio opele, a cadeia oracular do Ifá utilizada pelos Bábáláwós funciona como um instrumento de diagnóstico. É também um medidor de energia, como o estetoscópio utilizado pelos médicos modernos para ouvir os batimentos cardíacos. O opele possibilita ao Bábáláwo ouvir/ entender o movimento da energia do cliente. O opele é um medidor de energia, pois notifica se a pessoa está com energia positiva ou negativa e qual o tipo de energia positiva ou negativa a pessoa traz. O opele também é um instrumento de exame, uma vez que fornece um diagnóstico completo, bem como uma análise holística do cliente. Com o opele na mão, o Bábáláwo consegue prescrever e elaborar o medicamento a ser aplicado.

As práticas de Medicina Tradicional Iorubá são abertas ao público, tal como as consultas oraculares e os ritos iniciáticos. Por trás disto, está a própria vida da comunidade e o próprio sentido de comunidade. O grupo, a comunidade, a família propiciam a cura, tornam possível o fluxo de energia vital, denominado asé. Trata-se de uma prática médica fitoterápica e divina, cujo fundamento é extraído do corpus literário do Ifá. O Bábáláwo domina esse corpus literário, o que lhe permite usar o Ifá fazendo as perguntas certas ao opele, para que a resposta seja eficaz. Uma boa pergunta feita ao Ifá é capaz de trazer a solução para qualquer problema. O oráculo de Ifá é vivo na terra iorubá e nas várias diásporas espalhadas pelas Américas. O próprio Òrìsà Orunmila assume o papel de médico curandeiro para os nativos de Ifé e região. Orunmila é o profeta místico que encarna a dimensão do cuidado. Um dos seus orikis diz que sua medicina é a mais salutar. Sobre Orunmila é dito:

1. *Ajiki okitibiri ti npa ojo iku da* – O poderoso que protela o dia da morte;
2. *Orunmila, Eleri ipin, Ajeju Oogun* – Orunmila, testemunho do destino, que tem mais eficácia do que a medicina;

3. *Orun lo mo eniti yi o la* – Só o Céu quem sabe quem será salvo²²⁹;
4. *Iwo lalawoye o* – Só você quem pode dar a vida para as pessoas;
5. *Bami wo omo temi ye* – Ele que dá a vida aos filhos;
6. *Bi omode jaru ti ba da ile, ki o ma se da Orunmila Ifá* – você pode mentir e trair tudo aqui na Terra, só não pode mentir e trair Orunmila Ifá;
7. *Orúnmila ni Bàbá wa o e, awa ko ni Oba méji, Ifá te Oba o Orunmila ni Bàbá wa. Ifá to Oba o* – O Espírito do Destino é nosso Pai, não temos outro Rei, Ifá é o suficiente para ser nosso Rei. O Espírito do Destino é nosso Pai. Ifá é o suficientemente competente para ser Rei;
8. *Ka mó ó ka là, mó ó kà má tété kú, amólà Ifé owódáyé* – A quem o conheces será salvo. A quem o conheces terá uma longa vida. Ele é o salvador de Ifá desde os primeiros dias;
9. *A kó mò ò tòn iba se, a bá mò ò tán iba se* – Não ter conhecimento completo de ti é falhar.

Neste capítulo, vamos abordar a medicina de Ifá, tal como foi ensinada pelo Òrìsà Orunmila. Como primeiro médico, Orunmila ensinou a medicina do Céu, o Ifá, a muitas pessoas, inclusive os próprios òrìsàs. Apesar dessa abordagem causar muita controvérsia na terra iorubá e na diáspora, optamos por abordar Orunmila como o mestre perfeito e professor amoroso que ensina a toda humanidade o Ifá, que é o conhecimento eterno de Olódúmáre. Ifá não detém somente a medicina, Ifá também detém vários sistemas divinatórios, um corpus literário, bem como conhecimentos de psicologia, poesia, lei, biologia, química, física etc. Para o Iorubá moderno e para muitos praticantes nas diásporas pelas Américas, Ifá segue sendo a sabedoria eterna de Olódúmáre. Ele é também detentor de todo um *ethos* civilizatório, o próprio Òrìsà Orunmila incorpora o arquetípico de herói civilizador e curador (Awojoodu e Baran, 2009).

Cada Òrìsà possui sua própria medicina. Em terra iorubá, os Orìsàs estão presentes em seus diversos clãs, presentes nas terras originárias por onde andaram, ou por onde seus descendentes migraram. O próprio Òrìsà, em suas dimensões múltiplas, assume o papel de ajudar a humanidade a resolver problemas diversos. Nesse sentido, podemos dizer que cada Òrìsà detém o asé (a força primordial/ o poder) sobre determinadas áreas da vida, com o intuito de possibilitar a vida no mundo (Aiye) e contribuir para a vida dos humanos. Entre os Iorubá, existem cerca de 401 divindades da direita e 400 divindades da esquerda. As divindades da direita (Òrìsà otùn) são os Òrìsàs, detentores do asé (a energia primordial mantenedora do mundo, da vida e da existência). As divindades da esquerda não são Òrìsàs, são os chamados ajòógún osí (divindades da esquerda). Esses seres da esquerda possuem a força contrária à do Òrìsà. Eles são detentores do contra-asé, do ibi (negativo).

²²⁹ Faz-se alusão aqui ao próprio nome de Orunmila, cujo significado é: “só o Céu conhece as chaves da minha salvação”. A salvação aqui pode ser entendida como reencontrar/ retomar a natureza do próprio destino (kádará).

Das 401 divindades da direita (Òrìsà), trinta são comumente adoradas. Entre as divindades da esquerda (ajòógún), causadoras de desequilíbrio, estão a morte, a doença, o infortúnio, o derramamento de sangue, a feitiçaria, a perturbação, a falta de dinheiro, a falta de filhos etc.

A medicina dos Òrìsàs está relacionada ao asé que eles trouxeram para o Aiyé. Èsù é o Òrìsà indispensável aos humanos e aos demais Òrìsàs. Ele faz as mediações entre os humanos, os deuses e os ancestrais. Além disso, é o principal negociador entre as forças positivas e negativas que se presentificam no corpo da pessoa e no mundo. Èsù tem o poder de intensificar o asé presente em todas as coisas. Èsù atua principalmente no sistema nervoso simpático. Èsù é o Òrìsà que está envolvido em todos os efeitos fitoterápicos, na eficácia do ebó e de todos os rituais. Osanyin, o fitoterapeuta, é considerado o patrono das folhas e da medicina. Em terras iorubá e em todos cultos oriundos da Iorubalândia, Osanyin é conhecido como o Òrìsà que possui o conhecimento sobre o poder de todas as folhas. Suas folhas têm valor medicinal e mágico. Osanyin governa todas as ervas selvagens. Obátálá o Òrìsà fúnfun (Òrìsà do branco)²³⁰, é o criador e curador dos humanos. Obátála cura doenças e deformidades, é ele quem cria os humanos com suas inúmeras diferenças. O Asé de Obátálá tem sua atuação no cérebro, nos ossos e nos fluidos brancos do corpo (Awojoodu e Baran, 2009).

O Òrìsà Ogún detém o poder do ferro da saúde. Ele é o Òrìsà da desobstrução de caminhos, sua ação diz respeito a bloqueios ou desencadeamento de fluxos energéticos vitais presentes nas vias que perpassam o corpo. Ogún é herói libertador, guerreiro e desbravador. Yemonjá é a deusa mãe das águas. As águas de Yemonjá são primordiais e nutritoras. Yemonjá detém o líquido amniótico no útero das mulheres grávidas. Ela também possui seios que nutrem e que possibilitam o crescimento da criança. Seu asé presentifica a energia que protege e resguarda o feminino. Ela também manifesta seu poder no útero, fígado, seios e nádegas. Osún é a divindade da energia feminina, ela é a mãe do rio. Osún também é considerada a deusa da sexualidade, da beleza e da graciosidade. Seu asé possibilita a clareza e a fluidez das coisas. Osún possui poder de curar com a água fria e de conceder filhos as mulheres. As mulheres procuram Osún para resgatarem a essência feminina, para fertilidade, procriação e alívio para distúrbios ginecológicos e/ ou obstétricos. Quando uma criança recém-nascida adoece, Osún é procurada para curar a criança. Osún é muito conhecida pelo seu amor pelo mel e por estar relacionada a tudo que é vivo. Osún atua no sistema circulatório, nos órgãos digestivos, no sistema excretor e na região pubiana da mulher (Awojoodu & Baran, 2009).

Sàngó e Oyá são dois Òrìsàs profundamente associados, eles detêm o poder do elemento fogo. Sàngó é o deus da energia masculina, é o Òrìsà rei e viril. Seu asé personifica a masculinidade, o fogo, o relâmpago, as pedras e o magnetismo. É um grande guerreiro que transforma substâncias

²³⁰ Òrìsà fúnfún (Òrìsà do branco) está fazendo alusão à sua pureza, no sentido de que ele detém o poder do branco, da compreensão, da lucidez, da expansão e realização das coisas. O branco aqui faz alusão à consciência expandida e à clareza sobre as coisas. Obátálá está profundamente associado à consciência e à clareza de tudo que existe.

básicas em essências puras e valiosas. Na Nigéria, é celebrado como o patrono da eletricidade. Sua força atua no sistema reprodutor masculino, na medula óssea e na força vital. Oyá é uma divindade feminina diferente de Osún e Yemonjá. Oya é a deusa da morte e do renascimento. Ela guarda os cemitérios, domina as tempestades, os ventos, as mudanças climáticas, as intempéries e calamidades. Ela assume, juntamente com Sàngó, a responsabilidade sobre os mortos e o renascimento. Oyá acompanha o morto em suas travessias, ela é considerada a mãe dos mortos. Um dos nomes pela qual ela é também chamada é *Iyá mesán Orun* (“a mãe dos nove céus”). Oya atua nos pulmões, nas vias brônquicas e nas membranas mucosas (Awojoodu & Baran, 2009).

Embora reconheçamos a riqueza da medicina específica de cada Òrìsà, nesta tese vamos abordar a medicina tradicional do Ifá. Vamos sobretudo trazer compreensões acerca do que ficou conhecido como magia, bruxaria e feitiçaria. Os termos magia, bruxaria e feitiçaria, de origem ocidental, contribuíram fortemente para a deturpação das práticas ancestrais africanas. Denominar as práticas medicinais/ terapêuticas dos povos africanos como magia, feitiçaria e bruxaria acabou por enquadrá-las/ classificá-las como práticas do mal. Embora a palavra “medicina” tenha sua origem no Ocidente, ela traduz bem o sentido das práticas de cuidado no Ifá. Os gregos, no período clássico, criaram uma medicina racional. Foi Hipócrates de Cós (460 a. C. - 377 a. C.) o responsável por distanciar a medicina dos sacerdotes. O pensamento médico grego influenciou romanos, árabes, persas etc. Não podemos esquecer que pesquisas históricas começam a dizer que Hipócrates aprendeu medicina no Egito – na África, com Inhotep. Muitos dos críticos à imagem de Hipócrates como pai da medicina chegam a afirmar que este plagiou muitos conhecimentos oriundos do Egito. No entanto, distante dessa confusão sobre quem teria sido o pai fundador da medicina, para nós fica claro que vários povos acreditavam que a prática da medicina era uma arte. Na época de Hipócrates, havia medicinas em outros lugares, como a China, a Índia, entre os Incas, Maias, Astecas e outros povos indígenas e aborígenes. Vale ressaltar que mesmo na Grécia, a medicina arcaica anterior ao que ficou conhecido como medicina clássica tinha profundas relações com os deuses, a magia, a feitiçaria etc. O que queremos elucidar com isso é que as práticas de magia, de feitiçaria em sociedades arcaicas, autóctones, aborígenes são também práticas medicinais, de cuidado e atenção ao sofrimento das pessoas.

No Brasil e em outros lugares da diáspora africana, as práticas terapêuticas de saúde e cuidado dos povos tradicionais ainda são tidas como supersticiosas, maléficas, como feitiçaria, bruxaria. Essa noção de práticas do mal ainda está embasada nos ditames e no entendimento da Igreja Católica. As mesmas estratégias usadas para condenar as práticas de herança africana como práticas do mal, do diabo, seguem sendo utilizadas ainda em nossos dias por setores conservadores do Cristianismo, seja ele católico, seja protestante, seja evangélico. O livro *Orixás, Caboclos e Guias*, do Bispo Edir Macedo, cuja primeira edição é de 1980, continua orientando as pregações de pastores de várias

denominações cristãs no Brasil. No livro, o pastor Edir Macedo insiste em nominar de forma pejorativa e jocosa as práticas e saberes africanos e afro-brasileiros como superstição, magia, feitiçaria e bruxaria. Para ele, os Òrìsàs são demônios, encostos e/ ou espíritos malignos.

Na realidade, orixás, caboclos e guias – sejam lá quem forem, tenham lá o nome mais bonito – não são deuses. Os exus, os pretos velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos sem corpos, ansiando por acharem um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem alguém (Macedo, 2010: 19).

No Brasil, o imaginário em torno das práticas e saberes tradicionais africanos e afro-brasileiros continua sendo negativo. Esse imaginário reúne falta de conhecimento, preconceito, maldade e racismo epistemológico e religioso. O cenário é de guerra de narrativas, muitos convertidos às novas igrejas pentecostais são ex-praticantes das tradições afro-brasileiras. Por não terem tido um conhecimento profundo das práticas tradicionais de origem africana, tais pessoas acabam sendo reféns de argumentos muito bem construídos, que têm como único objetivo assegurar que tais práticas são do mal e que seus praticantes cultuam demônios. A presente tese propõe contribuir com a extirpação desses preconceitos e oferecer conteúdos que ajudem o praticante da tradição iorubá do Ifá e do Candomblé a ter entendimentos sobre o culto que escolheram praticar.

O Ifá sistematiza as práticas em torno dos Òrìsàs, podemos afirmar que ele detém o conhecimento e o fundamento de uma série de práticas antigas. Tidas como mágicas/ magia, essas práticas antigas continuam servindo para trazer o asé (a energia vital) para vida das pessoas, para o equilíbrio que é a saúde. No entendimento iorubá, ter asé é ter saúde. Nesse sentido, a saúde, para o iorubá não é necessariamente a ausência de doenças, isso porque, se a pessoa tem asé, ela vencerá a doença e/ ou qualquer outro torpor que possa estar atingindo sua vida. O asé permite que a vida flua sem bloqueios. Mesmo que algo não esteja indo como gostaríamos, o asé torna possível o bom acontecimento das coisas. Manter o asé é ter saúde e realização, já que é o asé que mantém a vida acontecendo. O asé é a própria manifestação da vida que está disposta para toda humanidade, inclusive para os animais e as plantas. A ausência do Asé gera infortúnios e arranca as pessoas da vitalidade e do fluxo da vida. O Iorubá praticante do Ifá entende que manter o asé é ter equilíbrio na vida, acompanhado das bençãos de Olódúmáre e de todos os Òrìsàs.

3.1 – Magia, feitiçaria/ bruxaria e medicina no mundo do Ifá

O Ifá possui um mundo, ou múltiplos mundos que se ocupam de uma série de acessos e níveis de compreensões que reúnem, em um mesmo universo, humanos e não humanos. O Ifá não existe sem a relação de humanos e não humanos. Isso quer dizer que o espaço habitado por Ifá reúne seres diversos: plantas, animais, minerais, árvores, espíritos da direita, espíritos da esquerda, seres

invisíveis diversos e os humanos. Os mundos do Ifá organizam-se em duas categorias: Orun e Aiye, ou seja, mundo invisível e mundo visível. O mundo invisível, Orun, possui uma série de outros mundos, entre eles o *Intula*²³¹. Há também as sociedades de Ègbé Orun, sendo cada uma delas detentoras do seu próprio mundo. No Orun, existem vários espaços que, como mundos diversos, compõem uma das partes da cabaça cósmica denominada Orun. A outra parte da cabaça é denominada Aiye e nela também existem mundos diversos, o mundo dos animais, das plantas, dos minerais, dos seres em geral, na sua multiplicidade. A cosmopercepção iorubá concebe Orun e Aiye como o encontro de dois mundos (ver, sobre isso, Beniste, 2021).

Ifá em si é o mundo literário, ele mesmo possui o que em várias localidades os bàbáláwós denominam de “corpus literário”. O que se denomina “corpus literário” é a reunião de tudo aquilo que é o Ifá. No “corpus literário” de Ifá, podemos encontrar a base da sua teoria, do seu conhecimento, da sua ciência, do sistema divinatório e da medicina. O sistema divinatório de Ifá é a porta de entrada que dá acesso ao seu acervo literário. A partir do odu Ifá, uma série de narrativas que versam sobre as experiências de consultas oraculares ocorridas em momentos diversos, sendo elas atemporais, encarregam-se de ilustrar a consulta que ocorre aqui e agora. Essas narrativas míticas, do passado, atemporais, denominadas èsè ou itan, compõem-se do conhecimento extraído da própria consulta oracular. Isso quer dizer que o conhecimento do Ifá não cessa de produzir, porque ele está sempre atualizando através da prática dos bàbáláwós.

Entre as várias formas pelas quais esse conhecimento comparece, estão as práticas de medicina, magia, feitiçaria. É preciso entender tudo isso a partir dos seus termos originários. A palavra iorubá para medicina é *iségún*²³², que os Iorubá também costumam chamar de *egboji*²³³. Os saberes e as práticas da Medicina Tradicional Iorubá (MTI) estão espalhados por vários cultos oriundos da terra iorubá, sejam os cultos relacionados aos Òrìsàs – e Ifá, entre eles. Os mais diversos cultos, seus clãs e dignatários possuem conhecimentos diferentes transmitidos pelos mais velhos e preservados por gerações. Por toda a terra iorubá, clãs familiares e comunidades tradicionais distintas mantêm suas práticas de medicina. Como dissemos anteriormente, no Culto de Ifá está reunida boa parte dessas tradições antigas, relacionadas às práticas e saberes medicinais da terra iorubá.

O Odù Ifá se encarrega de revelar vários aspectos da prática do Ifá. A medicina tradicional é uma das áreas ou especificidades do Ifá. O próprio Òrìsà Orunmila é reverenciado pelos seus devotos como médico. Ele é também conhecido como *Bara Agbóníregún*, que quer dizer “aquele que é mais eficaz do que qualquer medicina”. O Òrìsà Òsányìn é reverenciado como o preparador de remédios. Òsányìn é um exímio farmacêutico e curandeiro. O Odù *Ogbe Òtùrùkpòn* revela que Orunmila saiu

²³¹ *Intula* pode ser entendido com o mundo dos mortos. A morada dos mortos.

²³² *Iségún* quer dizer literalmente medicina.

²³³ *Egboji* pode ser traduzido como medicina, magia, medicamento, veneno, fetiche ou amuleto.

em busca de Òsányìn – a divindade da flora e da fauna que habita a floresta. Òsányìn é também considerado um grande sábio nos preparos de remédios e magias. Ele é conhecedor dos encantamentos que despertam o poder das suas poções curativas, que são eficazes contra as enfermidades. Orunmilá foi até Òsányìn, porque precisava de suas folhas. Porém, ninguém poderia se aproximar de Òsányìn, correndo o risco de ser queimado por seus carvões incandescentes. Orunmilá, tendo o devido conhecimento da questão, consultou o oráculo e realizou as oferendas determinadas por Ifá. O Odù *Ogbe Òtùrùkpòn* narra que Orunmilá recolheu várias folhas e, com elas, preparou um *àgbo* (decocção vegetal), então saiu em busca do “Senhor das Folhas”. Ao encontrar Òsányìn, ele lançou suas brasas em direção a Orunmilá que, entretanto, tinha à sua frente um pote com o líquido extraído das plantas. Nenhuma brasa lançada o atingiu, todas caíam dentro do pote, apagando-se por completo. Foi então que Òsányìn, indefeso diante de Orunmilá, celebrou um pacto para ajudá-lo a combater todas as enfermidades, desde que, em cada um dos preparos com o “sumo das folhas”, deveria haver um carvão incandescente para transmitir ao “preparo” o *àse* de Òsányìn.

Os itan são autênticos relatos literários que possibilitam a manutenção da tradição. É usando os itan/ èsès, que os Bàbáláwós transmitem o conhecimento do Ifá. Nessas estórias, os fundamentos, os procedimentos, os elementos etc. estão presentes, para aqueles que foram iniciados e preparados para fazer os preparos, tais informações contribuem com a execução dos diversos ritos. Os itan/ èsè possuem essa função, de revelar o conhecimento que torna possível a execução de várias ritualísticas. Na estória do Odù *Ogbe Òtùrùkpòn*, Òsányìn passa a ser o principal assistente de Orunmilá, mas de vez em quando, ousava não obedecer, escondendo-se na mata e não realizando os serviços ordenados por Orunmilá. Essa não subordinação dava-se pelo fato de que Òsányìn é o verdadeiro conhecedor das virtudes e das propriedades medicinais e mágicas das plantas e às vezes, ele sentia-se usado por Orunmilá. O Odù *Ìròsùn Òsé*, menciona que Sàngó, tomando conhecimento do fato de Òsányìn estar escondido de Orunmilá na mata, envia vários raios que o atingem, deixando-lhe deformado. Devido a isso, Òsányìn jura obedecer para sempre as ordens de Ifá. Após o fato ocorrido, ficou estabelecido que Òsányìn, para entregar seu poder completo, deveria expor ao fogo e ao calor as preparações medicinais.

No Ifá, magia e feitiçaria não são as mesmas coisas. A palavra para magia é *idan* e para feitiçaria é *ajé*. *Idan* é um procedimento e pode ser feito para diversas finalidades, inclusive para fins medicinais. *Ajé* é o poder de feitiçaria das bruxas feiticeiras chamadas de *Ìyàmi Òsòròngà* (minha mãe, a feiticeira). No Ocidente, magia e feitiçaria assumem proporções equivocadas, com o intuito de deturpar não somente o sentido de tais práticas, mas sua eficácia. Vale ressaltar que todo o sentido/significado atribuído a magia e feitiçaria no Ocidente é por demais pejorativo, excludente e equivocado, servindo para beneficiar as tradições não-mágicas, ou seja, aquelas que se reúnem em torno do Deus único e de um livro. Sociedades antigas como a Iorubá não dividem magia boa, magia

ruim, ou mesmo, o ruim e o bom. Para as sociedades antigas em geral, o conceito dual de algo ruim ou bom não existe. As coisas são o que elas são, naturalmente, elas podem assumir proporções boas ou ruins. A magia é magia e ela existe para fins diversos, assim como a feitiçaria.

As *iyamis* também são chamadas de *eleye*, que quer dizer “proprietária de pássaros”. Também chamam as bruxas feiticeiras de *àgbà* ou *iyá àgbà* (a anciã, a pessoa de idade avançada, a mãe de idade e respeitável). Idan e Ajé estão relacionados, de certa forma. Os *bàbáláwós* de Ifá utilizam-se de ambas as tecnologias. Ifá possui várias tecnologias idan (magia) e ajé (feitiçaria). O Odu *Òsà Mèji* narra que Orunmila trouxe as Ajés (feiticeiras) do Orun. Elas estavam fugindo de *Bàbá Oró* (o guardião do Orun)²³⁴. Perseguidas por Oró, as *Ìyàmi* procuraram Ifá pedindo ajuda. Ifá se comprometeu-se a trazê-las para o Aiyé (Terra) no seu estômago (*ikun*) como condição que elas o atendessem sempre que precisasse e compartilhassem o conhecimento que possuíam. Elas aceitaram as condições que Ifá impôs, e através do Odu *Òsà Mèji*, Ifá as trouxe ao mundo. O Odu *Òsà Mèji* é considerado o Odu que trouxe *Ìyàmi* para o Aiyé. O próprio Odu *Òsà Mèji*, também conhecido como *Ósá Eleye*, é temido pela relação que ele possui com *Ìyàmi*. Acredita-se que, ao mencionar o nome do Odu *Òsà Mèji*, é invocado o poder de ajé, ou seja, o poder das feiticeiras.

No Ifá, há magias (idan) para diversos fins, elas se classificam como *oògùn* – magia de uso medicinal –, *ibímo* – relativas à gravidez e ao nascimento –, *àwúre* – magia de uso benéfico –, *àbilù* – magia de uso maléfico – e *idáàbòbò* – magia de proteção contra magia de uso maléfico. Uma magia pode ser *àwúre* e *àbilù* ao mesmo tempo, tal como um *afòràn* (magia para fazer com que as pessoas esqueçam um caso no tribunal) é benéfico para uma das partes, mas maléfico para a outra. O poder da ação da magia (idan) é, antes de tudo, metaquímico e metafísico. A magia (idan) ocorre no plano energético a priori, para depois se manifestar no físico. Ela atinge um campo sutil do corpo, que não é o físico material. Sua ação movimenta-se do sutil ao grosso, da energia à matéria. O metaquímico não corresponde de imediato à fisiologia, mas sim ao anímico. A magia (idan) aciona instâncias energéticas que possuem poder de interferir no material e/ ou no fisiológico. O *Bàbáláwo* funciona como um metaquímico, elaborando procedimentos que utilizam elementos do mundo animal, mineral e vegetal para mover a energia dos humanos. Enquanto a medicina moderna está agindo no físico, a medicina ancestral está agindo no metafísico. Mesmo um banho do tipo *omi ero*²³⁵ que, depois de preparado, será derramado no corpo, assume a função energética de alterar o estado do corpo. Um banho *omi ero* é preparado para apaziguar e/ ou acalmar, espera-se que sua ação ocorra de dentro para fora, ainda que ele seja derramado no corpo físico. Essa divisão entre corpo físico/ material e corpo

²³⁴ *Bàbá Oró* é o guardião do espaço celestial, o Orun. É divindade preexistente e muito temida. Oró é pai de *Bàbá Egúngún*, os primeiros ancestrais a pisar no Aiyé.

²³⁵ *Omi ero* é um preparo de água, folhas específicas e outras elementos, que tem a finalidade de acalmar, apaziguar.

sutil/ espiritual não é levada em conta pelos bàbáláwós de Ifá. Ao fazer magias, os bàbáláwós entendem que o poder da sua ação está para além do físico.

Não é difícil traçar uma linha de demarcação entre os conhecimentos científico e a prática “mágica”, embora Verger (1995), em *Ewé – o uso das plantas na sociedade iorubá*, tenha expressado sua dificuldade de traçar essa demarcação. O conhecimento científico, a ciência²³⁶, utiliza uma série de ferramentas, técnicas e métodos para a executar seus empreendimentos. A ciência de Ifá, com sua magia e sua medicina, também possui ferramentas e métodos próprios. Em uma tradição oral como a iorubá, a encantação, o ofô²³⁷ é pronunciado como mantra, no momento da elaboração de várias magias e medicamentos (oògùn). Há uma eficácia nos encantamentos (ofò), que não obedece a lógica da ciência cartesiana/ positivista. A eficácia do Ifá está aquém e além da materialidade, por isso, seus medicamentos e magias possuem ação e efeito metaquímico. A lógica dos encantamentos é não-euclidiana, não-cartesiana, não-positivista. No entanto, podemos dizer que existe uma lógica científica na medicina iorubá, como ciência que vem da floresta – um conhecimento de herança ancestral. A noção de magia/ feitiçaria é diferente da noção ocidental, porque ela se destitui totalmente dos referenciais/ pressupostos que evidenciam o que seja magia/ feitiçaria no Ocidente. Magia e/ ou feitiçaria, para o povo Iorubá, são tecnologias que contribuem para a manutenção do equilíbrio da vida, das coisas e da própria existência.

Foi a filósofa belga Isabelle Stengers quem me possibilitou colocar em questão a supremacia da ciência ocidental. A partir da leitura do livro *Uma outra ciência possível* (Stengers, 2023), comecei a evidenciar que aquilo que eu estava fazendo com Ifá – ou seja, praticando sua medicina, teorizando, elaborando diagnósticos e análises diversas – era também ciência, que eu mesmo passei a chamar de ciência ancestral ou, especificamente, ciência de Ifá. Para Stengers (2023), aquilo que os cientistas modernos vêm fazendo de forma eficaz e mais rápida em muitos setores da vida não é “essencialmente” diferente do que uma série de operadores em vários setores vêm fazendo há milênios. A ciência do século XIX, no entendimento de Stengers (2023: 12), foi instituída, “mobilizada pelo dever de fazer o conhecimento ‘avançar’, como um exército para o qual tudo aquilo que poderia desacelerar sua marcha é visto como obstáculo”. Podemos dizer que a ciência de Ifá é uma forma de resistência contra a “racionalização do mundo”. A ciência de Ifá faz parte daquilo que

²³⁶ Utilizo ciência com c minúsculo, reportando-me à crítica da filósofa Isabelle Stengers à Ciência, com C maiúsculo. Conforme Stengers (2017): “A Ciência, quando considerada no singular e com ‘C’ maiúsculo, pode de fato ser descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo. Em nome da Ciência, um julgamento foi atribuído à vida de outros povos, e esse julgamento também prejudicou gravemente nossas relações com nós mesmos – sejamos nós filósofos, teólogos ou senhoras idosas com seus gatos. As realizações científicas, por outro lado, exigem pensar em termos de uma ‘aventura das ciências’ (no plural e com ‘c’ minúsculo). É certamente difícil distinguir entre essa aventura e a Ciência como uma conquista generalizada, se considerarmos o que é feito em nome da ciência hoje. No entanto, é importante estabelecer essa distinção, pois ela dá vazão a uma nova perspectiva: aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização” (Stengers, 2017: 4).

²³⁷ Ofô quer dizer encantação, encantamento, palavra de poder que encanta as coisas.

situa Stengers (2023: 14), de um “conjunto de saberes e práticas locais, não escaláveis”, que pode ser ativado diante das ameaças que fazem sucumbir o mundo.

Os cientistas modernos precisam reaprender a “escutar e compreender aqueles que eles aprenderam a desqualificar”, diz Stengers (2023: 15). As ciências da floresta, dos povos indígenas e aborígenes, nas quais Ifá está inserido com sua ciência, assemelham-se à ciência moderna, no que se refere a construir respostas para os problemas do mundo e de toda a humanidade, e diferem dela na ausência total de uma rapidez que, para os povos antigos, é insana. As ciências da floresta produzem ciência em um tempo outro, até porque o tempo dos seres não-humanos, como os espíritos e as próprias forças da natureza, é percorrido através de uma temporalidade que não obedece a *Cronos*, tampouco a linearidades descabidas. Tais saberes ofertam ao mundo e à humanidade uma outra maneira de relação e estadia no mundo. Essa outra relação e estadia consistem em perceber e viver em harmonia e integração com todos os seres que habitam na natureza. A ciência do Ifá é uma espécie de ciência cujos saberes e práticas podem contribuir na tarefa de mudar o mundo e conceder sentido à nossa existência comum.

Para os bàbáláwós que estão produzindo idan (magia) e/ ou oògùn (medicamento), o conhecimento dos elementos, dos insumos, das folhas, dos minerais etc. é necessário. Não há nada de amador nessas práticas, os bàbáláwós estudam e são preparados para compreender os elementos que tornam seus preparos eficazes. Tal como o bioquímico que está produzindo medicamentos no laboratório de uma indústria farmacêutica, os bàbáláwós sabem operacionalizar os procedimentos que precisam ser utilizados na produção da magia e medicamentos diversos. Da mesma forma que o bioquímico possui ferramentas e conhecimentos próprios, o Bàbáláwo ou o Ònísegún²³⁸, de igual maneira, também possuem. Eles operacionalizam ciências diferentes. O bioquímico está devotado aos pressupostos da ciência moderna. O bàbáláwo, aos pressupostos da ciência ancestral.

A ciência moderna e a ciência ancestral diferem em seus construtos. Para a ciência moderna, a controvérsia é fundamental para estabelecer um texto/ artigo como científico. Ao estabelecer a controvérsia, faz-se necessário convocar aliados para a elaboração da escrita que será defendida. Para Latour (2011: 11), “a ciência tem duas faces: uma que sabe, outra que ainda não sabe”. Na elaboração de uma tese, de uma escrita científica nos moldes da ciência moderna, os argumentos bem elaborados garantem a defesa. Porém, os argumentos não são elaborados sem o estabelecimento de regras que contribuam com a elaboração da tese. Essa produção é estabelecida como um campo de guerra. Latour (2011: 55) demonstra que algumas regras/ estratégias são bastante uteis para dar sustentação à tese.

²³⁸ Ònisegún é um especialista em preparos, em medicamentos, em magias da tradição iorubá do Ifá.

[...] enfraqueça os inimigos; paralise os que não puder enfraquecer [...]; ajude os aliados se eles forem atacados; garanta comunicações seguras com aqueles que o abastecem com dados inquestionáveis [...]; obrigue os inimigos a brigarem uns com os outros; se você não tiver certeza de que vai ganhar, seja humilde e faça declarações atenuadas (Latour, 2011: 55).

A relevância do artigo científico está na sua capacidade de convencer os pares. Para isso, o autor precisa dialogar e discordar daqueles que pensam diferente dos seus argumentos. Faz-se necessário reunir referências capazes de conceder à sua tese consistência e autoridade. A ciência moderna é produzida nesse diálogo com os semelhantes e com os diferentes. A produção científica em si não deixa de ser uma forma de enfrentamento para assegurar a própria ideia. Para Latour (2011), as controvérsias jamais se calam. Por mais consistente que possa estar a tese, outro pode derrubá-la, questioná-la, invalidá-la, desacreditá-la etc. A ciência é uma prática coletiva, no dizer de Latour (2011). Os cientistas querem que o maior número de pessoas cite suas pesquisas, descobertas e afirmações sem as modificar.

Em “Ciência em Ação” (2011), Bruno Latour elabora uma etnografia da ciência. O antropólogo realiza um inventário sobre fazer ciência. Ele não só tece considerações sobre a literatura, mas também visita os laboratórios. Ou seja, ele visita o que é produzido e o como se produz ciência. A ciência moderna necessita uma série de categorias e métodos que evidenciem com uma certa objetividade os próprios pressupostos do que é considerado ou pode ser considerado ciência. Podemos dizer que a ciência produzida pelos modernos difere em todos os sentidos da ciência produzida pelos antigos. O Ifá, que aqui estamos considerando uma ciência ancestral, organize-se a partir de outros construtos. Tais construtos, diferentes daqueles estabelecidos pela ciência moderna, partem da própria experiência cotidiana. O Ifá é uma ciência ancestral, porque os saberes dos antigos, além de testados e vivenciados, é transmitido de mestre a discípulo.

Considerar Ifá uma ciência ancestral é também uma forma de estabelecer possibilidades outras, num mundo tomado pelas diabruras da ciência. Refiro-me à própria contribuição que Ifá e outras práticas ancestrais/ antigas têm feito, diante de uma falência da medicina moderna e de tantas outras terapêuticas elaboradas/ construídas a partir dos achados da ciência do século XX. De que forma Ifá é uma ciência? O que é ciência? Em um entendimento de dicionário sobre a própria ciência moderna, trata-se de uma “reunião dos saberes organizados e obtidos por observação, pela pesquisa ou pela demonstração de certos acontecimentos, fatos, fenômenos, sendo sistematizados por métodos racionais”²³⁹. Latour (2011) vai indagar o interesse das pessoas e dos pesquisadores pelas coisas racionais. Essas coisas racionais são tidas como científicas. A ciência moderna baseia-se na racionalidade. No entanto, existe de igual maneira um saber/ ciência oriundo do irracional. Nearby

²³⁹ Dicionário Online: <https://ipin.dicio.com.br/ciencia/>.

(2018), no livro *A serpente cósmica*, indaga a ciência moderna e compartilha uma ciência nascida na floresta, produzida a partir do uso do tabaco e da ayahuasca.

O principal enigma com que me deparei no decorrer da minha pesquisa sobre a ecologia dos Ahaninka foi: essas pessoas extremamente práticas, vivendo quase autônomas na floresta amazônica e respondendo, em geral, com franqueza as minhas perguntas, dizem que o seu formidável saber (ciência) botânico vem das alucinações induzidas por certas plantas. Como isso é possível? (Nearby, 2018: 18).

Richard Evans Schultes (apud Nearby, 2018), o etnobotânico mais famoso do século XX, ao verificar o preparo da ayahuasca por povos indígenas da vasta região amazônica indagou: “perguntamo-nos como povos de sociedades primitivas, sem conhecimento de química e de fisiologia conseguiram encontrar uma solução para a ativação de um alcaloide, através de um inibidor da monoamina oxidase. Por pura experimentação? Talvez não. Os exemplos são muitos e poderiam ser ainda mais numerosos com novas pesquisas” (Nearby, 2018: 18). O saber indígena que Richard Evans Schultes indaga é ciência. De onde vem? Sem laboratórios, microscópios e toda aparelhagem típica da ciência moderna, povos ancestrais chegam a conclusões químicas e fisiológicas usando outros instrumentos. Os próprios indígenas afirmam que tal conhecimento é dado diretamente pelas plantas alucinógenas.

Plantas, árvores, animais, espíritos, entidades etc. que se comunicam transmitem conhecimentos e saberes diversos. O pano de fundo da ciência moderna é a branquidade. Tal ciência é organizada nos parâmetros judaico-cristãos. A ciência moderna foi e tem sido elaborada para condenar e pulverizar saberes tidos como não científicos. Ou seja, todo o aparato da ciência moderna tem possibilitado o apagamento de outros saberes que não se enquadram em seus ditames. Diversas populações da Amazônia indígena e não-indígena consideram várias plantas como professoras/mestras. No interior do Brasil, do sul ao norte, rezadeiras e benzedadeiras também escutam os ensinamentos das plantas enquanto rezam/ bezem. Luna (1986), ao realizar pesquisas entre os mestiços da Amazônia peruana, ouviu dos xamãs/ vegetais que os conhecimentos que possuem são oriundos dos vegetais.

A ciência ancestral não possui dogmas, tampouco está submetida a um determinismo que tende fechá-la em uma coisa única. O Ifá é algo muito aberto, funciona no fluxo. O Bábáláwo, o cientista do Ifá, não obedece a nenhum cânone. Inserido em uma confraria, na qual dialoga com seus pares, ele é porta-voz do Ifá, que ele mesmo acessa. Nesse sentido, cada Bábáláwo e Iyáláwo é o próprio Ifá para o consulente. A ciência do Ifá opera na contramão da ciência moderna. Um Bábáláwo, no instante em que ele opera o Ifá para um consulente, elabora um momento único. Ainda que o consulente possa ir a outro Bábáláwo, o instante vivido anteriormente não pode ser vivido novamente. Isso quer dizer que a ciência espiritual do Ifá acontece no instante da sua operação. Por mais

conhecimento que um Bábáláwo possa adquirir com os anos de atividade, cada consulta é uma prática laboratorial, por assim dizer. Ifá possui uma espécie de laboratório da floresta ou laboratório imaginal. Imaginal porque em qualquer instante que o Bábáláwo opere Ifá, não importa o local, ele sempre será floresta. Um dado ôntico reúne-se no momento da consulta para tornar o local uma floresta. Todas as tecnologias de Ifá – a consulta oracular, os ritos, os ebós, as iniciações etc. – ocorrem sempre num espaço/ ambiente ontologicamente constituído como floresta.

No laboratório imaginal na floresta ôntica do Bábáláwo, a ciência de Ifá produz medicina, remédios, terapêuticas diversas, hermenêuticas, exegeses e sobretudo uma interpretação singular acerca do vivido. O Bábáláwo adentra o amago do consulente, investigando sua demanda e oferecendo um sentido para esse existir. Trata-se de ciência com a vida e na vida. Uma ciência produzida com os pés no chão, no contato direto com as pessoas. Os itan (narrativas/ estórias) de Ifá, conta-se que Orunmila vivia andando de aldeia em aldeia, de cidade em cidade: aonde ele chegava, recebia e atendia as pessoas. Toda a mística de Orunmila é a da andança, da peregrinação, ou seja, do contato. Então podemos falar de uma ciência ancestral que é o tempo todo produzida na relação, sem distâncias, com aproximação e afeto. Cada pessoa (consulente/ cliente) é partícipe dessa ciência que é produzida via contato. Podemos também atribuir à ciência de Ifá uma dimensão divinatória. Uma ciência divinatória, oracular, que é atualizada a todo momento, em cada consulta oracular realizada.

As estórias atemporais que os bábáláwós/ iyáláwos utilizam contribuem para continuar o avanço dessa ciência ancestral. O Bábáláwo dialoga e diverge com os mortos, os personagens das estórias denominadas itan, com Ifá, o divino, e com o próprio consulente. As concordâncias ou as divergências são mediadas pelo uso do oráculo divinatório. O sistema divinatório de Ifá faz o papel de mediador entre o saber do Bábáláwo, o saber oriundo das narrativas antigas (itan) e o próprio saber presente da narrativa, história, ou seja, demanda do consulente. O Bábáláwo e a Iyáláwo são os artífices da produção da ciência de Ifá. Por não estar estagnada, paralisada, ela é produzida, sistematizada e avançada pelos Bábáláwós. Ifá é sempre atual, a produção da sua ciência é constante e atualizada de tempo em tempo. Os versos (itan) inserem-se em vários contextos, são traduzidos e reproduzidos em situações diversas e assimilados por vários tipos de pessoas. Ifá é para todas as pessoas, não importa o contexto geográfico, político e/ ou cultural. Ifá não é da Nigéria, do Brasil, ou de Cuba, ou ainda de qualquer localidade terrena. Embora Ifá tenha se manifestado primeiro na antiga cidade de Ifé, na atual Nigéria, podemos dizer que Ifé está em todos os lugares. Nesse sentido, Ifá manifesta-se, revela-se para toda a humanidade.

Uma ciência ancestral é produzida a partir do campo ancestrálico. O campo ancestrálico é o campo, o terreno da própria vivência ancestral. Entender que Ifá é ancestral é delimitar esse campo, ou seu lugar, ou mesmo o lugar da sua produção. Ifá passa de mestre a discípulo. Ele é transmitido através de ritos iniciáticos e de ensinamentos que se dão na praticidade da vida. Um Bábáláwo precisa

fazer pelo menos um discípulo na vida, alguém a quem ele deve transmitir seus conhecimentos. Tais conhecimentos não são passados através de livros, por mais que isso hoje esteja na moda e contribua de alguma forma para a aprendizagem. O verdadeiro ensino é dado/ entregue no pé do ouvido, em horas de conversas, de vida coletiva, de partilha e sobretudo, na relação de confiança. A iniciação é contínua, ela produz o avanço da ciência ancestral. Mesmo depois de morto, o mestre continua ensinando o discípulo. A ancestralidade é também uma via de acesso, de contato, de conexão. O Bábáláwo é um cientista do conhecimento/ saber oriundo dos antigos. O medicamento (oògùn) que ele produz, os banhos de ervas, os preparos diversos etc. são produzidos a partir de diálogos estabelecidos com Ifá, o espírito da sabedoria, com as experiências de vários personagens presentes nas diversas narrativas e também com os vivos, os consulentes e toda a comunidade.

Para fazer uma magia e/ ou um medicamento no Ifá, é necessário seguir um tipo de protocolo. O Bábáláwo e/ ou Ònísegún precisa saber utilizar o protocolo para executar o preparo. O protocolo pode ser entendido aqui como a listagem dos elementos necessários para fazer o procedimento, o como fazer e o modo de usar. Alguns bábáláwós avançados farão isso de cabeça, pela prática de ter feito várias vezes. Embora existam procedimentos com protocolos já definidos, há aqueles que são elaborados durante uma consulta com o Ifá. O Bábáláwo erudito do Ifá fará a pergunta certa para obter a resposta correta do oráculo. O próprio oráculo de Ifá traz as respostas das perguntas/ questões que o Bábáláwo tem em mente. Bons Bábáláwós e Ònísegún possuem protocolos/ receitas para diversas finalidades, seja no campo da magia e/ ou dos medicamentos. No entanto, pode ocorrer de nenhum dos protocolos e receitas que ele possua serem eficazes diante da situação de seu consulente. Nesse caso, ele precisará lançar mão dos seus conhecimentos e organizar um protocolo inédito. O Ifá pode conceder ao Bábáláwo essa sabença e revelar a ele um medicamento eficaz para combater o mal-estar de uma pessoa.

Ao utilizar encantamento para proceder a execução de uma idan (magia) e/ ou oògùn (medicamento), o Bábáláwo vai dizer o nome ancestral das folhas e dos objetos que entram no procedimento. Ao mencionar, através do ofò (encantamento), o nome ancestral das folhas e os elementos que serão misturados a ela, desperta-se a essência dos elementos, sua real natureza. Tudo o que existe possui um nome ancestral, um nome de origem capaz de devolver às coisas seu poder originário. Por exemplo, lótus é o nome popular de uma planta aquática, mas ela possui um nome científico que é *nymphaeaceae* e, para os Iorubá, seu nome ancestral é *òsibàtà*. Todas as plantas possuem um nome popular, um científico e um ancestral. Na língua iorubá, o nome ancestral de uma planta, ou mesmo de uma pessoa ou qualquer outro elemento está associado às suas qualidades. Há um jogo de palavras nos significados das palavras iorubá, que remete à sua função e sentido. O jogo de palavras presentes nas palavras da língua iorubá é a base por onde o raciocínio é construído e de certa forma sistematizado (Verger, 1995).

As folhas são fundamentais no preparo de magias e medicamentos. Elas se agrupam em folhas quentes, frias, doces, amargas, tóxicas e não tóxicas, além de folhas maléficas e folhas antídoto, que podem ser entendidas também como folhas benéficas. O livro *Ewé*, de Verger (1995) segue sendo a única tentativa em língua portuguesa de um estudo minucioso acerca dos preparos e procedimentos “mágicos” de origem iorubá. O trabalho inacabado carece de estudos aprofundados, uma vez que Pierre Verger simplesmente compilou uma série de protocolos e receitas mágicas sem ofertar a elas nenhuma explicação. O *Ewé – o uso das plantas na sociedade iorubá* (Verger, 1995) é de fácil acesso para bàbáláwós versados na ciência do Ifá. Verger (1995) cita quatro tipo de folhas maléficas e quatro tipo de folhas benéficas em sua obra. Essas folhas são conhecidas dos bàbáláwós, uma vez que elas fazem parte da confecção de vários procedimentos.

Àwon ako ewé mérin (folhas masculinas de eficácia maléfica):

- 1) Ewé Iná (*Ureca Manii/ Urticaceae*)



- 2) Ewé Àáràgbá (*Bridelia Atroviridis/ Euphorbiaceae*)



3) Ewé Èsisi funfun (*Tragia Benthamii/ Euphorbiaceae*)



4) Ewé Olóyin (*Striga Asiatica/ Scrophulariaceae*)



Essas folhas conhecidas como maléficas são utilizadas em procedimentos “mágicos” para fins maléficos. Quando se fala em malefícios, isso quer dizer que eles serão benéficos para uma das partes envolvidas e maléficos para a outra. Além disso, a natureza dessas plantas é tóxica, sua qualidade evoca aprisionamento, coceira, vômito, diarreia etc. Elas são maléficas, porque causam mal, e esse mal está na sua própria essência. Como sua essência é maléfica, elas são utilizadas para fins maléficos. No encantamento, a propriedade maléfica da planta é invocada para produzir o mesmo efeito no procedimento que ela mesma compõe. O maléfico no Ifá é relativo, bem e mal não estão em uma luta eterna. Ifá ensina que o bem e o mal propiciam o equilíbrio da vida e das coisas. No entanto, o conceito de bem e mal no Ifá não é compreendido da mesma forma que se entende no mundo ocidental. Isso

porque o bem ou o mal estão ambos propiciando o acontecimento que é vida. As coisas não são totalmente boas ou ruins. Tal como a noite e o dia, a luz e a escuridão, o positivo e o negativo, ire e ibi, o bem e o mal estão manifestando as possibilidades da vida. Exatamente porque a vida requer múltiplas possibilidades, o bem e o mal se encarregam de atualizar a vida, os acontecimentos e as coisas em si.

As quatro folhas conhecidas como antídoto/ folhas benéficas:

- 1) Ewé Òdúndún (*Kalanchoe Crenata/ Crassulaceae*, a folha-da-costa)



- 2) Ewè Tètè (*Amaranthus Hibridus subsp. Incurvatus*, *Amaranthaceae*, a cauda-de-raposa)



3) Ewé rinrin (*Peperomia Pellucida/ Piperaceae*, o jabuti-membeca)



4) Ewé Ikúpèrò (*Dichrocephala Integrifolia, Compositae*)



Todo veneno tem seu antídoto, para todo malefício existe o benefício. A botânica do Ifá, dominada pelos bàbáláwós, preserva conhecimentos milenares herdados dos antigos. Esses conhecimentos têm sido testados por gerações e chegaram até os nossos dias. Essas quatro plantas de bondade/ benéficas, classificadas como plantas antídoto, além de comestíveis, são utilizadas para

diversos fins. Inclusive na medicina popular, a folha-da-fortuna (*òdúndún*) é muito boa para hipertensão, falta de ar, asma, dor de cabeça, resfriado e problemas pulmonares e menstruais. O jabuti-memba, também conhecido como alfavaquinha de cobra (*rinrin*), é bom para problemas renais, distúrbios do aparelho urinário, furúnculos, feridas, queimaduras, catarro, tosse, disfunções hepáticas, problemas das artérias, coração e febres inflamatórias. O bredo, também chamado de a-cauda-da-raposa (*tètè*), é muito bom para a melhora do humor, para a bexiga, as doenças do estômago e a prisão do ventre. No estado de Pernambuco, o bredo que também é chamado de caruru é comestível, e está na mesa de boa parte da população.

A filosofia médica iorubá está toda baseada na magia. O Ocidente conceituou magia como algo maléfico, acentuando uma dualidade que não existe. Dizer que uma magia é boa ou má não tem nada de interessante. Há noções equivocadas acerca da magia, da bruxaria e da feitiçaria. Alguns as colocam como sinônimos, enquanto outros a diferenciam. A obra do antropólogo Edward Evans-Pritchard (1902-1973) contribuiu bastante para essas confusões. Certamente, poucas pessoas fora da antropologia leram *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, publicado na Inglaterra, em 1937. O livro é uma contribuição ímpar aos estudos antropológicos, no entanto, muitas questões precisam ser indagadas e, possivelmente, precisamos dizê-las de outra maneira. O livro de Evans-Pritchard possibilitou o avanço do campo de estudos sobre tradições exóticas do continente africano. Como bem disse o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (Evans-Pritchard, 2005: 7), na nota do tradutor do livro, “é a este livro que a antropologia deve uma de suas principais contribuições ao pensamento contemporâneo, a saber, a constatação de que há muito mais bruxaria no céu e na terra do que supõe a vã burocracia da razão”.

A escritura evans-pritchardiana acerca da bruxaria, dos oráculos e da magia é referência para a antropologia da religião, a psicologia da crença e a filosofia da ciência, possibilitando que essas áreas avancem em seus estudos. Embora seja um clássico, não podemos nos furtar da crítica e/ ou de releituras cada vez mais necessárias, que retomem as contribuições dessas etnografias tidas como referências. Rosa (2011: 337) ao referir-se a Evans-Pritchard, informa-nos sobre sua abordagem estática, notando que suas pesquisas “tinham uma componente histórica e que a antropologia social britânica teve as suas respostas teóricas e metodológicas para as transformações dos contextos africanos sob domínio colonial”. O mesmo autor citado anteriormente aponta para a “etnicidade” dos antropólogos de hoje em relação aos antropólogos do passado. Ele está se referindo às etiquetas que os antropólogos atuais utilizam, como “antropologia clássica”, também chamada moderna, e “antropologia contemporânea”, com a finalidade de enaltecer a nova antropologia, dita contemporânea, em relação a uma velha antropologia, denominada clássica. A questão também para sobre o comprometimento dos antropólogos clássicos, descritos muitas vezes como vítimas da sua relação ideológica com os poderes e os saberes do colonizador branco: nós antropólogos não podemos

fazer com os clássicos as mesmas coisas que eles fizeram com os povos que estudaram. Refiro-me a “essencializar, totalizar, estereotipar, alterar... inventar uma coisa que nunca existiu de forma a dominá-las” (Lewis, 1998: 719, 726 apud Rosa 2011: 338).

Não me compete colonizar Evans-Pritchard, tampouco decolonizar, até porque os mortos já não podem se defender – pelo menos, não no entendimento da academia. No entanto, posso dizer de outra forma que alguns podem considerar melhor aquilo que Evans-Pritchard escreveu no passado acerca dos temas que me interessam, como bruxaria, oráculo e magia. Minha tese não é um estudo crítico da obra de Evans-Pritchard, nem é meu interesse passar este capítulo inteiro discutindo suas controvérsias. Mas é meu interesse trazê-lo aqui e apresentar um outro entendimento. As contribuições de Evans-Pritchard sobre bruxaria, oráculo e magia estão profundamente influenciadas pelas teorias antropológicas do seu tempo. Guiado pelas teorias antropológicas dominantes nos anos 1930, o antropólogo conduziu sua observação participante entre os Azande, elaborando assim sua etnografia, ainda saudada por boa parte dos antropólogos contemporâneos. Ele também se excede nas suas generalizações, não explicando tão bem aquilo que ele mesmo não entendeu.

Não é nada fácil abordar as nuances e os aspectos cruciais da bruxaria, dos oráculos e da magia sem os vivenciar profundamente. Obviamente, não podemos falar em uma África homogênea, até porque existem muitas Áfricas dentro da África. Os Azande e os Iorubá não estão distantes um do outro. Os Azande estão no norte da África Central e os Iorubá, no sudoeste da Nigéria. Eles possuem algo em comum, ambos são sudaneses. Possivelmente, possuem parentesco, e suas tradições são próximas umas das outras. Ambos são povos étnicos originários/ nativos da África, com tradições bastante distintas. Porém, estudando *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, de Evans-Pritchard, constatei muitas proximidades entre eles. Não sou um estudioso do povo Azande, tampouco realizei uma etnografia junto a seus membros. Meu interesse pelos Azande descritos por Evans-Pritchard refere-se ao meu interesse por bruxaria, oráculo e magia africana. Neste capítulo, proponho um entendimento outro acerca da magia e da bruxaria/ feitiçaria, que se distinga da visão ofertada por Evans-Pritchard em sua etnografia sobre o povo Azande. Diferentemente de Evans-Pritchard, tenho vivido há mais de vinte anos uma tradição africana, a Tradição Iorubá. Embora me proponha escrever uma tese de doutorado, não escolhi escrever meu trabalho nos mesmos moldes de Evans-Pritchard. Meu interesse tem sido tomar minha própria prática com Ifá e Òrìsà da Tradição Iorubá como meu campo. Na condição de nativo africano na diáspora brasileira, reontologizo meu lugar de pertença. Não me furtei da África dos meus antepassados, foi a África dos meus antepassados que foi furtada de mim. Nesse sentido, tenho reivindicado esse lugar de pertença como nativo africano vivendo na diáspora brasileira.

No início do capítulo XVIII, denominado “A bruxaria, os oráculos e a magia diante da morte”, Evans-Pritchard menciona que sua análise acerca da magia zande carece de organização. O

antropólogo acredita que as práticas mágicas do povo zande não formam um sistema coerente. Ele também chega dizer que não há nexos entre um rito e outro. O antropólogo está se referindo à ritualística zande, ou seja, aos diversos rituais entre os quais ele entende não haver nexos algum. Pois bem, o argumento de Evans-Pritchard é que sua observação participante e seu contato com informantes não foram suficientes para que ele capturasse a magnitude da organicidade dessas práticas antigas. Poderíamos justificar tais questões, referindo-nos ao contexto da época e/ ou à distância da escrita de Evans-Pritchard em relação ao nosso contexto de mundo atual. Evans-Pritchard esteve em campo entre os Zande em 1920, num contexto de dominação colonial e de elaboração dos fundamentos e métodos da Antropologia. No entanto, tais argumentos não devem servir para nos impedir de localizar nessas fissuras outros aspectos, que precisam cada vez nos convocar a discutir. Refiro-me a uma certa liberação da responsabilidade que nós, estudiosos, insistentemente ofertamos aos mortos e/ ou aqueles que nos antecederam. Não é sobre culpa, é sobre os efeitos de certos dizeres na produção da ciência e na formação de opinião.

Estou ciente de que minha análise da magia zande sofre de uma certa falta de coordenação. O mesmo se aplica à magia zande. Os ritos mágicos não formam um sistema coerente, e não há nexos entre um rito e outro. Cada um é uma atividade isolada, de modo que eles todos não podem ser descritos de forma ordenada. Qualquer descrição parece necessariamente um tanto aleatória. Com efeito, ao considerá-los juntos, conferi-lhes uma unidade por abstração que não possuem na realidade (Evans-Pritchard 2005: 225).

Na Tradição Iorubá, não diferenciamos bruxaria e feitiçaria, possuímos uma única palavra para ambas. A palavra *aje* serve tanto para bruxaria quanto para feitiçaria. Ainda assim, bruxaria e feitiçaria, conforme conhecidas no Ocidente, não expressam por inteiro a dimensão do aje. Isso porque o aje é a própria fonte do poder de Iyami (Minha Mãe). A Sociedade Iyami, também chamada de Sociedade Eleye, está relacionada com a força/ poder de Iyami Osóróngá. Iyami Osóróngá não é Òrìsà, mas sim um complexo de força e manifestação do poder relacionado a sete mulheres pássaros. Elas são conhecidas como “senhoras pássaros da noite”. Iyami é o termo para uma sociedade que, na origem, era composta por sete mulheres velhas, elas detêm uma cabaça contendo um pássaro. Elas mesmas se transformam em pássaro. Elas se reúnem na floresta para se alimentar do sangue e das vísceras de suas vítimas. Iyami reúnem-se, além disso, para fazer trabalhos maléficos de todos os tipos. Elas governam *ajòdùgún* (as energias maléficas da esquerda) e são responsáveis por todo tipo de mal que acontece com os humanos. Iyami têm a função de controlar tudo o que é mal. Cabe a elas manter o equilíbrio no mundo, fazendo os humanos responsabilizarem-se por suas escolhas.

Mulheres e homens são detentores do poder do aje. Toda mulher carrega aje, ou seja, o poder ancestral de Iyami. A mulher que despertou esse poder, seja por herança familiar ou por ritos específicos, é ela mesma chamada de Aje que, de forma corriqueira, traduzimos como bruxa/feiticeira. Os homens também carregam o poder do aje, eles são espécies de guardiães do culto de

Iyami. Os homens que detêm o poder do ajé são denominados Osó, que quer dizer bruxo/ feiticeiro. Aje e Osó constituem a Sociedade Eleye ou Sociedade Iyami. Entre os praticantes da Tradição Iorubá, Aje e Osó são profundamente temidos. Eles dominam a bruxaria/ feitiçaria, o domínio da força denominada Aje faz deles pessoas bem específicas. O domínio da bruxaria/ feitiçaria não é o domínio da magia. Tanto a magia quanto a bruxaria, em ioruba *idán ati aje*, podem ser utilizadas para fins benéficos e maléficos.

Diferentemente da diferenciação entre bruxaria e feitiçaria feita por Evans Pritchard em seu estudo sobre os Zande, na Tradição de Ifá essa diferença não existe. O antropólogo britânico chega a afirmar: “a bruxaria e a feitiçaria são o contrário da – e são contrariadas pela – boa magia” (Evans-Pritchard 2005: 186). Ele também fala de magia boa e magia ruim, o que me parece ter a ver com sua visão de mundo dualista. Existe magia para diversos fins, ela não é necessariamente boa nem ruim, porque possui especificamente sua finalidade. Evans-Pritchard explora muito pouco os termos/ conceitos zande, o que poderia nos permitir entender, a partir da própria Tradição dos Zande, a dimensão do que é magia, bruxaria e feitiçaria. Nas práticas tradicionais iorubá, o iniciado no mistério sabe se localizar bem quando a questão é magia e quando é bruxaria/ feitiçaria. Como afirmei anteriormente, em nossas práticas de origem iorubá, bruxaria e feitiçaria são sinônimos e, na maioria das vezes, quase sempre para ser exato, preferimos usar o termo originário, que é aje.

A magia, como dissemos outrora, organiza-se de duas formas: remédio e preparos diversos – òògùn (remédio) e akose (preparos). Ambos estão no campo da magia (idan), que vai se dividir em preparos mágicos medicinais (isegun/ egboji) e/ ou magias para outros fins (akose). Um itan iorubá diz que a quantidade de akose é tão grande quanto os problemas que existem na vida das pessoas. Isso quer dizer que existe akose para diversas finalidades. A magia (idan) e a feitiçaria/ bruxaria (aje) ocupam lugares distintos e organizados dentro da tradição iorubá. Um Bábáláwo de Ifá pode ter conhecimento para realizar práticas mágicas medicinais e/ ou preparos diversos, mas não ter conhecimento algum para manipular o poder do aje, ainda que um Bábáláwo também possa ser versado em idan (magia), ser detentor do aje e se utilizar disso sem qualquer divisão e/ ou dualismo. O Bábáláwo não precisa necessariamente ser um conhecedor de práticas mágicas, tampouco de feitiçaria. Ser Bábáláwo significa ter a possibilidade de se aprofundar em muitas tecnologias ancestrais. Nem todo Bábáláwo é versado em práticas mágicas, sejam òògùn sejam akose. Boa parte dos bábáláwós não possui qualquer competência para lidar com o aje.

Dentro do Ifá há especialidades que se referem ao conhecimento de idan (magia), bem como *etutu* (oferendas), *ebó riru* (ritual de sacrifício), *lésé-lésé* (poemas do Ifá), *ibere* (iniciações), entre outras coisas. Existem bábáláwós generalistas que dominam muitos conhecimentos e sabem proceder diversos ritos e há bábáláwós especialistas que especializam em uma ou em algumas das especialidades do Ifá. Um desses especialistas é o Oniségún, ele domina o conhecimento das folhas,

dos minerais, dos animais e de Odu-Ifá para fazer magias e preparos diversos, sejam eles remédios ou não. Os Oniségún são iniciados no Ifá, porém, fora do Culto de Ifá existem os Olosanyin ou Osanyistas, herbalistas especializados que dominam conhecimentos de medicinas, medicamentos e preparos diversos. Muitos dos Olosanyin não são iniciados no Culto de Ifá, sendo iniciado somente no Culto de Osanyin, o Órìsà das folhas.

Magia, bruxaria e feitiçaria, na Tradição Iorubá, possuem várias finalidades. Quando falamos de magia, bruxaria/ feitiçaria, estamos nos referindo a uma série de práticas diversas para vários fins. Não podemos afirmar que a magia é inimiga da bruxaria, ou melhor que idan é inimigo de aje, tal como fez Evans-Pritchard referindo-se aos Azande²⁴⁰. A magia não é inimiga nem amiga da bruxaria/ feitiçaria. Esse antagonismo não existe na Tradição Iorubá, uma vez que a magia ou bruxaria/ feitiçaria podem ser utilizadas para fins diversos, bons ou ruins. As feiticeiras (aje) e sua feitiçaria também não são inimigas da humanidade²⁴¹. Isso porque se os humanos entendem que o Universo necessita de um certo equilíbrio entre as forças da esquerda e da direita, entre luz e escuridão, entenderá que as feiticeiras (aje) se encarregam exatamente de fornecer esse equilíbrio. Ifá ensina que cada ser humano é responsável pelas suas escolhas e que as consequências boas ou ruins que se apresentam em suas vidas têm a ver com o equilíbrio entre Ibi e Ire, ou seja, positivo e negativo. As forças positivas e negativas estão sempre colidindo: por mais que possamos permanecer em Ire em um momento, podemos estar Ibi em outro. Falaremos mais especificamente sobre Ire e Ibi no terceiro tópico desde capítulo.

Utilizar os termos magia branca e magia negra para se referir ao tipo de magia não é algo muito interessante. A magia pode ser boa para uma pessoa, mas pode ser muito ruim para outra. Uma única magia tem esse duplo efeito, boa e ruim. Por exemplo: uma magia de defesa será boa para aquele que a usará para se defender de algo/ alguém, e será ruim para quem está querendo atacar. Quando dizemos que a magia branca é boa e a magia negra é ruim, perpetuamos um entendimento profundamente nocivo. Pois bem, se a magia negra é ruim, muitas pessoas já associam o negro a pessoas ruins. Isso vigora no Brasil, no que se refere à macumba. O entendimento que se têm da macumba é profundamente nocivo e equivocado. Macumba é um instrumento musical de origem africana bantu. Porém, na diáspora brasileira, é o nome de um complexo religioso de herança africana, indígena e popular.

Qualquer pessoa pode contratar magias e feitiçarias dos especialistas²⁴² para tal. Os especialistas do Ifá são denominados Bábáláwo e Iyáláwo, eles são conhecedores da ciência do Ifá.

²⁴⁰ “A magia é a principal inimiga da bruxaria” (Evans-Pritchard 2005: 186).

²⁴¹ Evans – Pritchard em “Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande”, entende que o bruxo e o feiticeiro são inimigos da humanidade.

²⁴² Os especialistas são homens ou mulheres que tendo sido iniciado nos diversos cultos receberam os devidos ensinamentos/ conhecimentos para realizar serviços espirituais/ mágicos para a comunidade e a sociedade em geral. Entre esses especialistas estão os Bábáláwós, Iyáláwos, Bábálòrìsàs, Iyálòrìsàs, Aje, Osó, Olosanyin, Oniségún entre outros.

Os bàbáláwós possuem magias já preparadas que podem ser vendidas para fins diversos, ou podem consultar Ifá através do oráculo e localizar a magia e/ ou preparo que melhor atende a situação do cliente. Da mesma forma, se a situação demandar um medicamento (òògùn), pode ser que o Bàbáláwo já tenha o remédio preparado, ou que possa prepará-lo mediante a consulta ao Ifá. Bàbáláwós versados são exímios conhecedores de medicina e de preparos para diversos fins. Eles possuem idan e/ ou akose para dinheiro, para o amor, para fazer com uma pessoa procure a outra, para proteger alguém de tiros e/ ou facadas e magia para curar doenças das mais diversas. Mulheres que não conseguem engravidar e/ ou homens que estão com problemas de ereção costumam procurar os bàbáláwós para serem ajudados.

3.2 Práticas mágicas também são práticas médicas

O Ifá possui construtos próprios, ele mesmo se constitui como uma ciência, uma medicina, um sistema de mundo e uma prática de vida. Ifá não tem Deus porque ele mesmo é parte de uma elaboração cósmica conectada profundamente à origem do Universo, dos mundos, dos seres e de todas as coisas. Os saberes e práticas do Ifá se alicerçam em um conhecimento eterno, que se origina na própria origem. Esse conhecimento não fossilizado, tampouco estático torna-se acontecimento e movimento na dinâmica da vida, na mobilidade dos seres e na continuidade das coisas. Ifá está relacionado à própria transmutabilidade dos seres. Em Ifá, nada está estagnado, parado, fixo, tudo está fluindo, devindo, em movimento, andarilhando. O próprio ser humano, as pessoas, para Ifá, não estão fixadas, já que elas são feitas. O corpo é feito (feitura) para acordar/ restaurar a natureza originária da pessoa.

As práticas mágicas do Ifá, que também são por excelência práticas médicas, referem-se ao movimento que se dá da energia à matéria. O corpo está o tempo todo em elaboração, sendo feito. De que forma o corpo é feito? Desde o nascimento, na perspectiva iorubá, a dimensão do corpo está em processo de feitura. O ritual de pisar na terra pela primeira vez, denominado *Eséntaye*, é uma cerimônia de nascimento e de nomeação. Nesse ritual, a criança recém-nascida toca a terra do Ifá²⁴³ com os pés, recebe nome (*oruko*) e é apresentada à comunidade. O rito do *Eséntaye* é uma espécie de feitura primária e/ ou feitura primeira. Conforme Silva (2023), “*Eséntaye* é a cerimônia de iniciação da criança, de chegada do recém-nascido à Terra (*Aiye*)” (Silva 2023: 173). O *Eséntaye* organiza-se como uma feitura social. Na Tradição Iorubá, a pessoa assume, já em tenra idade, papéis sociais. A

²⁴³ Pó do irosun (*ebú irósún*) é o pó sagrado do Ifá, que presentifica sua terra. A “terra pura” do Ifá é a terra originária, onde todos os destinos estão inscritos. O pó do irosun é extraído da árvore *Pterocarpus osun*, corroída pelos cupins. O trabalho de cupins para extrair esse pó é sagrado. No opón Ifá (tabuleiro de Ifá), o pó do irosun é colocado para escrever/ inscrever Odu Ifá.

pessoa é feita, ela passa por ritos diversos para corresponder ao papel social, ou aos papéis sociais atribuídos a ela pelo oráculo de Ifá e, conseqüentemente, pelo seu clã. Conforme Oyewùmí (2021), a sociedade iorubá era constituída por pessoas, umas em relação às outras. As categorias sociais não são constituídas pela fisicalidade da masculinidade ou da feminilidade. O corpo iorubá constitui-se de forma mais ampla. Diferentemente do corpo ocidental fixo, elaborado a partir de uma identidade alicerçada na natureza do eu, o corpo iorubá está longe da fixação de uma identidade paralítica. O corpo e os papéis sociais na Iorubalândia têm “uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas” (Oyewùmí 2021: 44). No Ifá, o mundo físico não é privilegiado em relação ao mundo metafísico.

No Eséntaye, o corpo da criança é construído para a comunidade, por isso, no final do rito, o recém-nascido é apresentado para toda a comunidade. De igual maneira, todas as demais feituas são, de certa forma, ritos iniciáticos. Esses ritos não estão empenhados em configurar na pessoa uma identidade egóica, nem em constituir um “eu”. Não há um eu em processo de identificação, nem se parte do pressuposto que exista um não-eu. O eu e o não-eu simplesmente não existem, o que existe é um corpo construído a partir do próprio ethos civilizatório que engloba a herança dos antepassados, o mundo invisível dos deuses (Òrìsàs), dos ancestrais, seres invisíveis e toda comunidade. O princípio da comunalidade marca a própria intimidade social do grupo. Por princípio de comunalidade, entenda-se a maneira mesma pela qual a vida em comunidade se dá, organiza-se, desde os pactos que são feitos, até as celebrações realizadas – os rituais para diversos fins. Pode-se entender o princípio da comunalidade como os vínculos estabelecidos e a maneira pela qual um complexo comunitário decide a favor da manutenção e preservação do seu grupo.

Sobonfu Somé, em *O espírito da intimidade* (2018) recorda que são as relações, a relação das pessoas com elas mesmas a serviço do espírito, da comunidade e dos ancestrais que animam e estabelecem a própria vida da comunidade. Não há nada sem o espírito, não pode haver nada sem o espírito. O Ifá está distante da primazia do indivíduo que produz relações “privatizadas”, ausentes da conexão com o espírito, os antepassados e a comunidade. A pessoa destituída da relação com as divindades, os ancestrais e o clã, para o Ifá, é simplesmente um absurdo e extremamente perigosa. No espírito, a vida tem um propósito que não está atrelado à felicidade pessoal, mas sim ao ipin da pessoa, seu propósito de vida, que traduzimos como “destino”. Esse propósito deve servir também ao enriquecimento e equilíbrio da comunidade/ do clã e à própria expressão e manutenção das divindades no mundo (Sobonfu, 2018).

Ifá é profundamente difícil para a mente lógica do mundo ocidental. Embora Ifá tenha se tornado um bem de consumo, sobretudo por causa das suas práticas mágicas, é urgente resgatar sua magia originária, que está profundamente alicerçada no coração, na alma, na intuição, na espontaneidade, práticas incorporadas no nosso modo de ser e de agir frente à vida. Isso porque a

prática mesma do Ifá não é somente fazer ebó, sacrifícios, ritos, oferendas etc. Por mais que os ritos, as oferendas e os ebó componham as práticas do Ifá, eles existem para nos recobrar a natureza originária dos nossos corpos, que são antecipadamente divinos. Fazemos no corpo, daí a feitura, aquilo que queremos despertar dentro, nossa condição divina, nossa condição Òrìsà, originária. A Òrìsàlidade, que é a natureza-Òrìsà em nós, é ela mesma nossa condição originária (Silva, 2021). No Ifá *iwa pele* é a prática que produz bem-viver. Traduzido corriqueiramente como “bom-caráter”, *iwa pele* é uma disposição para viver a vida em conexão profunda com todos os seres.

As práticas mágicas/ práticas médicas não estão ausentes e/ ou distantes da compreensão do ser. A noção de pessoa iorubá, assunto que abordei amplamente no capítulo 3 de minha dissertação de mestrado, intitulado “O Transe, o Corpo e a Pessoa”, não permite dissociar corpo e pessoa. A constituição do corpo vincula-se à própria noção de pessoa, elas são uma coisa só. O corpo é a pessoa e a pessoa é o corpo. Essa formação produz-se a partir da concepção originária da constituição do indivíduo e perpassa as várias feitura pela qual ele passa. A própria magia/ medicina é uma espécie de feitura pontual, diríamos assim. Ela também se encarrega de devolver ao corpo, a um órgão ou vísceras adoecidos, seu equilíbrio vital. Quando a cabeça perturba, inquieta, é o cuidado mágico-médico que vai favorecer a cabeça, fazendo-a ela outra vez, ou a fazendo para recobrar sua originalidade.

O antropólogo Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem* (1962/ 2012), ao referir-se à diferença entre magia e ciência diz que “uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis” (Lévi-Strauss 2012: 27). O antropólogo salienta que a magia aparece como expressão de fé numa ciência que está por nascer. Não se ausenta disso um certo reconhecimento, por parte de Lévi-Strauss, da cientificidade da magia. Ele mesmo, inclusive, vai afirmar logo em seguida que a magia é uma tímida e balbuciante ciência. Lévi-Strauss também nos convoca a não opor magia e ciência, mas sim colocar as duas em paralelo, uma vez que são modos de conhecimento desiguais. A desigualdade entre ambas está nos resultados teóricos e práticos (Lévi-Strauss, 2012).

Lévi-Strauss postula que a ciência se sai melhor do que a magia. O antropólogo afirma que a ciência algumas vezes tem êxito. A questão é que Lévi-Strauss não se empenhou em investigar os resultados da magia, ou como ela opera e em quais resultados ela chega. O êxito no que se refere à magia não está no mesmo campo/ lugar que o da ciência moderna. A ciência moderna ocupa-se de uma lógica que não é a mesma lógica da magia. A outra lógica da magia é a-lógica. A coerência da ciência não se aplica à magia. Na magia não há lógica, ou seja, não é lógico, tampouco ilógico. Isso quer dizer que a magia não opera pela via da lógica. Existe um outro aparato na magia que mensura seu funcionamento e seus resultados. Começo por dizer que nos encontramos no campo do metafísico

e não no campo do físico. Embora a magia se utilize muitas das vezes de objetos físicos, palpáveis, o que opera no funcionamento da magia não é de ordem física, e sim de ordem metafísica, metaquímica. A magia opera para além do físico, e seus resultados são desencadeados por uma operação invisível, ainda que ela se utilize de materiais físicos e naturais do mundo visível. Lévi-Strauss (2012: 31), ao falar das contribuições, invenções, feitos etc. de vários povos antes do surgimento da ciência moderna, afirma:

[...] não duvidemos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis. [...] todos exigindo já uma competência técnica muito avançada.

As práticas mágicas antigas possibilitaram as práticas médicas modernas. Não houve estagnação. De tempos em tempos, os humanos, tomados de criatividade, inovam suas habilidades. No entanto, as práticas antigas continuam sendo valiosas, ainda que a era moderna tenha possibilitado aprimorar, inventar e recriar o antigo. Contudo, com o moderno, muitas práticas antigas foram relegadas como folclore, porque o moderno trouxe o horror ao antigo. Quando o antigo não é taxado de superstição, credice ou folclore, ele é relegado a uma nomenclatura moderna que classifica tais práticas antigas como práticas alternativas e, mais recentemente, complementares. As práticas antigas tradicionais, entre elas, as medicinas ancestrais não são alternativas, tampouco são complementares, são práticas outras. Práticas alternativas ou complementares relegam a medicina ancestral/ tradicional a uma inferioridade que não deveria existir. A medicina moderna salva muitas vidas, mas também condena outras. Muitas práticas da medicina moderna, embasada em métodos de análise muitas vezes robotizados, frios, calculistas não leva em conta nenhuma evidência, embora insista em autodenominar-se medicina baseada em evidências.

Cada vez mais, os médicos modernos querem livrar-se de seus pacientes. Eles conversam cada vez menos com as pessoas que procuram seus atendimentos, destinam menos tempo à observação, à anamnese e à diagnose. O diagnóstico é dado por aparelhos tecnológicos avançados e, quase sempre, os médicos não tocam ou sequer observam seus pacientes com atenção. A medicina ancestral preserva o toque, a observação e sobretudo um entendimento outro que captura dimensões do invisível, do sobrenatural e do espiritual. Como afirmava acima, há um outro operador, uma outra tecnologia que está além do maquinário tecnológico avançado do médico moderno. O próprio Bábáláwo de Ifá tem instrumentos tecnológicos antigos que são capazes de contribuir com o diagnóstico, como é o caso do opele de Ifá. Quem vê um Bábáláwo jogando o opele diante de um consulente entende rapidamente que ele está procedendo com um diagnóstico que mapeia o visível e o invisível. Falaremos a respeito da diagnose na Medicina Tradicional do Ifá no próximo item deste capítulo.

Ainda sobre a cientificidade da magia, retomo novamente Lévi-Strauss (2012), que oferta uma solução para o paradoxo entre a ciência moderna e a magia como ciência. O antropólogo (Lévi-Strauss 2012: 31) admite que existem dois modos de cientificidade, segundo ele, “dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico – um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado”. O que não podemos esquecer é que, embora as práticas mágicas se situem no campo da “intuição sensível”, elas não deixam de explicar por si mesmas seus efeitos.

O que está posto é que o praticante do Ifá/ Òrìsà, da Medicina Tradicional Iorubá aborda a natureza a partir de outro ponto de vista. Existe no próprio itan, nas estórias e narrativas do Ifá, como veremos na segunda parte desta tese, aquilo que Lévi-Strauss (2012) chamou de “modos de observação e de reflexão”. O mundo sensível dos praticantes da magia/ medicina iorubá é governado por forças sobrenaturais que interagem com os humanos no mundo físico. Os bàbáláwós, assim como o xamã, coordenam as interações do mundo invisível com o mundo visível. Na perspectiva iorubá, Orun (mundo invisível) e Aiyé (mundo visível) não estão separados e/ ou divididos. O Orun e o Aiyé estão conectados como a cabaça, com sua parte de cima e sua parte de baixo. O fundamento disso está na lei hermética do Egito Antigo: “Tudo o que está acima, também está abaixo; como tudo o que está abaixo, também está acima” (Cabalion 2021: 115). A obra egípcia *Cabalion*, com ensinamentos de Hermes Trismegisto, diz que “o segundo grande princípio hermético incorpora a verdade segundo a qual há um acordo de harmonia e de correspondência entre os vários planos de manifestação, da vida e do ser” (Cabalion 2021: 115). O princípio da correspondência diz respeito aos padrões ocultos ou não presentes nos planos visíveis e invisíveis nos quais vivemos. A Tradição de Ifá entende que vivemos em ambos os planos, o do visível e do invisível. Habitamos este mundo que é Orun (invisível) e o Aiyé (visível), com tantos outros seres além de nós, humanos.

A eficácia das práticas mágicas/ médicas do Ifá relaciona procedimentos divinatórios e rituais. O saber dos bàbáláwós não é filosófico, teológico ou antropológico, mas sim divinatório. As próprias narrativas do Ifá, denominadas itan, são conteúdos que têm origem na divinação. Os conhecimentos dos bàbáláwós são divinatórios, porque produzidos pela divinação. Uma epistemologia divinatória e uma ontologia divinatória produzem os conhecimentos que dão fundamento à prática dos bàbáláwós de Ifá. Há no Ifá uma lógica divinatória que torna possível a elaboração e manutenção de conhecimentos que são compartilhados com o consulente via odu/ itan e que produzem também os fazeres rituais de uma forma geral. Ou seja, qualquer ritual feito pelos bàbáláwós, olòrìsàs etc. tem seu embasamento no conhecimento divinatório. No capítulo anterior, discorremos sobre o(s) oráculo(s) de Ifá e sua importância para a prática e os fazeres.

Os procedimentos realizados através de Ifá/ Òrìsà possuem eficácia própria. Lévi-Strauss (1975), quando discorre sobre a “eficácia simbólica”, compara o trabalho do xamã com o trabalho do psicanalista. Quando vivenciamos na prática o fazer divinatório, ou seja, os procedimentos orientados pelo oráculo de Ifá, entendemos que o Bábáláwo, de modo similar ao xamã, não trabalha como o psicanalista, mas sim de modo contrário a ele. A comparação ofertada pelo antropólogo Lévi-Strauss destitui o mecanismo dos procedimentos, sejam do xamã sejam do Bábáláwo. Quando o Bábáláwo depara com uma pessoa adoecida, a primeira coisa que ele faz é consultar o oráculo de Ifá. Uma pessoa chega ao Bábáláwo de duas maneiras: demandando uma resposta para um problema declarado, que pode ser um adoecimento ou outra coisa e/ ou querendo saber o que se passa diante de um sofrimento/ problema que ainda não foi nominado. Nas duas situações, o Bábáláwo revelará ao consulente o que se passa com ele. O diagnóstico não é físico, pelo menos não à maneira dos médicos modernos. O diagnóstico que o Bábáláwo revela a priori é um odu, e este odu, em estado negativo ou positivo, determinará se há ausência ou frequência de fluxo energético oriundo do asé – a energia vital. Conforme Lévi-Strauss (1975: 227):

[...] o doente sofre porque perdeu seu duplo espiritual, ou mais exatamente um de seus duplos particulares, cujo conjunto constitui sua força vital (nós retornaremos a este ponto); o xamã, assistido por seus espíritos protetores, empreende uma viagem ao mundo sobrenatural para arrancar o duplo do espírito maligno que o capturou e, restituindo-o ao seu proprietário, assegura a cura.

No Ifá, qualquer adoecimento e/ ou problema está dando notícia da condição da energia vital da pessoa. A abordagem energética do Ifá vai trabalhar com a dimensão total de devolver ao ser o fluxo de energia, conforme uma compreensão das esferas das quais o asé se ausentou. O asé pode se ausentar de várias esferas da vida, e a pessoa sentir que sua vida vai minando de alguma forma. O odu sacado no oráculo – do ikin, do opele e/ ou do erindilogun (búzios) –, que está regendo a energia da pessoa, comunicará onde e em que o consulente precisa produzir ou intensificar energia vital. O asé (energia vital) tem quatro fontes: a) o asé originário, que é concedido por Olódúmáre; b) o asé ancestral, oriundo da linhagem do pai e da mãe; c) o asé pessoal, que é a soma do asé originário e do asé ancestral e, por fim, d) o asé adquirido, produzido através da iniciação, das nossas boas ações/ atos (iwa pele), dos ebó. Esta última fonte envolve o asé retroalimentado a partir do nosso esforço.

O asé originário, concedido por Olódúmáre, e o asé ancestral não acabam, a não ser na morte, eles são necessários para que o asé pessoal/ individual, que diminui ou aumenta no decorrer da vida, seja mantido. O asé pessoal é sempre revigorado pelo asé adquirido. Nesses anos todos acompanhando pessoas através do oráculo de Ifá, pude perceber que, por mais adoecidas que elas estivessem, havia nelas um asé que as mantinham de pé e resistente. Cheguei à conclusão de que esse asé é o asé recebido de Olódúmáre que, originalmente, está com a pessoas em todas as suas vidas. Podemos entender que ele é a própria centelha divina que nunca morre, esvaindo-se com a morte

física da pessoa e com o asé ancestral que a liga a uma linhagem oriunda de seu pai e sua mãe. Esses dois tipos de asé juntavam-se ao asé pessoal, adquirido com o nascimento, que marca a individualidade da pessoa para constituir o que chamamos de vida e existência individual. É o asé pessoal que se gasta e desgasta mas, ainda que a pessoa adoça, esteja fragilizada e em desequilíbrio, pode ser retroalimentado através do asé que é adquirido através de ritos diversos e do nosso comportamento (iwa pele).

A prática do iwa pele (bem-viver), costumeiramente traduzido como bom-caráter, também pode desencadear asé. O próprio Ifá diz, no Odu *Ògbe Òtúrá*, que o bom comportamento dissipa uma série de problemas e dificuldades. Iwa pele tem a ver com fazer bem a si mesmo, aos seus e aos outros. Isso consiste na prática do amor-próprio, uma vez que cuidar de si, amar a si mesmo, tal como o “conheça a ti mesmo” dos gregos, produz o que podemos chamar de bem-estar consigo, que afeta positivamente os outros. A perspectiva africana iorubá de fazer o bem tem a ver com seguir produzindo comunidade. O bem não pode ser um ato isolado, egóico, que tira o(s) outro(s) de cena, o equilíbrio do clã, da família, da aldeia, da comunidade é fundamental para os africanos em geral. Praticar Ifá/ Òrísà onde quer que seja não é possível quando o praticante se ausenta dessa comunalidade que é desencadeada pela prática de iwa pele.

O asé adquirido, produzido pelos ritos de forma geral e/ ou pelo ebó (oferendas e sacrifícios), é nossa parte no trabalho de manter o equilíbrio em nossas vidas. A pergunta de muitos praticantes de Ifá/ Òrísà e curiosos é como tais práticas rituais são eficazes. Vale ressaltar, antes de qualquer coisa, que o poder de ação das práticas mágicas/ médicas de Ifá está além de qualquer materialidade. Ao realizar o ebó, elementos diversos podem ser passados pelo corpo da pessoa. Embora a eficácia esteja além de qualquer materialidade, uma série de elementos materiais serão utilizados no ebó. Na verdade, matéria e energia aqui não se contradizem, não são diferentes e não estão separadas. A questão é que qualquer ação no corpo físico serve para atingir o corpo espiritual. A abordagem é do exterior para o interior. Isso porque acreditamos que nenhuma doença, dificuldade e/ ou problema está a priori no externo. Pelo contrário, são questões que surgem internamente e se manifestam externamente.

As demandas trazidas pelo cliente “tomam proporções cósmicas” (Lévi-Strauss, 1975: 223), ou seja, o que está manifesto no físico, no externo, no visível pode ser solucionado porque o invisível, o interno, o espiritual/ psíquico é a própria matriz de existência do indivíduo. Nessa dimensão, está a própria unidade do Orun (Céu, mundo invisível) e Aiyé (Terra, mundo visível). Tais mundis não se dissociam, não se separa o Céu e a Terra, não se separa o visível do invisível, não separa o interno e o externo. A dimensão cósmica tomada pelo adoecimento alcança a própria originalidade do indivíduo. Por isso, a operação da cura, da retomada do equilíbrio utilizará recursos e ferramentas metafísicas/ metaquímicas. Enquanto o médico moderno atua no plano do físico, o médico tradicional

atua no plano do espírito. A diferença é que o médico tradicional não fica no plano físico. O médico tradicional alcança o plano espiritual para atingir o físico. O trabalho do médico tradicional é profundamente integral. A noção de interno e externo envolve a compreensão de que o que está dentro está fora e o que está fora está dentro. Não são coisas distintas, o externo espelha o interno. Ifá está o tempo todo comunicando esse pressuposto do I e do II. O I é externo e o II é externo. Refere-se também ao visível e ao invisível, ao dentro e ao fora, ao claro e ao escuro.

A doença ou problema é desencadeada por ajòógún, que é contrário ao Òrìsà. Ajòógún e Òrìsà também compõem essa dimensão I e II, o Ajòógún da esquerda e Òrìsà da direita. Ambos são forças oriundas de Olódúmáre. Enquanto ajòógún rouba o asé, o Òrìsà concede e possibilita o asé. Ambos são forças espirituais benéficas e malélicas, irascíveis e pacíficas. No entanto, ajòógún podem ser alimentados para ajudar o consulente e extirpar a negatividade dele. Ajòógún pode ser agraciado para contribuir de alguma forma com uma precisão do consulente. Òrìsàs, embora sejam forças, espíritos, divindades pacíficas, também podem se encolerizar com o consulente e precisar de homenagens para serem apaziguados. É o caso de Èsù, que pode fechar os caminhos da pessoa, e ela se ver travada, bloqueada de todas as formas. Èsù pode ser profundamente irascível, mesmo não sendo um ajòógún. É um exemplo de que a luta entre o bem e o mal se dilui aqui. Essas forças da esquerda e da direita não estão se digladiando, elas não estão em guerra. Na verdade, elas estão tornando possível o equilíbrio do Universo.

A eficácia do ebó (sacrifício/ oferenda), do oogun (remédio), do idan (magia), do akose (preparos), do aje (feitiçaria/ bruxaria) está profundamente relacionada a quatro coisas fundamentais: a) a clareza oracular; b) o uso do material necessário; c) o poder da palavra/ encantamento (ofò); d) a disponibilidade da recepção e/ ou da emissão (isso porque alguém pode receber ou enviar preparo mágico). A operação é epistemológica-ontológica, o efeito é metafísico e metaquímico. Como isso opera nos interessa profundamente. A operação antecede a eficácia, que está relacionado ao resultado. O modo com que o Bàbáláwo executa o procedimento já diz muito da sua eficácia. Isso porque executar o procedimento requer acesso à sua operação epistemológica e ontológica. O que quero dizer é o seguinte: por se tratar de um saber divinatório, ele mesmo dispõe a epistemologia (conhecimento) de qualquer rito.

Todo e qualquer procedimento dentro do Ifá tem seu conhecimento antecipado. Ao mesmo tempo que produzem uma epistemologia (conhecimento), os ritos em geral realizam uma operação ontológica. Por operação epistemológica, entende-se o conhecimento que o próprio oráculo dispõe sobre a pessoa – os ritos e/ ou qualquer procedimento mágico/ médico e/ ou ritual. Por operação ontológica, refiro-me a uma ação da ordem do invisível (do espiritual), que é desencadeada, ou seja, acontece por efeito do procedimento realizado para sanar o problema do consulente. A ontologia está para o invisível, assim como a epistemologia está para o visível. A epistemologia está para o processo,

assim como a ontologia está para o resultado. Ambas são operações que dão o sentido mesmo daquilo que fazemos quando estamos praticando Ifá. Ao utilizar esses dois conceitos ocidentais, não pretendo submeter Ifá ao cânone de alguma filosofia, até porque Ifá não é filosofia, embora ele também possua uma filosofia. Ao utilizar os conceitos ocidentais da epistemologia e da ontologia, pretendo situar e organizar Ifá a partir de uma compreensão que contribua para seu entendimento. Para nós nativos/praticantes do Ifá, essa organização sistemática possibilita comunicar Ifá, atendendo aquilo que ele mesmo é.

Ao dizer que existe uma epistemologia e uma ontologia no Ifá, teço uma analogia, em diálogo com outras disciplinas. Ifá é uma disciplina, ele tem sido estudado por estudantes em várias partes do mundo. No Brasil, muitas pessoas têm estudado Ifá através de campos disciplinares que eu mesmo criei, denominados Ifálogia e Odologia. Meu interesse aqui é explicar a eficácia do ebó e dos ritos/procedimentos do Ifá. Fui tomado pelo artigo de Lévi-Strauss, denominado “A eficácia simbólica” (1975), citado anteriormente, para pensar a eficácia daquilo que nós bábáláwós fazemos quando estamos operando com Ifá/ Òrìsà. Não concordo com o antropólogo, para quem a cura xamânica pode ser um equivalente exato da cura psicanalítica. Não parto do pressuposto de que a psicanálise e o xamanismo não ocasionem cura e entendo que, independentemente de qual espécie de cura ocorra, seja na prática xamânica seja na psicanálise, ela ocorre de forma diferente. Lévi-Strauss (1975) considera a “eficácia simbólica” da cura xamânica que, através das palavras, do rito, oração ou mantra, mostra seu poder de cura. Para ele, é o simbólico que se manifesta, produzindo mudança.

Lévi-Strauss procurou entender a cura xamânica em comparação com a cura psicanalítica. Essa comparação, por mais brilhante que possa parecer, soa problemática do ponto de vista nativo. Nós que praticamos tradições indígenas-aborígenes sabemos bem que há outros pormenores, que uma pessoa de fora não consegue capturar. A partir da minha experiência com a medicina do Ifá, que de certa forma também é xamânica²⁴⁴, quero evidenciar o funcionamento da eficácia dos trabalhos (ebó, ritos) realizados pelos bábáláwós. Lévi-Strauss (1975) entende que a eficácia dos ritos está na verdade que eles encerram, por exemplo, na crença dos feiticeiros em suas técnicas; dos doentes no poder do feiticeiro; e no consenso do coletivo que pode sustentar, de certa forma, o lugar daquele(a) que detém

²⁴⁴ O termo é problemático porque convencionou-se chamar de xamanismo toda e qualquer prática indígena-aborígene. Para Mircea Eliade (2002) “desde o início do século, os etnólogos se habituaram a utilizar como sinônimos os termos xamã, *medicine-man*, feiticeiro e mago para designar certos indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso encontrado em todas as sociedades ‘primitivas’” (Eliade, 2002: 18). Mircea Eliade realizou um estudo sistemático acerca do xamanismo, na obra *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Para o historiador das religiões, “o xamanismo stricto-sensu é, por excelência, um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático” (Eliade, 2002: 18). A própria origem da palavra xamã é original da Rússia: em tungue, *saman*. Em toda área que compreende o centro e o norte da Ásia, a vida mágico-religiosa gira em torno do xamã (Eliade, 2002). Está na moda o termo xamã, muitas práticas indígenas-aborígenes hoje em dia têm aderido à denominação de xamanismo. Ainda que a origem da palavra xamã seja asiática, e que o termo seja utilizado por magos e feiticeiros dessa região do globo, entendeu-se que práticas similares em outras partes do mundo são, de alguma forma, também xamânicas. Na presente tese, utilizo o termo xamã para tensionar proximidades que desencadeiam diálogos e compreensões. Tais aproximações podem ser um exercício interessante para situar em um nível de compreensão e acesso as tradições e costumes até então incompreendidos.

o poder diante da vida e da morte. Não acredito que os ritos encerrem alguma verdade. O rito em si não está ausente e/ ou desconectado do saber/ conhecimento divinatório. A verdade do conhecimento divinatório, como argumenta Holbraad (2003), baseia-se ou se fundamenta “como verdade necessária, [...] como enunciados que não poderiam não ser verdadeiros” (Holbraad 2003: 45).

Àquele e/ ou àquela que vai ao Ifá para realizar o ebó está muito mais baseado na sua disposição de mudar sua realidade e/ ou situação, do que numa expectativa infundada quanto ao Bábáláwo. No momento da consulta oracular, o Bábáláwo encarna Ifá para a pessoa. Ela passa da sua condição humana para uma condição cósmica, que o próprio oráculo em suas mãos lhe oferece. A pessoa investida como Bábáláwo sai de cena para, nela, devir Ifá. Assim, o Bábáláwo já não é a pessoa que porta Ifá, mas sim Ifá que porta a pessoa: no momento da consulta, é o próprio Ifá que se apresenta para o consulente. Os versos narrados de Ifá, inclusive, começam afirmando que “Ifá diz”, ou seja, *a diá fún*. É Ifá quem está dizendo, através da boca do Bábáláwo. O Bábáláwo é uma espécie de ventríloquo de Ifá. Ifá está falando de dentro da boca do Bábáláwo. Como foi falado no capítulo anterior, o Bábáláwo está sob o efeito do estado lai-lai, sua própria condição cósmica veio à tona.

Na atualidade, muitos bábáláwós na Nigéria e/ ou nas muitas diásporas iorubá nas Américas e na Europa não utilizam o oráculo de Ifá pela via do estado lai-lai. O estado lai-lai está cada vez mais em desuso entre os bábáláwós de Ifá. Os bábáláwós tornaram-se mais imediatistas e dispostos a responder ao imediatismo das pessoas. A consulta oracular não dura mais do que quinze, vinte minutos, e os bábáláwós sequer contam estórias (itan) como os antigos contavam. A consulta ao oráculo na atualidade resume-se em dizer a condição energética do cliente e os procedimentos que devem ser realizados para que ele saia da situação negativa na qual se encontra, ou intensifique o positivo. Mas na verdade, a consulta oracular é uma experiência – uma experiência epistemológica-ontológica. A própria consulta, via conhecimento divinatório, oferece um saber singular acerca do consulente.

Ao comparecer diante do Bábáláwo para realizar o ebó ou qualquer outro rito, o consulente já experimentou o saber sobre si dispensado na consulta com o oráculo de Ifá. Esse saber não é inconsciente, não é psicanalítico, ele é cósmico. Costumo dizer que a sabença dispensada pela divinação oracular é o começo do ebó. A própria compreensão/ entendimento do problema do consulente já é uma cura. Então podemos dizer que a compreensão do problema já é, em si, cura. O adoecimento e/ ou os problemas na vida da pessoa também ocorrem por falta de entendimento, por uma ausência de conhecimento, de consciência acerca dos fatores que podem ter desencadeado o sofrimento e/ ou a dificuldade. Compreender o que se passa é o começo da cura. Ifá trabalha com essa compreensão, que é desencadeada no momento da consulta, através da divinação. Podemos afirmar que o conhecimento divinatório concedido ao consulente produz, em seu corpo inteiro, uma compreensão profunda de si, do seu desatino e do adoecimento.

Da recepção do conhecimento de si via divinação à feitura do ebó/ rito, o consulente já deu um passo por conta própria e risco. Qual passo o consulente deu? Ele quer se livrar do seu problema. Por isso, eu dizia acima que o consulente está mais conectado com a topada que ele teve com o conhecimento divinatório, do que com qualquer esperança no Bábáláwo. O Bábáláwo é instrumento para Ifá operar. Se o Bábáláwo é sério, preparado etc., o cliente pode ir até ele como vai a um médico moderno que nunca viu na vida. Isso não quer dizer que a confiança no Bábáláwo não vai contribuir para a cura, mas sim que com ou sem confiança, o Bábáláwo, que age conforme a orientação do Ifá, vai produzir no consulente o que antecipadamente já foi determinado pelo oráculo. No que se refere à cura por métodos xamânicos, espirituais etc., muitas abordagens materialistas, no decorrer do século XX, procuraram desconsiderar a atribuição de qualquer eficácia do mundo oculto/ invisível.

Pois bem, essa noção de que a cura, ou mesmo a eficácia do ebó realizado por bábáláwós e/ ou olòrìsàs pertence ao mundo oculto, sobrenatural, espiritual é também por demais simplista, porque deixa entender que nós praticantes e detentores dessas práticas não teríamos o que explicar sobre elas. A verdade é que a natureza e seus elementos possuem força/ poder que não é nem pode ser verificado pela ciência moderna. Operamos através de poderes invisíveis, profundamente presentes e, de certa forma, também de materiais que estão desde sempre na natureza. A questão é que compreendemos as folhas, a água, o fogo, os minerais etc. de uma outra maneira, e nossas tradições possuem conhecimentos/ encantamentos que despertam a natureza originária desses elementos. No momento em que despertamos o emi, o sopro primordial dos elementos da natureza, eles ganham outra dimensão. Essa dimensão ou acesso é exatamente o que faz diferir uma pessoa que possui o conhecimento ancestral de outra que não o possui. O emi é exatamente o sopro primordial que Olódúmáre concedeu a tudo o que foi criado. Isso quer dizer que todas as coisas têm seu espírito, sua força, seu poder próprio. Cada folha tem seu próprio espírito – a água, o fogo, a terra, o ar, os animais, as pedras, os minerais, as árvores, os insetos etc., tudo possui o emi (o sopro vital). Os demais seres têm vida própria, não é porque eles não são como os humanos, que eles não têm espírito. É esse sopro originário presente nas coisas criadas que produz e solidifica o asé.

O emi e o asé estão profundamente conectados e ligados um ao outro. Enquanto o emi é o sopro originário, o sopro divino, o asé é a energia vital. O emi está para as origens dos seres e das coisas, enquanto o asé está para a energia que movimenta, que vitaliza todos os seres e todas as coisas. Ifá/ Orìsà é uma tradição animista, seres e coisas convivem e possuem vida própria. Uma pedra, uma máscara, uma roupa, uma escultura de barro ou de madeira, um instrumento etc. ganha vida própria e é encantada, tendo seu emi (sopro divino/ originário) despertados. Com emi tendo sido despertado, o objeto passa a ser mantenedor/ desencadeador do asé, da energia vital. Sàngó possui um machado chamado osé, um artesão pode esculpi-lo na madeira, mas depois o machado/ osé de Sàngó precisará passar por ritualísticas para despertar seu espírito (emi) e seu poder (asé). O Òrìsà Sàngó é o patrono

da eletricidade para os Iorubá, ele comanda o fogo, a chuva, o trovão. É o Òrìsà que presentifica a força viril e a bravura de um rei. Seus instrumentos, o machado de dois gumes (osé), seu chocalho (séré), sua pedra de raio (edún ará) e o próprio orobo, seu fruto predileto, se despertados devidamente, evocam seu poder desencadeando asé. O emi e o asé estão presentes em tudo, formando uma combinação que é a própria vida. Não existe vida sem emi e sem asé. No instante em que o emi acaba, a vida finda. Nada mais pode sustentar o asé. O asé está assegurado e pode ser sempre revitalizado, desde que exista emi. O emi é a mãe do asé, e o asé é o que concede energia/ força a todas as coisas.



Realizando o procedimento de acordar o emi do osé (machado), para que ele seja portador do asé (poder) da força do Òrìsà Sàngó

A eficácia dos procedimentos que fazemos está no despertar dos elementos da natureza que utilizamos e na força que eles desencadeiam ao serem despertados. Ao realizar o ebó para as diversas finalidades que ele atende, o corpo do consulente – ele mesmo um igba (recipiente/ altar) vivo – é conectado aos elementos do ebó, tais como um alguidar de barro representando a terra, um ekó (bolas de farinha de milho/ inhame) representando a vida do consulente, o animal que será sacrificado, o sangue (ejé), que é a própria continuidade e permanência da vitalidade, e as oferendas de *oti* (gin),

oyin (mel), *epo* (dendê), *yion* (sal), *obi* e *orobo* (noz de cola), *atare* (pimenta da costa), *omi* (água). A junção desses elementos ofertados no ebó do consulente é uma espécie de lugar outro do seu próprio corpo para receber a energia de que precisa. No alguidar onde está contido o ebó, é presentificado o próprio corpo do consulente que, caso esteja negativo, o Bábáláwo pretende tornar positivo em termos energéticos e/ ou intensificar sua energia positiva.

A expectativa da eficácia do ebó não poderá antecipar sua própria eficácia. O consulente vai precisar ter paciência (*súuru*) para que o ebó flua de acordo com sua necessidade. O Bábáláwo não pode garantir eficácia nenhuma, nem propor qualquer resultado ao consulente. Para isso, existe o oráculo de *obi*, que foi consultado no final do ritual para saber se foi aceito. A resposta do Bábáláwo precisa estar mediada pela queda do *obi*. O que o *obi* determinou é o que o Bábáláwo deve dizer ao consulente, nada mais do que isso. O *obi* se encarrega de traduzir o movimento/ fluxo energético que o ebó gerou na vida do consulente. Alguns clientes têm sensações diversas na hora do ebó, desencadeadas pelo próprio movimento energético que o ebó produz. Outros clientes dizem não sentir nada, uns são sensíveis/ sensitivos, outros são desatentos e não conseguem acessar a movência gerada pelo ebó.

Mapear os pressupostos da eficácia do ebó e/ ou de qualquer outro procedimento não é algo que podemos fazer utilizando os referenciais da ciência moderna. No entanto, podemos usar nossos próprios termos para dizer como nossos ritos, procedimentos, medicinas etc. resolvem o problema de uma pessoa. Precisamos salientar em que campo age o ebó. O campo é o do corpo e não o da totalidade, o percurso é do material ao espiritual, do físico ao espírito. Tudo aquilo que entendemos estar dotado de existência visível, como os órgãos do corpo, as vísceras, a cabeça, as mãos, os pés, os olhos, a boca, os ouvidos etc. tem uma existência invisível. O efeito do ebó está, a priori, no invisível, com consequências no visível. Por exemplo, quando uma consulente se queixa de estar cansada de ir de médico em médico sem conseguir engravidar, tendo tomado vários medicamentos, realizado procedimentos diversos da medicina moderna, uma consulta oracular será realizada para saber que tipo de força está sobre a pessoa. Ifá vai narrar uma estória (*itan*) que produzirá um conhecimento divinatório do qual o Bábáláwo vai extrair os protocolos para executar um tratamento.

A queixa da consulente é a dificuldade da gravidez, mas a consulta pode apresentar uma outra situação que, a olho nu, nada tem a ver com o problema da gestação. À medida que o Bábáláwo vai esmiuçando com o Ifá o que ocorre, ele situa o que Ifá diz e o que a cliente está dizendo. Ficará claro que a situação que Ifá apresenta é a raiz do problema da dificuldade da gestação. Os procedimentos que o Bábáláwo vai buscar em Ifá servirão para resolver, a priori, a raiz do problema da consulente. Atingindo-se a raiz do problema, qualquer que seja a demanda da consulente, ela poderá ser resolvida. Dou um exemplo:

Certa feita, uma mulher me procurou para ajudá-la a engravidar, ela estava cansada e abatida. Os médicos já não sabiam o que fazer. Eles inclusive diziam que fisicamente, não havia nada. Fiz a consulta ao Ifá, o Odu *Osá Iwori* se apresentou em ibi arún (negatividade de doença). Este Odu fala do quanto a pessoa está disponível aos outros, essa disponibilidade excessiva leva à perda de asé (energia vital). Eu disse isso para a mulher e ela imediatamente confirmou. Eu disse a ela que sua disponibilidade para todo mundo estava atrapalhando seu processo de engravidar. Ela me perguntou se precisava ser ruim. Eu disse: “não, você não precisa ser uma pessoa ruim, você não precisa estar disponível o tempo todo”. Percebi que *Osá Iwori* reclamava um certo recolhimento por parte da mulher. A doença que se manifesta no Odu é a doença da sua falta de tempo, de introspecção, de cuidado consigo mesma. E essa ausência de disponibilidade para si estava atrapalhando a possibilidade da mulher engravidar. Então foi prescrito ebó riru para retirar o negativo de doença, a falta de tempo para si pode gerar adoecimento, foi recomendado também ebori para a cabeça dela, ela precisava também homenagear Sàngó, para que não fosse refém de qualquer injustiça e, por fim, um *ipesé*²⁴⁵ para Iyami, para que tivesse o socorro e a proteção das mães feiticeiras para sua gestação. Ifá também deu a seguinte orientação: após a feitura dos procedimentos, a mulher deveria se recolher, não estar disponível para todo mundo, então ela poderia tentar engravidar que obteria sucesso. A mulher acolheu o tratamento e, cinco dias após a consulta, ela apareceu para realizar os procedimentos. Ela fez como Ifá orientou e, cinco meses depois, ela me ligou dando a notícia que estava grávida (Oluwo Adèlóná Isólá).

Todo e qualquer problema tem sua raiz/ origem. Assim como ocorre diante do espelho, a queixa do consulente pode ser considerada uma imagem do que realmente está acontecendo. Não importa qual seja o problema, ele pode causar uma série de infortúnios de várias ordens. Quando digo que a cura gerada pela medicina do Ifá não pode ser comparada à cura gerada pela psicanálise, tal como afirma Lévi-Strauss para situar seu entendimento sobre a cura xamânica, é porque a medicina do Ifá não opera através de uma série de conceitos modernos que fragmentam a inteireza em simbólico, imaginário ou real, ou ainda, em id, ego, superego. A medicina do Ifá pode ser considerada uma medicina integrativa. O consulente participa de todo o processo, tem um entendimento conforme os pressupostos do Ifá e colabora com o processo da cura e da modificação energética. A psicanálise opera no inconsciente, que acredita gerar adoecimento na pessoa. Não se trata aqui de dizer que esta é melhor e aquele é pior. Trata-se de colocar cada coisa no seu lugar. E poder dizer/ explicar a eficácia dos procedimentos de cura do Ifá por ele mesmo.

Para Lévi-Strauss (1975), é o simbólico que se manifesta, produzindo uma mudança de patamar. A aproximação vislumbrada por Lévi-Strauss entre antropologia e psicanálise faz-se presente em dois artigos muito importante do antropólogo francês: “O feiticeiro e sua magia” e “A eficácia simbólica”, ambos publicados em 1949. Nos artigos citados, Lévi-Strauss tece um diálogo entre antropologia e psicanálise, cujo ponto de partida é o estabelecimento de uma certa equivalência entre a cura xamanística²⁴⁶ e a cura psicanalítica. O psicanalista francês Jacques Lacan, leitor de Lévi-Strauss, utilizará as contribuições do antropólogo, presentes nesses artigos e em “A estrutura do mito” (1953), assim como do curso dado pelo antropólogo no Collège de France – *O pensamento selvagem*

²⁴⁵ Uma comida específica feita para as Senhoras Pássaros da Noite – Iyami Osorongá. O ipese serve para apaziguar, acalmar e pedir proteção e benção para Iyami.

²⁴⁶ Conforme Lévi-Strauss (1975) no processo de cura xamanística existem “duas ofensivas lançadas em socorro do doente: escoradas por uma mitologia psico-fisiológica, a outra, por uma mitologia psico-social, indicada pelo apelo dos habitantes da aldeia, mas que teria permanecido em estado de esboço” (Lévi-Strauss 1975: 227).

(1962), que resultou no livro dedicado ao filósofo Maurice Merleau-Ponty. Lacan vai entender o simbólico como aquilo que marca a pessoa, que a nomeia e a reconhece na condição de sujeito falante. A partir da leitura de Lévi-Strauss, o psicanalista francês vai estabelecer a teoria que ele chamou de topologia do nó borromeano²⁴⁷ do Real, do Simbólico e do Imaginário²⁴⁸. Lacan está envolvido com a palavra/ linguagem que, para ele, é o lugar mesmo do discurso e da formação do sujeito. Vieira (2009) entende que o simbólico, em Lacan, é da ordem daquilo que faz “pensar que a vida que não cabe tem um tanto que fica na escuridão, e um tanto que se escreve de uma maneira que não tem sentido” (Vieira 2009: 4).

Na relação de Lacan com Lévi-Strauss, é o simbólico que está em questão. Lévi-Strauss, ao abordar o simbólico²⁴⁹ no seu texto clássico, parte do entendimento de que alguns mecanismos psicofisiológicos²⁵⁰ tornam possível a cura desejada, a partir de um contexto ritual aceito e creditado

²⁴⁷ Os anéis são associados à família Borromeo, da Itália, desde o século XV. Vitaliano Borromeo era filho de Margherita Borromeo, da Toscana, e Giacomo Vitaliano, de Pádua. Vitaliano veio a Milão em 1396, trabalhando com o Duque como tesoureiro, depois conselheiro, tornando-se Conde de Arona em 1445 e magistrado em 1449. Começou um negócio bancário, com filiais em Londres e Barcelona, que foi continuado por seu filho Filippo. Filippo Borromeo foi consagrado Cavaleiro de Ouro em 1450, por Francesco Sforza, quando aparentemente, os anéis foram acrescentados ao brasão da família Borromeo. Os anéis eram um emblema da cidade-estado de Cremona, conquistada por um mercenário, Cabrino Fondulo, em 1413. O brasão representava a união entre Fondulo, o Imperador Sigismund e o ‘antipapa’ John XXIII, aparecendo numa moeda de Cremona. [...]. Os anéis representam a ideia de que um par de elementos nunca se une, mas três sempre se interligam. Seu uso no brasão dos Borromeo simboliza o valor da colaboração e da unidade (fonte: <http://members.tripod.com/vismath5/bor/bor1.htm>).

²⁴⁸ Jacques Lacan desenvolve sua teoria a partir do nó borromeo, nos seminários “Ou pior...” (1971-1972), “Mais, ainda” (1972-1973), “Os nomes do Pai” (1973-1974), “R. S. I.” (1974-1975) e “O Sintoma” (1974-1975). O nó borromeo só veio a ser associado aos três registros, Real, Simbólico e Imaginário, dois anos depois de associado ao seu pensamento. Na primeira aula do Seminário 22, no dia 10 de dezembro de 1974, Lacan anunciou que cada uma das palavras – Real, Simbólico e Imaginário – tem um sentido. Conforme Vieira (2009: 2), “o imaginário, ao contrário (*da imaginação*), vai se definir como tudo aquilo que faz corpo, que faz um, que vejo um começo, meio e fim, que não é nebuloso, manchado ou confuso. Não é tanto o fato de ser uma imagem, apesar delas geralmente serem assim. Na análise, tudo que for nítido e fizer sentido é corpo e, conseqüentemente, imaginário”. Referindo-se ao simbólico, que nada tem a ver com simbolismo, Vieira (2009: 4) escreve que “o simbólico não é simbolismo, que, no sentido mais geral, seria dizer que o mapa do Brasil simboliza o Brasil. [...]. Entretanto, estamos falando que a análise é um trabalho com o simbólico. O objetivo dela não é produzir satisfação, ainda que a produza. A direção para a análise é fazer algo com o simbólico que não é exatamente encontrar a significação derradeira. O que serve não é uma significação”. Em relação ao real, Vieira (2009: 8) diz: “o real é aquilo que surpreende. A análise encontra o real, segundo Lacan, como surpresa ou como trauma. Quando se escuta algo surpreendente do paciente, sabemos que ali há real. Não poderemos fazer muito com isso se não houver o simbólico para fixá-lo e o imaginário para lhe dar um lugar no laço e no sentido compartilhado, mas ele está ali. O real é o que não cabe em lugar algum, e ainda assim, é algo que fica querendo voltar. A presença de uma ausência, por exemplo. Já que o imaginário é o que é, faz corpo e forma. As formas, os sentidos, ou mesmo o corpo, para serem vivos e singulares precisam ser marcados. A vida que corre, diríamos que é o real”.

²⁴⁹ Para Lévi-Strauss (1975: 228), existe entre a doença, o doente e o xamã “uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de significante a significado. O xamã fornece a seu doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis”. É o mesmo achado do primeiro Lacan (1955-1956: 139), do “inconsciente estruturado como linguagem”.

²⁵⁰ Em 1942, o médico fisiologista americano Walter B. Cannon publicou um artigo intitulado *Voodoo Death* [Morte Vodú], onde faz um apanhado de narrativas coletadas por antropólogos e outras pessoas que tiveram contato com povos então chamados primitivos. Nessas narrativas, afirma a ocorrência de morte física ocasionada por feitiço. Cannon elabora, a partir da fisiologia, várias hipóteses para explicar a causa médica das mortes. Ele aponta para algumas questões, entre elas, que o feitiço desencadeia sentimento de medo na vítima, sob o domínio do medo é instaurado no organismo o conhecido mecanismo de luta ou fuga. Para Cannon, um conjunto de alterações orgânicas disparadas pelo sistema simpático-adrenal coloca o indivíduo em melhores condições de lutar pela sobrevivência. O fisiologista considera que os batimentos cardíacos se aceleram, a pressão sanguínea aumenta, as pupilas se dilatam e a adrenalina é despejada na corrente sanguínea, promovendo a contração de vasos periféricos em benefício da oxigenação dos grandes músculos. A

na comunidade. Nossa proposta aqui é retirar a eficácia da cura pelos procedimentos indígenas-aborígenes dos pressupostos materialistas e mecanicistas que ocuparam muitos estudiosos do tema no decorrer do século passado. O estudo “A eficácia simbólica”, de Lévi-Strauss (1975), tinha como fundamento a cura para além da casualidade mecânica/ orgânica conforme à racionalidade médica e científica²⁵¹. Para sua época, Lévi-Strauss propõe um entendimento inovador, ao estabelecer parâmetros igualitários entre a cura produzida por um xamã e a cura produzida por um psicanalista. No entanto, Lévi-Strauss não experimentou na prática, ou pelo menos não relata ter experimentado, nenhum dos dois lugares, quero dizer, nem o de xamã nem o de paciente do xamã.

Na atualidade, muitos nativos indígenas-aborígenes e praticantes da medicina e magia ancestrais foram para as Universidades para estudar/ pesquisar suas próprias tradições. Esses nativos/ praticantes estão falando das suas próprias tradições, a partir de suas próprias experiências e vivências. É o caso da tese de doutorado de João Paulo Lima Barreto – PPGAS/ UFMA, 2021 –, indígena Tukano²⁵². A tese de João Paulo abordou uma teoria sobre o corpo e o conhecimento práticos dos especialistas (xamãs/ médicos tradicionais Tukano) do Alto Rio Negro. A produção acadêmica de João Paulo instaura uma outra modalidade de pesquisa antropológica e etnográfica, ele convida os próprios cientistas do povo Tukano, chamados de especialistas, para sustentarem seus argumentos e defenderem sua abordagem, suas próprias teses sobre saúde e doença. Nossa tese tem como proposta

conclusão de Cannon em relação ao fenômeno do enfeitiçamento é que a causa do medo, o feitiço, se mantém permanente, sustentando essa condição orgânica que deveria durar apenas alguns segundos em sua função normal (Francisco; Ceccarelli, 2022). Cannon procurou abordar, em seus estudos, os efeitos psicofisiológicos da feitiçaria. Possuímos relatos diversos de pessoas que foram enfeitiçadas, e elas costumam mencionar sinais/ sintomas psicofisiológicos que acontecem no corpo. De igual maneira, ocorre com os procedimentos benéficos tais como o ebó, preparos medicinais, entre outros trabalhos médicos e espirituais. O que gostaríamos de acentuar é: há um efeito no corpo físico, seja da magia benéfica seja da maléfica, porém, é um efeito desencadeado por um aparato cósmico-espiritual. O que quero considerar aqui é o valor da eficácia espiritual do trabalho do Bábáláwo ou xamã. Para além de uma abordagem materialista, é possível uma abordagem que considera/ que leva em conta o espiritual e a existência de forças espirituais relacionadas à natureza, capazes de possibilitar o efeito positivo das práticas mágicas/ médicas.

²⁵¹ Para Maluf (2012: 29), “a noção de eficácia simbólica passou a caracterizar e a descrever toda forma de ação, e em especial de ação voltada para a cura, que escaparia à causalidade mecânica ou orgânica da lógica biomédica e científica. Se a eficácia da cura e dos tratamentos no campo da biomedicina é medida pelo sucesso da relação entre causa e efeito, ação mecânica, orgânica, química etc., a eficácia simbólica remeteria a outra dimensão dos efeitos de um determinado tipo de ação e de experiência. Questões como a dicotomia entre a ordem objetiva e a subjetiva, entre o físico e o moral, entre matéria e símbolo, entre representacionismo e pragmatismo estão em jogo nessa diferença entre as duas dimensões da cura, diferença que de certo modo reinstaura a dicotomia entre magia e ciência e/ou entre religião e ciência. Ou entre rito e técnica”.

²⁵² Ver Barreto (2021: 8), sobre o objetivo de sua tese: “Esta tese tem como objetivo central explorar a noção de corpo do ponto de vista dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro, comumente conhecidos como ‘pajés’. As bases da investigação sobre o tema são os bahsese, o discurso e as experiências dos especialistas na intervenção sobre o corpo. No fundo, o corpo é o ponto de partida para pensar o pensamento e a filosofia rionegrina. O corpo constituído de elemento água, terra, luz/ calor, animal, ar, floresta e qualidade de pessoa. A pessoa é sujeita de ataques de seres waimahsã, dos animais, dos alimentos, dos fenômenos naturais e das substâncias constitutivas que podem resultar no desequilíbrio do corpo. Prevenir contra os ataques, qualificar e equalizar os elementos que constituem o corpo via bahsese e uso de plantas medicinais é a garantia de qualidade da vida. Na filosofia rionegrina, o corpo humano é dinâmico, algo que está sempre em transformação. Essa transformação pode se dar pela qualificação via bahsese, pelo uso de sutiro e pelo devir pós-morte. De igual modo, os animais e vegetais são dinâmicos, se transformam e multiplicam. Dessa maneira, o corpo e as coisas do mundo não são algo fixo, mas estão em constante transformação”.

trazer novamente o encantamento para um mundo desencantado. O mundo desencantado é o mundo moderno. O mundo das florestas, das divindades, do cachimbo e da fumaça, das folhas etc. segue sendo um encanto.

A eficácia existe não somente por causa da confiança do consulente/ cliente no Bábáláwo. Na nossa experiência, constatamos que a cura ocorre, mesmo quando o cliente não tem confiança alguma. Pelo menos, não uma confiança direta. Muitos dos clientes chegam por indicação de outros, e essa indicação é quase sempre a única ponte de acesso entre o cliente e o Bábáláwo. A eficácia responde a todo um aparato cósmico que existe para proporcionar a cura. Não procuro negar, na minha abordagem, o aspecto material da cura, considerado em muitos trabalhos sobre o tema²⁵³. No entanto, procuro evidenciar o cósmico, o espiritual, o metafísico, o ontológico, considerando-o tão importante quanto o material. Em meu ponto de vista, o material e o espiritual não se separam, ainda que o cientificismo moderno procurou considerar somente o material. Em relação à abordagem materialista, a diferença da abordagem que estou seguindo nesta tese é que, enquanto a abordagem materialista considera somente o aspecto material, aqui procuramos evidenciar os dois, ainda que estejamos partindo de maior evidência sobre o espiritual, o cósmico, o metafísico.

A partir de Tambiah (2018), Stoller (2022) comenta as controvérsias dos filósofos que discutem se a ação vem antes ou depois da palavra. Com base em sua experiência com a escuta Songai e em seus estudos com o curador Djibo Mounmoni, ele conclui que “quando se pergunta a uma pessoa por que um ritual particular ou um rito mágico é eficaz, ele ou ela invariavelmente responde: ‘O poder está nas palavras’” (Tambiah, 2018 apud Stoller, 2022: 182). Para Malinowski (apud Stoller, 2022: 182), “cada rito é a ‘produção’ ou ‘geração’ de uma força e seu meio de transmissão, direta ou indiretamente, para um dado objeto, o qual, conforme a crença nativa, é afetado por essa força”, ou seja, a própria essência da magia é o encantamento. Isso não difere da magia, conforme realizada no Ifá. A essência da magia é o encantamento que, no Ifá, denominamos ofò²⁵⁴, por exemplo:

²⁵³ Para Lévi-Strauss “a cura xamanística se situa a meio-caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas como a psicanálise. Sua originalidade provém de que ela aplica a uma perturbação orgânica um método bem próximo dessas últimas. Como é isto possível? Uma comparação mais particularizada entre xamanismo e psicanálise (e que não comporta, em nosso pensamento, nenhuma descortesia para com esta) permitirá precisar este ponto (Lévi-Strauss 1975b: 229).

²⁵⁴ “Ofò é uma expressão literária Yorùbá em que o locutor canta ou recita palavras diretamente para um(s) destinatário(s)-alvo com o amor de alcançar desejos e sabedorias pessoais. É um aspecto verbal do ato mágico entre os Yorùbá, constitui uma construção poética natural e muito numinosa em suas expectativas” (Olatunji 1984: 140). Em sua própria opinião, Àkànbí (2016) vê o encantamento como poesia verbal “para incorrer na ira de bruxas e bruxos sobre um determinado indivíduo”. Neste estudo, Ofò é visto como construções culturalmente vinculadas, usadas para controlar e submeter fenômenos ao desejo de alguém e desejar. A principal motivação do cantador é fazer tudo ao seu alcance para impor seu desejo ao(s) destinatário(s) alvo(s). A visão amplamente aceita por muitos pesquisadores que estudaram encantamento é que se o orador escolhe cantar ou recitar textos encantatórios, a interpretação segue um princípio único e fases contextuais. Enquanto isso, é pertinente acrescentar aqui que cada palavra pronunciada durante o encantamento é importante. Assim, acredita-se que a escolha das palavras pode determinar ou prejudicar o propósito da invocação. Essa afirmação é corroborada pela percepção de Oladipupo e Asíwájú (2017) sobre o encantamento como poder da palavra, em virtude do qual os místicos realizam ações que o homem comum talvez não seja capaz de realizar” (Idayat; Táiwò, 2018: 37).

ofò iba para o pagamento de homenagem;
ofò afósé para o que é dito acontecer;
ofò aforan para escapar de infortúnios;
ofò afero para atrair pessoas/ clientes/ pacientes;
ofò aparo para servir como antídoto de veneno;
ofò arobi para se livrar de calamidades;
ofò awure para chamar boa sorte;
ofò isoye para ativar memória;
ofò maadarikan para a auto-defesa;

O encantamento atribui eficácia à magia, ao ebó, aos procedimentos em geral (ou como chamamos na diáspora, os *trabalhos*). Mas se engana quem pensa que o encantamento parte ou se origina exclusivamente do sobrenatural²⁵⁵. Há uma força/ poder que se reúne na enunciação, no pronunciamento do *ofò* (encantamento), que tem origem na força das palavras pronunciadas pelo Bábáláwo e/ ou Oníségún. O pronunciamento do encantamento possui algumas regras por parte daquele que pronuncia. Há também toda uma performance que o pronunciador do encantamento precisa assumir. O encantamento fica carregado de poder/ ação/ eficácia, a partir do momento que o Bábáláwo e/ ou pronunciador reúne o conjunto de procedimentos, regras e performances necessárias para sua execução. Austin (1962 apud Stoller, 2022) considera que esse conjunto confere força “perlocutória”²⁵⁶ ao encantamento.

1) Encantamento para extirpar cilada que foi enviada

Ìkòkò dúdú inú igbó,
ìkòkò dúdú inú igbó,
Ìyẹwù ọ̀nà,
Kẹ̀bọ̀ yí kúrò lónà mi.
Ìyẹwù ọ̀nà.
Èbọ̀ ní pẹ̀lẹ̀bọ̀
Àsàsí ní í palásàsaí,
Òkítì ọ̀gàn tó jìn
Orí ara rẹ̀ ní i jìn lé
Ìwọ̀ tí o gbẹ̀bọ̀ wá sọ̀nà mi yí,
Şe ni kí ó forí ara rẹ̀ rù ú

Tradução:

Pote preto no mato,
pote preto no mato
Caminho confinado,

²⁵⁵ “[...] a organização estrutural de um determinado texto de encantamento explica a invocação, o problema, as afirmações e a aplicação. A fase de invocação revela a identidade ou o nome do fenômeno que se acredita ter poder sobrenatural e pode, como tal, ajudar a tornar realidade o desejo do feiticeiro. Para isso, é convocada a denominação especial ou preferida do agente. Na fase do problema, a motivação para cantar é expressa explicitamente. O conteúdo da afirmação apresenta poucas declarações assertivas culturalmente vinculadas. Eles são expressos para respaldar a fé do cantor na possível ocorrência de seu desejo” (Idayat; Táiwò, 2018: 38).

²⁵⁶ Trata-se de um ato performativo da Linguística de John Austin. O conceito foi explicado no seu livro, publicado no Brasil pela Editora Artes Médicas em 1990, com o título *Quando dizer é fazer – palavras e ação*. O ato perlocutório é designativo do ato de fala que é constituído pelos efeitos produzidos no interlocutor por aquilo que é dito (o interlocutor pode sentir-se encorajado, assustado, convencido etc.).

Que este sacrifício saia do meu caminho.
Um caminho espaçoso.
O sacrifício afeta o sacrifício
O mal afeta seu perpetrador
Formiga da colina que cai,
Cai sobre si mesma
Você que traz sacrifício no meu caminho
Que o seu desejo seja seu.

2) Encantamento para retirar o mal do caminho e trazer o bem

Àṣẹ ni ó paláṣẹ
Àbilù ni ó palábilù
Èṣù ni ó pelésù fún mi
Èjèjèjì, ìwọ ni ó gbè mí
Dákun, màà jẹ kígún
mérèèèrin mi ó parun.

Tradução:

Comando mata seu comandante
O mal mata seu executor
Èṣù mata seu seguidor
Èjèjèjì, você deveria me favorecer.
Por favor, não deixe minha família ser destruída.

3) Encantamento para atrair riqueza

Àkóredé làá pOlúgbón
Ọ̀ dābisìàsìà wọ̀jù lorúko àá pÀjànà ẹ̀kùn
Ajíderù ẹ̀ yèyè Ọ̀bàrà nílá
Ọ̀bàrà nílá kí sòdògùn
Ojú ajé lo pón mi
Ni mò n pè ó o, Ifá
Èfinrìn dóróró
Ajíderù, dire ajé fún mi wá.

Tradução:

Um – aquele que traz bênção é o sábio,
Um – aquele demônio confuso que entra na floresta é o guerreiro
Aquele que carrega carga é a mãe de Ọ̀bàrà nílá,
Ọ̀bàrà nílá não se envolve em magia
Estou precisando de riqueza
É por isso que estou chamando você, Ifá
A folha perfumada de uma fragrância forte,
Aquele que carrega a carga me abençoe com riquezas.

4) Encantamento para retirar a perda do caminho

Òfò wa mi délé,
kò bá mi Òfò,
o mà kú àrinnù.

Tradução:

A perda me visita, mas faltou
Perda, muito bem por desperdiçar seu tempo.

5) Encantamento para extirpação da perseguição e da morte

Àléyò, Ajomi-wúwo-lówó ikú gbingbin,
Àléyò, a fẹwó obì bapo jẹ sùrùsùrù,
Àléyó ni mo mama dà
Mo jomi, mo wúwo lówó ikú gbingbin.

Tradução:

A mente débil, aquela que bebe água para ser intocável pela morte,
 A mente fraca, aquela que usa a mão embebida em óleo de palma, come inhame rapidamente,
 Eu me tornei a mente fraca
 Bebo água e me torno intocável pela mão fria da morte.

6) Encantamento para ser bem-sucedido na vida

Àkèran ògúndá wọ́ọ́rín
 Orò – atúnisílẹ̀ lọ̀ dọ̀ òsírí
 Ile, òrígí
 Ọ̀ nà ni ìmàyà
 Ọ̀de agbarawú
 Oríta-mẹ̀ ta abidí-ya-n-kata
 Eji ita abidi yakawu
 Ire asọ̀sọ̀ n bẹ̀ lẹ̀ nu asọ̀ sọ̀
 Ire kọ̀ lẹ̀ bọ̀ n bẹ̀ lẹ̀ nu ilákọ̀sẹ̀
 Èpẹ̀ kọ̀lọ̀bọ̀ nii pogun legbeje ọ̀tá
 Àwọ̀n ni wọ̀n n dá tayé
 Wọ̀n si da tọ̀run
 Oni, wọ̀n n lọ̀ rẹ̀e gbàwẹ̀
 Ọ̀nì-odò adé
 Ọ̀ la, wọ̀n n n gbàwẹ̀,
 Ọ̀nì, odò adé
 Ọ̀ la, odò adé
 Ologosẹ̀ ní í lagogo idẹ̀ fún wọ̀n lóde wéré
 Arẹ̀ rẹ̀ -bosùn ní í lagogo bàbà fún wọ̀n lóde Ìjẹ̀sa,
 Ajíbowú leye tí í lurin fún wọ̀n lóde ìsálọ̀run
 Ọ̀tá ni ó gbókè mú
 Ọ̀npetu ni ó sịsẹ̀ alẹ̀
 E máà rán mi lọ̀run, èmi ò lọ̀
 Wọ̀n á ẹ̀ bi aja nímògún ilé wọ̀n
 Wọ̀n a ẹ̀ bi àgbò ní mọ̀ rẹ̀ rẹ̀
 Wọ̀n a ẹ̀ bí ológbò ní mokò nílẹ̀ ilese
 Wọ̀n a rìn bí erin lówùjọ̀ asọ̀
 Wọ̀n a ẹ̀ bí oníwà biwamu ẹ̀randẹ̀ dẹ̀
 Wọ̀n a ẹ̀ bí awo obìnrin òrìsà
 Wọ̀n a ẹ̀ bí òrúkọ̀ níbodè mẹ̀ ru
 Ìsẹ̀ ló sẹ̀gún nigún fi pa lórí
 Ọ̀sì lo ta àkàlámàgbò tó fi yọ̀ gẹ̀gẹ̀ lọ̀run
 Ìsẹ̀ lo sẹ̀ eni ìfà ni wọ̀n deni sọ̀pò
 Ìpilẹ̀ ẹ̀ rọ̀ ló wó tán
 Bóní ti rí ọ̀ la èé rí bẹ̀ ẹ̀.
 N ní mú Bàbáláwó tí í
 fíí dífá ọ̀rọ̀rún
 Babalawo tó n dífá ọ̀rọ̀rún,
 Obi ló n dífá a fún,
 Obi iki tí í sọ̀mọ̀ wọ̀n lóde ìsìnkú
 Obi iki ọ̀mọ̀ wọ̀n lóde Ifàkì Arẹ̀sà
 Owe niya ẹ̀ n jẹ̀
 Ogbẹ̀ rẹ̀ fú ni baba rẹ̀
 Oba sapo n wí pé,
 E jẹ̀ ka pabi iki jẹ̀
 Obi iki ni,
 Kí wọ̀n ó má le è pa mí jẹ̀
 O ni igba ọ̀mọ̀ Onírèsé òkọ̀?
 O ní ọ̀mọ̀ ìyá òun ni
 O ní àtàtá ọ̀mọ̀ ọ̀lọ̀ta odu?
 O lọ̀mọ̀ ìyá oun ni
 Ó ní aran-misa- oluwa awọ̀n odu ti n bẹ̀ lóde ìsálọ̀run
 Ó lọ̀mọ̀ ìyá òun ní í ẹ̀
 Wọ̀n wá tún lówọ̀n o pobi ikí jẹ̀
 Ọ̀lẹ̀ẹ̀ gbọ̀, bi Bàbáláwó mi ti wí
 O ní, basẹ̀ ba mumi,

A tan nínú aṣẹ
 Bí igere ba mumi,
 A jo tan nínú igere
 Kótan- kótan lajá lami
 Tantan làá poókọ
 Porogodo làá bomi ajere
 Qọyọ ló ní kí wọn ó yò si mi
 Ònrò ló ní kí wọn ó máa ro tèmí ni rere
 Eyin ló ní kí wọn ó yin mí káákìrì
 Tèmi ni kí wọn ó rò ni rere
 Ibi ẹrò wọ̀ ẹ̀ là á bá tètẹ̀
 Bí wọn bá jẹ̀rò tán kí wọn ó rọ̀
 Ohun tó gbóná dẹ̀rò wò
 Ibi o ba tutù n la á ba rinrin
 Èèwò òrìsà.

Tradução:

Àkẹ ran ògúndá wò ọ rín
 Orò – atúnisílẹ̀ ló dọ òsírí
 Terra, a origem
 Caminho, aquele que é indivisível
 Rua que deixa aberta
 O caminho dos três quadrados
 Os dois com nádega aberta
 O bem de asọsọ está na boca de asọsọ
 A boa sorte está na boca do ìlákọ̀sé (caracol)
 Uma maldição pesada mata multidões de inimigos
 Eles criam coisas da Terra
 Eles também criam aqueles no Céu
 Hoje eles vão jejuar
 Hoje, eles anunciam sua chegada
 Amanhã eles estão jejuando
 Hoje, eles anunciam sua chegada
 Amanhã, eles anunciam sua chegada
 O pardal toca gongo de bronze para eles na terra de ìwéré
 A galinhola bate gongo de cobre para eles na terra de Ìjẹ̀sà
 O ourives bate ouro para eles no céu
 O inimigo segura a montanha
 O cantor trabalha à noite
 Não me mande para o Céu, eu não vou
 Eles se comportam como cachorros em casa
 Eles agem como ovelhas em mọ̀rẹ̀rẹ̀
 Eles agem como gatos de ìmòkò na terra de ìlẹ̀sè
 Eles andam como elefantes em meio a tecidos
 Eles se comportam como donos de caráter gentil
 Eles fazem como (oráculo feminino)
 Eles fazem como o porteiro que pega escravo
 A pobreza atinge o abutre e ele fica careca
 O miserável afeta o bico do chifre terrestre e se torna bócio
 A pobreza afeta o cobiçoso para se tornar um perdedor
 Você sabe apenas um bom começo
 Ninguém sabe amanhã.
 Isso leva a divinação de Ifá a ser realizada a cada cinco dias
 A divinação com Ifá é realizada de cinco em cinco dias,
 Ele está fazendo isso por noz de cola (obi),
 Iki noz de cola da progênie de ìsínkú,
 A noz de cola ìkí, filha de Ìfàkì Arẹ̀sà
 Sua mãe é Owè
 Ọ gbẹ̀rẹ̀fu é o pai
 O rei de Sapó diz:
 Vamos quebrar a noz de cola,
 Ìkí noz de cola diz,

Que eles não sejam capazes de me quebrar
 Diz o que dizer de duzentos descendentes de Onírèṣé?
 Diz que eles são meu parentesco
 Diz, filho abençoado de Oloṭà odù
 Diz que eles são irmãos dele
 Diz, meu veludo, o deus dos odùs que está no Céu,
 Diz, é meu irmão
 Eles insistem em quebrar a noz de cola
 Não ouça o que diz minha divinação com Ifá,
 Diz, sempre que acabar a peneira beba água,
 Não resta água.
 Sempre que a rede leva água,
 A rede não retém água.
 Cachorro lambe água completamente
 Chamamos o nome em voz alta
 Uma rede de pesca não retém água
 O escorregadio faz com que eles me abracem
 Aquele que fala faz com que pensem bem de mim
 O ovo faz com que eles me elogiem por toda parte
 Eles deveriam pensar bem sobre mim
 Tètè é sempre encontrada em um lugar legal
 Quando terminam de comer calma, devem acalmar,
 O que é quente fica frio
 Uma coisa úmida é encontrada em um lugar fresco,
 Eu me consolo no Òrìsà!

7) Encantamento para envio de maldição

Èpè kòlòbò ní í pògún légbéje òtá.
 Àwọ̀n ni wón ọ̀n da tayé.
 Ológoṣé ní í lagogo idẹ́ fún wọ̀n lóde Ìwéré.
 Àrèrè-bosùn ní í lagogo bàbà fún wọ̀n lóde Ìjèsà.

Tradução:

Maldição pesada mata multidões de inimigos.
 Eles criam coisas da terra.
 O pardal toca gongo de latão para eles na terra ìwéré.
 A galinhola bate gongo de cobre para eles na terra de Ìjèsà.

8) Encantamento para despertar alguém de algum torpor/ feitiçaria

Jíjì ni mo jí
 Mo rigbà erin ti wọ̀ n ní forí lurí
 Rinrìn ni mo ní rin bọ̀ lésè ògbèjì
 Mo rígba ẹ̀fọ̀n tí ní fiwolùwo gbòngbòn
 Jíjì ti mo wa jí.

Tradução:

Enquanto eu acordo
 Vejo duzentos elefantes colidindo com suas cabeças.
 Caminhando eu ando por um caminho solitário
 Eu vi duzentos búfalos colidindo com seus chifres,
 Quando acordei...

9) Encantamento para enviar miséria para uma pessoa

Ìsé ló ṣẹ́ gún nígún fi pá lórí
 Òṣì ló tàkàlámọ̀ gbò tó fi yọ̀ gẹ́ gẹ́ lórùn

Tradução:

O desgraçado afeta o abutre e ele fica careca.

A pobreza afeta o bico do chifre e ele tem bócio.

10) Encantamento para fazer a chuva e a tempestade acabar

Síṣú lójú omi òrun
Kíkù ni t̀j̀j̀
A díá fáṣú-keḷe-bí-aró
Àwònú ni ẹ̀k̀ùn-un-ẁỳe.

Tradução:

Nublado é a cara da chuva,
Tempestade é a chuva,
Fazendo divinação de Ifá para reunir nuvens como uma tinta azulada,
Um pássaro recebe olhares insatisfatórios de um leão²⁵⁷ (Adéníyì, 1980).

Os encantamentos (ofôs) acima compõem a diversidade da atuação da Medicina Tradicional Iorubá (MTI). Essa medicina energética e complexa possui, como já falamos, uma série de terapêuticas que englobam a força dos antepassados Egúngún, das divindades Òrìsàs, os conhecimentos herdados das diversas linhagens, as práticas e saberes recebidos dos ancestrais (aqueles que vieram antes de nós) e elaborados no decorrer do tempo etc. (Buckley, 1997)²⁵⁸. Nos anos 1960, o sociólogo/ antropólogo irlandês Anthony Buckley esteve na Nigéria, especificamente na cidade de Ibadan, para pesquisa de campo sobre a Medicina Tradicional Iorubá. O antropólogo constatou que a medicina iorubá não era uniforme, e que os praticantes bàbáláwós e oniségún se contradiziam em seus argumentos. Buckley (1997), no livro intitulado *Yoruba Medicine*, relata dificuldades na constituição dos vínculos com seus informantes e na obtenção de um aprendizado coeso da parte deles. O pesquisador (Buckley, 1997: 12-13, tradução livre) informa o sentido dessas incoerências e como lidou com isso:

Ao procurar tal perspectiva, diversas considerações pareceram importantes. A primeira era que a prática da medicina iorubá não poderia ser considerada como tendo uma unidade transcendente própria. Cada fitoterapeuta tinha seu próprio conhecimento distinto sobre o que causava e o que curava uma doença, e fingir que tais diferenças não existiam era ignorar os fatos. No entanto, era importante descobrir quais pressupostos eram partilhados por esses fitoterapeutas individualistas. Ficou ainda evidente que os pedaços de informação que me foram fornecidos pelos meus informantes possuíam algum tipo de unidade. Eram o produto do pensamento racional, e era uma forma de racionalidade partilhada pelos meus informantes, mas ainda não por mim. Uma consideração final foi que, quando eu encontrasse elementos não racionais nas declarações dos meus

²⁵⁷ Os dez ofôs compartilhados aqui foram traduzidos livremente pelo autor dessa tese. Eles foram extraídos da *Obra Ofò Rere*, de D. A. Adéníyì, publicada em 1980 pela editora University Press da Universidade de Ibadan – Nigéria. O autor desta tese traduziu os ofôs e os mantém em uma coletânea de ofôs para uso nos rituais/ magias do Culto de Ifá. Como podem perceber, estão expostos somente os encantamentos, os elementos que dão vida ao encantamento não foram disponibilizados, para que não sejam expostos os segredos da magia de Ifá.

²⁵⁸ “A medicina tradicional, que é apenas uma entre vários sistemas de técnicas medicinais hoje praticadas em Iorubalândia, faz parte da rica tradição cultural de uma cidade iorubá. Embora deva, em muitos aspectos, ser considerada distinta da corrente dominante da religião tradicional iorubá, a medicina, como muitos outros aspectos da vida iorubá, está inextricavelmente entrelaçada a ela” (Buckley, 1997: 1, tradução livre).

informantes, deveria ser possível discernir como uma não-racionalidade poderia parecer plausível para esses homens eminentemente sensatos²⁵⁹.

A Medicina Tradicional Iorubá (MTI) apresenta uma outra forma de abordagem, uma outra maneira de racionalidade. Entrar em contato com suas inúmeras fórmulas mágicas, medicamentosas, encantamentos etc., requer uma outra racionalidade. A experiência de Buckley com a Medicina Tradicional Iorubá (MTI) possibilitou que ele entendesse que “a tarefa do antropólogo é, portanto, compreender os seus informantes como indivíduos, cuja tarefa, por sua vez, é perceber, compreender e agir no mundo onde vivem, vendo-o não como uma infinidade de sensações, mas como um padrão ordenado de coisas relacionadas, determinadas e objetos concretos (Buckley, 1997: 14). Quando um Bábáláwo ou um Oniségún afirma saber preparar um medicamento (*óógún*) com plantas e animais para proteger um indivíduo contra balas, isso pode soar bizarro para as pessoas do mundo ocidental. No entanto, a ciência antiga africana, especificamente a ciência do Ifá possui conhecimentos capazes de produzir tal medicamento. A única maneira das pessoas do mundo ocidental, influenciadas por uma racionalidade cientificista e materialista entenderem é modificando os usos da razão. Sobre os usos da razão, quero dizer, de uma razão outra. Uma vez que o pensamento iorubá não se ausenta da racionalidade, ele possui, a bem da verdade, outra forma de uso da razão. A racionalidade iorubá, se assim podemos chamar, parte dessa integração da natureza com os humanos. Não há divisão, os humanos estão profundamente integrados com a natureza e, de certa forma, impregnados dela. A ciência de Ifá resgata a impregnação dos humanos pela natureza.

Os encantamentos estão embasados na racionalidade mística. Por ter embasamento divinatório, o oráculo é imprescindível na confecção das medicinas e procedimentos diversos. O ebó, sacrifício rotineiro aos deuses (Òrisàs), é uma espécie de medicina que consiste em modificar energeticamente o quadro energético do cliente. A racionalidade mística tem como referencial o *mundus imaginalis*, lugar originário de operação dos xamãs, curandeiros, bábáláwós e outros profissionais/ especialistas do mundo invisível. Ao invocar o mundo invisível e, de certa forma, habitá-lo, esses operadores desenvolvem um tipo de racionalidade da não-racionalidade. A racionalidade da não-racionalidade, na perspectiva do Ifá e da Medicina Tradicional Iorubá, instaura o que podemos chamar de um metaconhecimento, ou seja, o conhecimento sobre o conhecimento. Bábáláwós e Oniségún podem aprender uns com os outros, podem transmitir saberes entre si e,

²⁵⁹ "In seeking such a perspective, several considerations seemed important. The first was that the practice of Yoruba medicine could not be considered to have a transcendent unity of its own. Each herbalist had their own distinct knowledge of what caused and cured a disease, and pretending that such differences did not exist was ignoring the facts. However, it was important to discover what assumptions were shared by these individualistic herbalists. It also became evident that the pieces of information provided to me by my informants had some sort of unity. They were the product of rational thought and represented a form of rationality shared by my informants, but not yet by me. A final consideration was that when I encountered non-rational elements in my informants' statements, it should be possible to discern how such non-rationality might seem plausible to these eminently sensible men" (Buckley, 1997: 12-13).

geralmente, a base de qualquer saber desses especialistas está nas trocas entre mestres e entre mestre e discípulo. No entanto, o *mundus imaginalis* que o próprio Bábáláwo alcança via estado lai-lai possibilita o acesso a esse metaconhecimento, um mais além-do-conhecimento, reservado aos que alcançam o estado místico, ou o estado da racionalidade mística.

Èlà, o Espírito da Manifestação, tem para os devotos/ praticantes de Ifá uma importância única. Èlà encarrega-se de tornar epifânica a experiência como a luminosidade do Ifá. Luminosidade aqui tem a ver com conhecimento/ sabedoria eterna. O conhecimento no Ifá, por mais que possa ser adquirido por esforço próprio, é fruto também da manifestação de Èlà, a divindade Òrìsà, sem transe-possessão como entendemos no Ocidente. No seu sentido originário, Èlà, não possui elégùn²⁶⁰, já que sua função divina é infundir luminosidade nos devotos de Ifá. Na consulta oracular, os bábáláwós e iyáláwós invocam Èlà para que a infusão da sabedoria luminosa de Ifá ocorra e eles, através do estado lai-lai, alcancem o *mundus imaginalis*. O *mundus imaginalis*, a partir do ponto de vista do Ifá, nada mais é do que a terra do Ifá, ou melhor, o campo onde se encontra sua sabedoria, sua biblioteca virtual. O fenômeno não é muito diferente do que acontece com místicos em várias outras tradições. Muitos bábáláwós não sabem nada sobre isso, sequer reconhecem que isso possa ocorrer.

Jacob Böhme (1575-1624) foi um filósofo e místico luterano alemão que, no ano de 1600, experimentou um êxtase provocado pelo reflexo do sol num prato. A experiência do êxtase foi seguida por uma iluminação intelectual tão perfeita, que ele parecia ter compreendido todos os mistérios da estrutura espiritual do mundo (Eliade, 2024). Tais fenômenos soam quase impossíveis para a maioria dos humanos. Mal sabem eles que xamãs, curandeiros, bruxos, bábáláwós e outros operadores da vida mística os vivem cotidianamente. A experiência da luminosidade não é algo de outro mundo, ela está profundamente relacionada a Ifá. Ifá é a sabedoria de Olódúmáre e Èlà, o Espírito da Manifestação, infunde essa sabedoria no mundo dos humanos e das coisas.

Experiências de luz mística, como vai dizer Eliade (2024), acompanham pessoas de várias tradições, culturas e caminhos espirituais espalhados por todo mundo. Na minha experiência com Ifá, a consulta oracular à qual chamamos de Dafá²⁶¹ é uma prática de iluminação. A iluminação Ifá, denominada Dafá, divina/ revela Ifá para as pessoas. É no Dafá que o Bábáláwo/ Iyáláwo vai localizar o conhecimento (metaconhecimento), o conhecimento divinal oriundo da racionalidade mística, para compor medicinas e preparos diversos e solucionar o problema do consulente. Entende-se que o Bábáláwo carrega um tanto de conhecimento racional do mundo à sua volta e que, por sua vez, é esse conhecimento puramente racional, adquirido através das trocas, que tornará possível o entendimento outro, armazenado nas sabenças do Ifá. O encontro do racional e do não racional, ou da racionalidade

²⁶⁰ A pessoa que pode portar a divindade Órìsà através da possessão.

²⁶¹ Tanto o *dakin*, consulta ao Ifá com os coquinhos Ikin, quanto o *dapele*, consulta ao Ifá com as favas do opele, quanto o *idaasa/ erindilogun*, consulta ao Ifá com os búzios/ káurìs são formas de consulta oracular denominadas Dafá. Dafá é divinação com Ifá, é uma experiência de ser iluminado, esclarecido pela sabedoria de Ifá.

material com a racionalidade mística concederá ao Bábáláwo as informações necessárias para realizar medicinas e procedimentos, entre outras coisas.

Os ofôs são palavras de poder que ganham força de ação quando pronunciadas sobre elementos e circunstâncias diversas. São encantamentos mágicos que possibilitam a execução/ a efetivação da magia, do medicamento e de tantos outros preparos. São fórmulas mágicas passadas de geração a geração, que também podem ser reveladas por Ifá. Os dez ofôs apresentados acima versam sobre diversos temas: extirpar uma cilada que foi enviada, retirar o mal do caminho e trazer o bem, atrair riquezas, retirar a perda do caminho, extirpação da perseguição e da morte, ser bem-sucedido na vida, envio de maldição, despertar alguém de algum torpor/ feitiçaria, enviar miséria para uma pessoa, fazer a chuva e a tempestade acabar. Existe ofôs para diversas outras finalidades, como por exemplo, encantamentos para preparo de óógún (remédio) para sífilis, gonorreia, diarreia, rouquidão, febre, espasmos, dores musculares etc. Os remédios também necessitam da palavra-ação que é proferida antes, durante ou depois de finalizado o preparo. Procede-se por meio de uma verdadeira alquimia. Os materiais outrora dispersos tornam-se uma única coisa para conceder forma a procedimentos terapêuticos/ médicos, cuja finalidade é solucionar um determinado problema.

A dimensão da doença para o Ifá é ausência de ire (boa sorte) desencadeada pela ação/ influência de forças maléficas. O positivo (ire) encontra-se no negativo (ibi), e o negativo (ibi) encontra-se no positivo (ire). O que melhor explica isso é a relatividade, não existe o bem e o mal, o positivo e o negativo absolutos. Essa relatividade encontra lugar na própria relação dos Òrìsàs com os seres humanos. Em algumas situações, é preciso apaziguar o negativo/ os ajòdógúns para trazer a boa sorte. Em outras situações, é preciso ofertar o positivo/ os Òrìsàs para manter a boa sorte. As coisas estão sempre fluindo de certa forma, e os oráculos de Ifá se encarregam de situar essa fluidez. Quando deparamos com Odu Ifá em uma consulta oracular, estamos diante do termômetro da nossa energia e/ ou com o estado energético que nos habita. Tudo é energia, até a matéria é energia, a física moderna já concluiu isso²⁶².

Ong (1967), no livro *The presence of the word*, vai dizer que o som é essencial. Para ele, a palavra é inicialmente auditiva. No entendimento de Ong (1967), a “Palavra” traz as pessoas mais para o mundo do som do que da visão. Os antigos Iorubá não possuíam escrita, mas sim uma língua ágrafa. Nesse sentido, a palavra era para eles a palavra falada. Eles sentiam a palavra, sobretudo sua sonoridade. Já que suas palavras não eram escritas, eles prestavam muito mais atenção no que estavam dizendo, dando tons diversos ao falar. Os encantamentos da magia do Ifá estão carregados das

²⁶² O físico Albert Einstein (1879-1955), na Teoria da Relatividade, afirmou a equivalência da matéria e da energia. Conforme Einstein, a matéria não existe; tudo o que existe é energia. Para ele matéria é energia altamente condensada, podendo ser liberada. Werner Heisenberg (1901-1976), um dos pais da mecânica quântica, chegou a afirmar que “o Universo não é feito por coisas, mas por redes de energia vibracional, emergindo de algo mais profundo e sutil” (Conferência proferida em Munique, em 1968).

performances da fala. O pronunciador de um ofô precisa tomar consciência de cada palavra falada, plasmar seu devido tom e expressividade. Para que o ofô obtenha o nível exato do seu poder, faz-se necessário que a performance esteja profundamente alinhada com a palavra. A palavra-encantamento é encarnada no corpo para ganhar força de ação. É essa força de ação que concede à palavra dita (ofô), pronunciada, um outro lugar de importância que não é esse que damos à palavra na sociedade moderna. É necessário tomar consciência, fazer dessa palavra carne e osso. Referindo-se à articulação da palavra e da ação, Ong (1967: 113) afirma:

as culturas que não reduzem as palavras ao espaço, mas as conhecem somente como fenômenos orais-auriculares, na realidade ou na imaginação, naturalmente concedem as palavras como mais poderosas do que as culturas letradas. As palavras são poderosas. Sendo projeções poderosas, palavras faladas, elas próprias, têm uma aura de poder. As palavras na cultura oral-auricular são inseparáveis da ação, pois elas são sempre sons. Assim, em culturas orais-auriculares, é notavelmente plausível que as palavras possam ser empregadas para alcançar efeitos semelhantes aos de armas ou ferramentas. Pensa-se que dizer coisas más a outrem é trazer-lhes um mal físico direto. Essa mentalidade com as palavras em sociedades mais ou menos letradas é um lugar-comum antropológico, mas a conexão dessa mentalidade com a natureza da sonoridade e a ausência da escrita começou a ficar mais clara apenas recentemente.

Para Favret-Saada (1977), não há posição neutra para a fala. Quando a pauta é magia, feitiçaria, a fala é guerra. No Ifá, as palavras são um tipo de energia. Quando orikis²⁶³, àdúrà²⁶⁴, ofô²⁶⁵, orin²⁶⁶ são entoados, recitados ou cantados, as pessoas que estão no recinto, costumam dizer que a energia mudou. O ofô é a força da palavra vivificante. A palavra dá vida as coisas, os diversos elementos utilizados em ritos ganham vitalidade através da palavra. Existe ofôs para vários fins, cada encantamento utilizado ocupa-se da sua finalidade. A finalidade do ofô é sacralizar as coisas, torná-las sagradas, divinas. Além disso, o ofô é também um instrumento de comando utilizado para dar encaminhamento, execução para alguma coisa, seja ela de que ordem for. É esse o caso do afósé, um dispositivo carregado de força e encantamento, utilizado para dar encaminhamento. O afósé é uma espécie de voz de comando para fazer com que as coisas/ feitos obtenham seu êxito ou cheguem ao seu destino.

Minha proposta é ofertar contribuições para os estudos da eficácia das práticas mágicas e médicas de populações tradicionais, especificamente as africanas e afro-brasileiras, a partir dos seus próprios referenciais. É neste ponto/ aspecto que me distancio de Lévi-Strauss. Maluf (2012), em seu artigo “Eficácia simbólica – dilemas teóricos e desafios etnográficos”, entende que o conceito de eficácia simbólica é, em si, carregado de dicotomias. A antropóloga propõe seguir uma abordagem para além das dicotomias. Para Maluf (2012: 30), essas dicotomias são:

²⁶³ Texto recitado utilizado para louvar ori. A palavra oríkì em iorubá significa poesia. Trata-se de um texto escrito em verso com a finalidade de louvar os ancestrais divinizados.

²⁶⁴ Louvor cantado, entoado de forma cadenciada tem como objetivo chamar por socorro, agradecer pelas dádivas, solicitar auxílio, pedir perdão, exaltar atributos. O àdúrà evoca a energia do sagrado.

²⁶⁵ Palavras mágicas, palavras de poder, encantamento, feitiço.

²⁶⁶ Cantigas, músicas, louvor aos ancestrais divinizados.

- 1) os desafios etnográficos colocados à noção de eficácia simbólica, buscando entender os dispositivos que operam numa situação de cura ritual;
- 2) os percursos da noção de eficácia no campo da antropologia e das ciências sociais, através de um retorno aos textos e autores que inicialmente lançaram e buscaram definir a noção de eficácia (mágica, ritual e simbólica), feito a partir de uma leitura a contrapelo, não apenas focada no argumento central desses autores, mas buscando alguns elementos residuais ou periféricos que possam ter algum rendimento para uma discussão contemporânea sobre o conceito e;
- 3) os desafios teóricos atuais em torno da noção e seu rendimento para a pesquisa antropológica, a partir de suas apropriações pelos estudos de antropologia da saúde e estudos de ritual, e as abordagens da cura ritual, conforme os paradigmas da pragmática da linguagem e das teorias da performance.

Conforme Maluf (2012: 32), Lévi-Strauss deixou de responder a seguinte indagação: “de como transformações simbólicas produzem ou induzem transformações orgânicas ou fisiológicas”. A pergunta não implica uma negação de que o simbólico entraria em ação ou participaria da própria ação da cura. Essa questão fundamental localiza a eficácia da cura no Ifá e no Òrìsà, sem qualquer mediação/ comparação com um saber ocidental. O que a antropologia está fazendo é aproximar, comparar saberes para torná-los mais evidentes. O método comparativo pode acentuar a ausência de certos dados, assim como levar a um certo apagamento de estruturas, mecanismos, dispositivos próprios que melhor evidenciem o trabalho de cura e o lugar da cura no tratamento de pessoas nos rituais afro-brasileiros e africanos. O antropólogo brasileiro José Jorge de Carvalho, no artigo “A Escolhida dos espíritos: Mapulu Kamayurá, pajé e visionária do Alto Xingu”, afirma:

E assim como conseguimos desenvolver as habilidades intelectuais através dos estudos para entender e dialogar com argumentos racionais de grande complexidade (antropológicos, filosóficos, psicanalíticos, de teoria literária, etc.), devemos também nos dispor a tentar desenvolver as habilidades, quase nunca ensinadas nem nas escolas nem nas universidades, de iniciação, ou introdução no mundo imaginal, ou, mais precisamente, no aalam al-mithal, conceito próximo do que seria, para Mapulu, o mundo dos espíritos (Carvalho, 2023: 145).

Carvalho (2023) chama atenção para o trabalho do antropólogo, que precisa desenvolver habilidades intelectuais para compreender os argumentos muitas vezes não racionais das tradições que estudamos. Ao mesmo tempo que é preciso dialogar com a antropologia a partir do meu lugar de antropólogo, escrevo sobre a tradição que eu vivo, o Ifá, para antropólogos. Sair de uma escrita racional e entrar numa escrita, diríamos, *imaginal* tem sido nossa proposta no labor dessa tese. Transitar entre o lugar do antropólogo e o lugar do Bábáláwo tem sido meu desafio desde o mestrado. Este estado limiar do entre-lugar permite que eu esteja muito à vontade nas bordas que reúnem dois conhecimentos muito importantes para mim. Como a Antropologia, no atual contexto, resolveu fazer a crítica de si, numa época em que as discussões e produções decoloniais e contracoloniais estão em evidência, a presente tese permite-se produzir a partir desse achado. Refiro-me a uma escrita que se instaura a partir de um mote: o do Bábáláwo que ensina/ explica o Ifá para antropólogos.

Os psicólogos e etnopsiquiatras Tobie Nathan e Lucien Hounkpatin, um francês e outro beninense, em *La parole de la forêt initiale*²⁶⁷ (1996), afirmam que a única antropologia possível é a dos humanos que vão se confrontar com outros humanos. O livro, um clássico da etnopsiquiatria, relata a experiência de Tobie no mundo dos Ewe-fon e Iorubá, em suas práticas de cuidado e de cura. O livro pode ser considerado um livro de psicologia, etnopsiquiatria e antropologia, mas os autores rompem com qualquer jargão, com qualquer escola de pensamento e possibilitam ao povo do Benin/África abordar suas práticas a partir delas mesmas. O mundo complexo de muitos povos da África requer outras habilidades e atenta sensibilidade para compreender sistemas diversos que englobam um outro entendimento sobre a vida e os seres de modo geral. A existência de um sujeito pode soar profundamente estranha para os nativos das tradições antigas africanas. Quando essas tradições atravessaram o Atlântico e aportaram nas muitas diásporas nas Américas, elas encontraram outras tradições e, ao conviver com elas, precisaram forjar ao seu modo a tradução da sua herança ancestral em uma nova terra. O Ifá/ Òrìsà que praticamos na diáspora brasileira continua entendendo a pessoa de maneira antiga, ancestral, cósmica. Muitas pessoas que procuram o Ifá/ Òrìsà, nas suas várias vertentes de culto, têm muita dificuldade de entender a noção de pessoa que funda as práticas iorubá.

Não há um sujeito diante do Ifá, não importa a ele uma representação produzida pelo ego e muito menos uma identidade. Ifá não está agindo nesse âmbito. Para o Ifá, a pessoa pertence a um complexo cósmico que é maior do que ela. A pessoa está nesse mundo Aiyé para se relacionar com uma multiplicidade de seres visíveis e invisíveis. Ifá ensina que não habitamos sozinhos este mundo, que nossa espécie não é a única a compor o mundo como um todo. As narrativas de Ifá inserem seres e coisas no mundo. Tudo está interagindo de forma uníssona. Não estamos desocupados da natureza, a natureza não está desocupada de nós, porque todos somos natureza. Qualquer interpretação da medicina, da magia, das tradições iorubá, precisa ser de um praticante dessas tradições. Por mais de vinte anos praticando a Tradição de Ifá/ Òrìsà, vejo-me ainda pequeno nesse aprendizado. Embora não saiba tudo, acredito que compartilhar o que tenho vivido nos últimos vinte anos tornou um compromisso intelectual e de vida. Isso porque, como disse no preâmbulo desta tese, tenho feito da prática com Ifá e Òrìsà minha maneira mesma de viver.

Abordar as práticas mágicas e médicas do Ifá/ Òrìsà é, sobretudo, um exercício, como propuseram Nathan e Hounkpatin (2016), ou seja, fazer falar através de mim a própria tradição. As contribuições dos antropólogos, sociólogos, médicos, psicólogos etc. que estudaram a eficácia da cura em várias tradições e práticas nos são por demais interessantes. No entanto, elucidar a eficácia da cura e dos procedimentos mágico-médicos do Ifá/ Òrìsà nos conduz a um outro lugar. Esse outro lugar não é só físico, ele é também ôntico. É a “floresta inicial” (Nathan; Hounkpatin, 2016), o lugar

²⁶⁷ “A palavra da floresta inicial”, livro sem tradução para o português.

é físico e metafísico. Porque a floresta é o entre-meio, o entre-mundo entre a terra dos humanos, dos seres visíveis (Aiyé) e a terra dos deuses/ Òrìsàs, dos antepassados, dos seres invisíveis. Todo lugar onde os ritos de Ifá/ Òrìsà acontecem torna-se, no momento do rito, floresta. Não importa se estamos no centro da cidade, em um local no campo ou mesmo em uma montanha, onde quer que Ifá/ Òrìsà seja invocado, uma floresta se manifesta. Todo rito é uma espécie de iniciação, é uma abertura para o invisível, para o awo (segredo/ conhecimento).

As práticas mágicas e as práticas médicas entre os Iorubá diversificam-se de acordo com o especialista que está realizando os preparos. Ou seja, uma prática mágica (idan) pode ser médica, tendo a finalidade de curar alguém de um sofrimento, doença ou mesmo mal-estar. Entre as Aje (bruxas/ feiticeiras) e entre os Oso (bruxos/ feiticeiros), existem procedimentos para extirpar a doença do corpo. Uma pessoa pode procurar uma feiticeira(o) devido uma doença e/ ou sofrimento. Os médicos tradicionais (Onisegún) fazem preparos medicinais e produzem medicamentos. O que difere o trabalho da Aje/ Oso e dos Onisegun são as fórmulas, os protocolos, os encantamentos e o material. Isso não quer dizer que um Onisegun não possa ser também Oso, por exemplo. O que quero salientar é que seja na magia (idan), seja na medicina (òdògùn/ isegun) podem ocorrer cuidados com a saúde da pessoa. Entre as práticas mágicas, não há somente magia maléfica e/ ou para fins corriqueiros, existem magias que visam à saúde da pessoa.

O sociólogo George Eaton Simpson, nos anos 1970, realizou estudos sobre a religião e a medicina ioruba em Ibadan (Nigéria). No seu estudo, intitulado *Yoruba religion and medicine in Ibadan*²⁶⁸ (1980), o sociólogo aborda relações fundamentais entre as práticas mágicas (bruxaria, feitiçaria e magia) e as práticas médicas. A religião e a medicina iorubá se mesclam, participam-se e se envolvem em uma trama indissociável. A religião iorubá e a medicina iorubá fazem parte do que os iorubas chamam de *Ìsèsè/ Èsìn Òrìsà Ìbílè*, ou seja, Cultura/ Culto Tradicional Iorubá ou Tradição Indígena Iorubá. A medicina não se dissocia das práticas ancestrais antigas do povo Iorubá, elas estão profundamente envolvidas. Para Simpson (1980), os relatos dos informantes rimam fantasia e inverdades. O sociólogo não parece estar convicto do poder e/ ou da capacidade da bruxaria/ magia iorubá para provocar acontecimentos. O estudo de Simpson (1980) está carregado de preconceitos e distanciamento. Trata-se de uma pesquisa crua, baseada unicamente em informações. As práticas mágicas e as práticas médicas iorubá exigem do interessado um mergulho mais profundo, caso contrário, sua observação fornecerá uma análise rasa, sem relação com a realidade²⁶⁹.

²⁶⁸ *Religião e medicina iorubá em Ibadan* – sem tradução para o português.

²⁶⁹ Embora, conforme o próprio Simpson (1980: 78, tradução livre): “Essa discussão sobre bruxaria na área de Ibadan é baseada em entrevistas com doze curandeiros tradicionais, adivinhadores e sacerdotes. Entre mais de trezentos informantes, não encontramos ninguém que não acreditasse na existência de bruxas. Dos 272 informantes de base, aproximadamente um quinto relatou que eles são frequentemente ou algumas vezes incomodados pela bruxaria”. O sociólogo não parece levar a sério seus informantes. Ou seus informantes não o levaram a sério e por isso não lhe

Os médicos tradicionais, os divinatores de Ifá e/ ou os bruxos(as)/ feiticeiros (as), trabalham com fórmulas e encantamentos. O ofô (encantamento) transforma os elementos de um preparo naquilo mesmo que ele dispõe realizar. Para preparar uma medicação, o Onisegun vai utilizar encantamentos sobre elementos diversos, que costumo chamar de insumos que propiciaram a magia, a medicação etc. Muitos materiais podem ser reunidos para diversos fins, mas será o encantamento que vai conceder o poder de ação. Fórmulas diversas são armazenadas na memória dos especialistas, seja eles médicos, sejam bruxos, sejam divinatores. A fórmula está carregada do próprio fundamento mágico. Quem entende e/ ou foi iniciado no léxico, ou seja, na linguagem, consegue capturar toda a economia da magia presente no ofô. Por exemplo:

Fórmula para convocar um homem ou mulher desaparecido ou uma bruxa

Ewé iná, esinsin árágbá, olóyin, ibá-igbò, êrunyántefé, íráwé tó bó sílê lójú eni. A ó gún gbogbo re pó. A o lo sínú igbó, aó da ojú ógirisákó, aó kó gbogbo rê sínú re pèlú ose dúdú, a ó bu otí Oyínbó si. Bí ó bá di ojó keje a ó lp ko, a ó ko sínú iwo Igalá. Íkótí odíderé. bábá. ókó oká, a ó fi gbogbo re bg inú iwo yen. A ó yo ókó oká yen, a ó fi kan enu, a ó so pé: “Lágbájá o, óní ni ki o dé; eran tí oká bá sp, enu oká nil kú si. Óní dandan ni tibá-igbó. Íráwé kíí dájíp tire ki ó dóla. Kánkán ni tewé iná. Wará lompdé njá esinsin.

Tradução:

Folhas de iná, csinsin, árágbá, ibá-igbó, êrimyántefé e qualquer folha que caia na presença de alguém. Bata-os juntos e leve-os para o mato onde você faz um buraco em um ógirisáko (uma espécie de tubérculo). Coloque tudo dentro do buraco e adicione sabonete nativo e aguardente. No sétimo dia, retire tudo e coloque no chifre de um carneiro. Coloque um pedaço de cobre, uma pena vermelha de papagaio e o dente de uma cobra dentro do chifre. Toque o dente da cobra com a língua e recite essas palavras: “Senhor X, filho do Senhor Z. Quero ver você hoje. Qualquer animal mordido por uma cobra morre na frente da cobra. Hoje ibá-igbó atua infalivelmente. A queda das folhas não adia a data da sua queda. Iná sai rapidamente. As crianças fogem imediatamente das folhas de esinsina²⁷⁰.

As práticas mágicas do Ifá são também práticas médicas, porque elas tornam possível o ordenamento das coisas. De igual maneira, as práticas médicas são práticas mágicas porque essa diferenciação entre idan (magia) e isegun (medicina) não existe do ponto de vista da precisão. Como disse anteriormente, uma magia pode ser tão eficaz na cura de uma doença quanto um oogun (medicamento). Nem todo oogun é um akose e nem todo akose é oogun. Porém tanto o oogun quanto o akose são mágicos e medicinais, uma vez que servem para alterar energeticamente o estado das coisas. Magia e medicina se aproximam, mesmo quando suas diferenças no que se refere à sua aplicabilidade e atividade se distanciam. Na concepção iorubá do Ifá, não são somente os seres humanos que adoecem/ se desequilibram, os objetivos e as coisas também podem adoecer e/ ou se

entregaram informações fidedignas. Assim, o sociólogo diz: “Há muita imprecisão nos relatos de como as supostas associações operam, e muita fantasia, para aceitar pelo valor nominal as afirmações tão facilmente feitas sobre elas”. Minha experiência com a magia e a medicina iorubá é que ela sempre funciona. Mas o funcionamento e/ ou a eficácia não estão disponíveis tão facilmente a uma racionalidade puramente cerebral.

²⁷⁰ Observação: A aplicação dessas fórmulas pertence aos Bábáláwós/ Iyaláwos de Ifá. Não me responsabilizo por aplicações indevidas.

desequilibrar. Doença, do ponto de vista ocidental, nem é uma categoria total para os Iorubá. Doença – arún, em iorubá – é um dos vários ajòógum. E quando os Iorubá falam de arún (doença), não se referem a uma doença específica, mas sim ao espírito da doença, ou seja, o ajòógun arún.

O conceito de doença, para o Ifá, refere-se a uma desordem que se instala. Essa desordem ou desequilíbrio não se encarrega de trazer infortúnios apenas às pessoas, pois também os negócios, projetos, empreendimentos etc. podem adoecer. O sentido de cuidado no Ifá ganha uma outra dimensão, uma vez que cuidar é cuidar de todas as coisas, para que nelas, não se instalem desequilíbrios, desordens e/ ou negatividades. A força de um ibi, tema do próximo tópico, intensifica-se através da ação de um ajòògún (espírito maléfico). O casamento de um casal de noivos pode sofrer interferência de um ajòògun, a compra de uma casa de igual maneira, o comércio também. Uma consulta ao Ifá pode ser realizada para a pessoa, para a comunidade, para a família, para o bebê que ainda se encontra no útero, para uma viagem, para uma plantação, para uma pessoa com um adoecimento e até mesmo para um animal. Tanto o ajòògun iku (morte) quanto o ajòògun arún (doença) pode estar sobre uma pessoa, uma casa, uma viagem, uma plantação, um comércio etc. O cuidado é manter a energia vital (asé) fluindo em todas as coisas. Nesse sentido, as práticas mágicas (idan) e as práticas médicas terão relações, chegando ser confundidas em algum momento, uma vez que elas estão profundamente interligadas.

Nem todo Bábáláwo de Ifá é especialista em magia, ou mesmo em medicinas mais específicas. Muitas práticas mágicas e médicas exigem conhecimento e aprendizado com alguém que tenha aprofundado/ se especializado nos vários tipos de magias. As práticas básicas de um Bábáláwo são naturalmente mágicas e médicas, caso, por exemplo, do ebó (sacrifício), do etutu (oferenda feita às diversas deidades), dos omi erô (banhos terapêuticos feitos com folhas e outros elementos que equilibram o corpo). O ebó é uma espécie de magia e de medicina. Porém, existem magias e medicinas mais especializadas, que nem todo Bábáláwo possui conhecimento para realizar. Ifá dispõe de tecnologias que requerem muito aprendizado, muitas das vezes é preciso ficar anos estudando folhas, minerais e elementos diversos para entender toda a alquimia que possibilita a produção de magias e medicamentos para diversos fins.

O aprendiz de Ifá (awo kekere) passa anos estudando com um Bábáláwo. O Bábáláwo transmite a seu aluno/ discípulo o que ele sabe. O discípulo pode se interessar por tecnologias do Ifá que seu mestre não domina, então ele precisará procurar outro mestre Bábáláwo que possua o domínio da tecnologia que ele quer aprender. Na atualidade, com a propagação do Ifá no mundo ocidental devido ao avanço das tecnologias digitais, sobretudo nos países das diásporas africanas, os aprendizes de Ifá e jovens bábáláwós estão aprendendo o tempo todo. Muitos bábáláwós nativos, oriundos da terra iorubá, ensinam as práticas e os saberes de Ifá utilizando a internet, as plataformas digitais, indo ao encontro de seus discípulos em certas épocas do ano, ou possibilitando que eles mesmos viajem

até a Nigéria para passar por ritos e aprender acerca da ciência do Ifá. O conhecimento de Ifá tem viajado em alta velocidade por várias localidades. Muitas apostilas, materiais diversos têm sido produzidos para facilitar o acesso ao saber dos iniciados de Ifá nas diásporas. Na era das tecnologias digitais, o Ifá também tem sido influenciado por elas, o que produz mudanças nem sempre positivas na forma de aprender Ifá. Não é possível aprender Ifá somente por livros, apostilas ou mesmo através de uma plataforma digital. Por mais que isso facilite aprendizagens e aproximações, Ifá requer vivência, observação, experiência, abertura dos sentidos e sobretudo transmissão. Olhar o mestre e/ou o mais velho fazendo e aprender a fazer com ele ainda é salutar para a aprendizagem das práticas e dos saberes do Ifá.

3.3 Energias Ire e Ibi: a diagnose no Ifá²⁷¹

O diagnóstico pode ser considerado a base da prática do Ifá. Mais importante do que qualquer outra coisa, o diagnóstico possibilita aos *bàbáláwós* e *iyáláwos* compreender o que se passa com o consulente. Toda pessoa que chega ao Ifá vem em busca de cuidado e precisão. Ifá entende a saúde numa dimensão muito mais ampla do que a medicina moderna. Saúde, para o Ifá, engloba a totalidade da vida da pessoa, desde o cuidado com o seu corpo, com sua casa, com seu dinheiro, com seus filhos, com seu marido/ esposa, com sua comunidade, com as pessoas da sua família etc. O valor da prática do Ifá está exatamente em realizar uma consulta oracular para ofertar diagnóstico. O *Bàbáláwo* e a *Iyáláwo* são exímios na arte da diagnose, eles se encarregam de desvendar o que passa. Ifá localiza o que está gerando desequilíbrio (*ibi*) e, quando o negativo é localizado, o oráculo oferece ao consulente uma diagnose. A diagnose é uma forma de tomar consciência sobre o que se passa. Muitas vezes, as pessoas estão com *ire* (positivo), mas não se sustentam, ou o seu excesso acaba gerando desequilíbrio. Mesmo no positivo (*ire*), uma precisão pode ocorrer, seja ela para fortalecer esse positivo ou para o equilibrar.

A base fundamental do diagnóstico são os oráculos do *ikin*, *opele* e *erindilogun*. Os *Iorubá* criaram um sistema altamente sofisticado para diagnóstico da energia da pessoa. Os oráculos de Ifá conseguem mensurar com alta precisão a energia em desequilíbrio ou equilíbrio, assim como o tipo de energia nas suas respectivas variações. A energia pode ser sentida e, de igual maneira, ela pode ser verificada através de um sistema de diagnóstico baseado em *Odu Ifá*. O diagnóstico no Ifá não é somente um conjunto de perguntas feitas para que Ifá responda. Existe uma literatura que embasa o

²⁷¹ Frisvold (2022: 125) coaduna com o nosso entendimento, ao afirmar: “Uma consulta de Ifá é similar a uma consulta com um médico, filósofo e psicólogo, mas com todos ao mesmo tempo. O diagnóstico do problema é importante, mas também o é a boa conversa sobre o que a leitura mostra ao *awo* e ao cliente. Uma consulta de Ifá é um encontro harmonioso de duas forças, a situação e a sua solução”.

que pode estar ocorrendo energeticamente na vida do consulente. Essa literatura, denominada Lésé-Lésé Ifá, é a base do que estamos chamando de Ifálogia, a Ciência de Ifá. O Bábáláwo/ Iyáláwo, munido dos conhecimentos de Odu e Itan, consegue mensurar a energia que comparece na consulta oracular do consulente. O Bábáláwo, tal como um médico moderno, elabora o diagnóstico embasado em uma série de evidências que se apresentaram a partir do Odu que aparece na consulta. As perguntas que serão feitas ao oráculo têm como objetivo responder/ indagar as questões em torno do Odu e Itan que se revelou para o consulente. Simpson (1980: 97-98, tradução livre), referindo-se aos instrumentos divinatórios utilizados para proceder a diagnose, diz:

Quase todos os curandeiros iorubá tradicionais que entrevistamos contam principalmente com algum tipo de adivinhação para diagnosticar doenças de seus clientes, e uma técnica divinatória também pode ser usada para determinar os tratamentos apropriados. [...] Alguns curandeiros orgulham-se de achar desnecessário fazer perguntas a uma pessoa doente para diagnosticar sua doença. Às vezes, alguns dos curandeiros que conhecíamos faziam um “histórico” médico, prestavam atenção aos sintomas ou observavam atentamente seus pacientes. Os métodos mais comuns de tratamento de pacientes consistem em preparações médicas feitas de misturas de raízes, folhas, cascas, frutas, partes de animais e assim por diante, e rituais envolvendo oferendas ao Òrisà ou às bruxas, ou ambos. As preparações médicas são administradas oralmente, em pomadas, por banho ou por escarificação.

O Odu da consulta²⁷² oracular é o pilar do diagnóstico com Ifá, ele é acompanhado de dois testemunhos. O Odu principal, diríamos o Odu regente da consulta é denominado *Odu Toyale*. O *Odu Toyale Iwa* está sempre acompanhado de dois testemunhos, que são os responsáveis por definir ire (positivo) ou ibi (negativo). Os dois odu testemunhos são chamados *Odu Lokuta Leke* (1º Testemunho) e *Odu Tomale Belanse* (2º Testemunho). Os testemunhos servem para identificar o estado da energia do *Odu Toyale Iwa* (também conhecido como Odu principal ou regente). Como já especificamos, o estado da energia do odu regente pode ser ire (positivo/ equilíbrio/ boa sorte) ou ibi (negativo/ desequilíbrio/ má sorte). A Medicina Tradicional Iorubá (MTI) está toda alicerçada nessas dimensões de energia denominadas ire e ibi e em suas possibilidades. O conceito de ire e ibi, que pressupõe os estados energéticos da pessoa, é de fundamental importância para a prática do diagnóstico. O Odu *Ifá Ogbe Meji* ensina que valores espirituais e medicinais são encontrados no Ifá.

Òṣèrè m̀ìràn tí a ñ pè ní
Otitol omifinte le-isa náà bá
Ifá fún Eleremoju, ìyá Agbonniregun.
Ifá fídí rẹ̀ múlẹ̀ pé ìkin
omọ̀ òun (eso òpẹ̀ mímọ̀)
yòdò ran òun lówó bí
ó ñ bá a lọ̀ láti rúbọ̀.
Àwọn ará Ifá náà jẹ̀
ògbógi nínú ewé.
Wọn tí ro pe wọn wa ni ipilẹ̀

²⁷² Denominado Ifá Osorde. O Osorde é a consulta com Ifá, com finalidade diagnóstica. Pode entender o diagnóstico como verificar se a energia que está regendo o consulente está positiva (ire) ou negativa (ibi), e que tipo de energia é essa. Após essas verificações, é possível apresentar compreensões do problema, bem como a solução.

daradara ni oogun ibile.
Ìgbàgbò pé gbogbo ewé,
ewé àti ewé tó wà láyé ni ti Ifá.
Imoye nipa awon iye re
ti emi ati oogun ni a le rii ninu ẹko Ifá.
Nípa bẹẹ, ní ọ̀pòlọ̀pò ìgbà, àwọn aláfòşe
Ifá máa n fi ewé àti ewé lélẹ̀ fún
ìwòsàn tàbí ìdènà àrùn àti àrùn.

Tradução:

Outro Bábáláwo, chamado Otitol omifinte le-isa também consultou Ifá para Eleremoju, a mãe de Agbonniregun. Ifá confirmou que o ikin de sua criança (fruto de palma sagrado) a ajudaria se ela continuasse a fazer seus sacrifícios. Os Bábáláwós de Ifá são também especialistas em ervas. Supõe-se que eles estejam bem fundamentados na medicina tradicional. Acredita-se que todas as plantas, ervas, e folhas do mundo pertencem a Ifá. Os conhecimentos sobre seus valores espirituais e medicinais podem ser encontrados nos ensinamentos de Ifá. Assim, em muitas ocasiões, os Bábáláwo de Ifá prescrevem ervas e plantas para a cura ou prevenção de doenças e enfermidades²⁷³.

A arte do diagnóstico é uma parte vital da prática com Ifá. O diagnóstico no Ifá requer um refinamento sucinto por parte do Bábáláwo/ Iyáláwo. Por mais que o especialista²⁷⁴ seja versado na literatura do Ifá, na técnica e nas tecnologias diversas, ele precisa da sensibilidade para a interpretação. A interpretação do diagnóstico que a técnica oracular apresenta é profundamente sutil. Por mais que a materialidade esteja presente de alguma forma, deve-se levar em consideração que a teoria (sabença) que embasa tais pressupostos não é cientificista, cartesiana, positivista, ocidental. A teoria (epistemologia/ sabença) que embasa o diagnóstico do Ifá, é uma *epistemologia divinatória*. O alcance dessa sabença divinatória está exatamente alicerçado no que chamamos de estado lai-lai, que possibilita aos especialistas adentrar o *mundus imaginalis* do Ifá. Assim, podemos dizer que o especialista (Bábáláwo/ Iyáláwo) possui o conhecimento adquirido, passado de mestre a discípulo, recebido pela experiência, pela vivência de práticas e saberes e pela *intuição* (Bergson, 2006b)²⁷⁵ via estados alterados da consciência desencadeados pelo estado lai-lai.

²⁷³ Itan extraído da página do Araba Ifáyemi Elebuibon de Osogbo, Nigéria. Tradução de Oluwo Adèlóná Isólá (Patrick Oliveira).

²⁷⁴ Especialista aqui é o Bábáláwo/ Iyáláwo, ou seja, os especialistas do Ifá.

²⁷⁵ O filósofo francês Henri Bergson ao explicar sobre seu “método intuitivo” define: “não é nem um sentimento, nem uma inspiração, nem uma simpatia confusa” (Bergson, 2006b: 21). A via da intuição do Bábáláwo de Ifá não está desabrigada do conhecimento adquirido pela prática e experiência. O acesso do Bábáláwo de Ifá ao *mundus imaginalis* de Ifá através do estado lai-lai também não está desocupado da faculdade irracional do conhecimento, tal entendida por Bergson. A via da intuição do Bábáláwo de Ifá consiste, na verdade, no exercício exaustivo da inteligência voltada contra si própria, para que ela não seja um impedimento à intuição. Trata-se de um exercício de distração e relaxamento que concede passagem à intuição. O estado lai-lai possibilita esse relaxamento da inteligência racional, dando lugar à inteligência irracional, ou seja, à intuição. A via da intuição do Ifá, através do estado lai-lai, pode ser entendida a partir de Bergson (2006b), quando aponta para uma via/ faculdade ou ainda um modo de conhecimento que se opõe à inteligência. Para Bergson (2006b), a intuição é um modo de conhecimento distinto do intelectual. Sobre o “método intuitivo”, Bergson (2006b: 22) afirma: “Intuição e intelecto não se opõem um ao outro, salvo aí onde a intuição recusa a

Ifá é considerado um Sistema-Mundo que possui uma prática de cuidado comparável àquilo que os egípcios chamavam de *heka* e os gregos/ romanos, por influência do latim, chamaram de medicina. Do egípcio, a palavra *heka* quer dizer magia. *Heka* também está associada a uma divindade relacionada à magia e à medicina. Embora a medicina do Ifá não tenha nada de grega, tampouco de ocidental, ela está bem próxima do que se praticava no Antigo Egito, ou seja, Kemet. Medicina é o termo que os gregos/ romanos deram às práticas de cuidado na Europa. Medicina, no latim, é *medicinae*, que significa “arte de curar”. A medicina na África é anterior à medicina na Europa. O poeta Homero (928 AEC - 898 AEC²⁷⁶) escreveu, na *Odisseia*, que os egípcios são mais qualificados em medicina do que qualquer outra civilização. Disse também que os egípcios eram mais avançados em medicina do que em qualquer outra arte (Homero, 2017). Hipócrates, considerado pelo Ocidente o “pai da medicina”, estudou no Egito, no templo de Amenófis II. Hipócrates reconheceu a contribuição da medicina egípcia e o quanto ela influenciou a medicina grega (Frank, 2022).

Conhecidas ou não como “medicina”, as várias práticas de cuidado que foram elaboradas em várias partes do mundo, para além de suas diferenças, têm algo em comum. Elas acreditam na energia, e podemos levar em conta que uma *medicina energética* já estava presente nessas práticas antigas. Para os gregos, é o *pneuma* (sopro) que mantém a vitalidade do corpo. Para os indianos, com sua complexa medicina tradicional denominada Ayurveda, a força vital que é conhecida como *prana*. Para a Medicina Tradicional Chinesa, a força vitalizadora é denominada *qi*. Entre os Iorubá da atual Nigéria, os praticantes da Medicina Tradicional Iorubá, a energia vital é denominada *asé*. O paradigma médico moderno não leva em consideração a energia, uma vez que, baseados em evidências, os médicos modernos estão mais atentos à racionalidade e às comprovações laboratoriais.

A filosofia chinesa acredita que a energia envolve e preenche o corpo, sustentando a vida. Entende também que o *qi* faz parte de um padrão maior, uma vez que ele está inserido num imenso campo de energia, onde se dá a interrelação de tudo e de todos nós (Blakeway, 2022). Na prática do Ifá e de sua medicina, a energia é de fundamental importância. Tal como a medicina no Antigo Egito, a medicina iorubá entende que frequências diversas influenciadas pelos deuses (Òrìsàs) ou seres maléficos (ajòdùgún) podem manter o equilíbrio ou gerar o desequilíbrio na vida de uma pessoa, de uma comunidade, de uma empresa, de um negócio, de uma viagem etc. Tal como o *yin* e o *yang* dos chineses, os Iorubá chamaram essas frequências e/ ou essas possibilidades de variações de padrões energéticos de *ire* (equilíbrio ou boa sorte) e *ibi* (desequilíbrio ou má sorte).

Um provérbio popular do Ifá diz o seguinte: *Bí a bí'ni, kò tó ká túra eni bí*, que quer dizer “Nascer não é o suficiente”, ou seja, o provérbio está dizendo que a pessoa deve se reinventar

se tornar mais precisa pela entrada em contato com os fatos cientificamente estudados, e aí onde o intelecto, em lugar de se limitar à ciência propriamente dita (isto é, ao que pode ser inferido a partir dos fatos ou provado pelo raciocínio), combina com isto uma metafísica inconsciente e inconsistente que se reclama em vão de pretensões científicas”.

²⁷⁶ Opto por usar a grafia AEC, Antes da Era Comum. A Era Comum (EC) é a era vigente, esta na qual nos encontramos.

constantemente. A partir desse ponto de vista, podemos entender que as coisas não estão fixas, não estão paralisadas e são conduzidas por uma movência. Uma pessoa pode estar em ire hoje e em ibi na semana que vem. O padrão, ainda que positivo e negativo, de boa sorte e má sorte, equilíbrio e desequilíbrio, não está determinado. Ele se ocupa do fluxo, das possibilidades, do próprio rumo da vida como capacidade de cada um para seguir inventando, criando, elaborando seu próprio destino. O destino no Ifá, denominado *kádárá*, não está tomado por uma estagnação, mas sim pela movência, pela fluidez. Ifá possui uma teoria da fluidez: tudo está fluindo, logo, alternar entre padrões positivos e negativos faz parte desse percurso que realizamos em vida.

Em nosso estudo, tomamos as palavras ire e ibi como padrões energéticos. São dois padrões fundamentais para propiciar a diagnose na Medicina Tradicional Iorubá (MTI), a partir do uso dos oráculos de Ifá – o ikin, o opele e o erindilogun (jogo de búzios). Qualquer desses oráculos pode possibilitar o diagnóstico. No entanto, o uso do oráculo não é a única forma de proceder com uma diagnose. Muitos curandeiros e herbalistas, em terra iorubá, não utilizam nenhum dos oráculos de Ifá para diagnosticar. Eles utilizam outros métodos, que vão desde a palpação, da análise dos olhos e da língua à consulta ao obi ou ao orobo, entre outros instrumentos tradicionais que possibilitam aferições. No tempo antigo, vários especialistas trabalhavam em conjunto.

A prática de trabalho conjunto dos especialistas ainda ocorre em muitas localidades da Nigéria, mas hoje existe muita disputa, que implica uma série de fatores, tais como o econômico e a manutenção da reputação. Um Bábáláwo nigeriano amigo meu contou que, se um especialista encaminha o cliente para outro, ele está reconhecendo sua incompetência, o que pode o levar a perder seus clientes. A nova geração de bábáláwós na Nigéria está empenhada em reunir a maior quantidade de conhecimentos possível, para não ter que encaminhar seus clientes. Antes da colonização, era comum enviar a pessoa com algum adoecimento ou problema específico a um especialista que soubesse lidar com aquilo, ou que já tivesse dado provas de ter lidado com aquele tipo de situação. Outras vezes, as pessoas eram encaminhadas para aquele especialista que possuía uma erudição/conhecimento constatado e amplamente divulgado na sua cidade e/ ou aldeia.

Os especialistas podem ser provenientes de diversos cultos, por exemplo, Ifá, Òrìsà, Egúngún e Iyami, entre outros. Na atualidade, muitos bábáláwós também são Olòrìsàs e vice-versa. Eles podem, além disso, ser iniciados em vários cultos e possuir um vasto conhecimento, uma vez que cada culto possui seus próprios saberes e práticas. A Medicina Tradicional Iorubá (MTI) ocupa a vida iorubá como um todo. Não podemos falar da medicina iorubá de forma homogênea, porque muitas linhagens possuem suas próprias práticas familiares. Muitas dessas práticas seguem sendo preservadas no próprio clã familiar e exercidas por sucessivas gerações de membros desses clãs. Muitos bábáláwós de Ifá são generalistas. Com os avanços das tecnologias digitais, o que estava muito distante acabou se aproximando. A internet facilita proximidades e possibilita aos bábáláwós

e estudantes de Ifá estabelecerem intercâmbios e poderem aprender com um número de professores (bàbáláwo) cada vez mais disponíveis. Antigamente, o aprendiz de Ifá precisava viajar para longe, abandonar sua casa, sua família e passar anos na casa de um bàbáláwo para aprender com ele os conhecimentos que ele possuía.

O ire e o ibi são a base da diagnose oracular do Ifá – um sistema divinatório profundamente eficaz, que possibilita localizar a energia que está favorecendo ou atrapalhando o consulente. Essa técnica de diagnose é chamada de *amarração de ìbò*²⁷⁷. Os ìbò são uma série de objetos capazes de determinar os fluxos energéticos seja ele positivo ou negativo. Em nossa tese vamos abordar dois desses objetos que auxiliam os Alawos (divinadores do Ifá) a realizarem o diagnóstico oracular. A diagnose é fundamental na prática oracular com Ifá. É necessário, no decorrer de uma sessão oracular, obedecer a certos critérios ou manejos que dizem respeito à técnica/ método da consulta. A consulta oracular com Ifá organiza-se da seguinte forma:

<i>1. Acolhimento ao consulente/ cliente;</i>
<i>2. Saudação (Mójubá) concedida às divindades em geral;</i>
<i>3. Invocação através de ofò (encantamento) do poder de Èlà (o Espírito da Manifestação);</i>
<i>4. Anotação do nome completo do cliente e da mãe no caderno/ agenda de consultas do Alawo/ Olòrìsà;</i>
<i>5. Apresentar o oráculo divinatório (ikin, opele, erindilogun) que será utilizado. Nesse momento, geralmente o oráculo é colocado na mão do cliente, ou encostado na testa, ou o cliente o leva até a boca com as mãos fechadas, dizendo ao oráculo o que ele quer saber;</i>
<i>6. O Alawo e/ ou o Òlòrìsà²⁷⁸ pega o oráculo de volta das mãos do cliente e inicia o procedimento, solicitando um odu;</i>

²⁷⁷ Segundo Frisvold (2022: 125), “o oráculo de Ifá trabalha na base da randomização, em conformidade com o axioma hermético ‘assim como é em cima, é embaixo’, mas de modo reverso. Portanto, a dinâmica entre um ikín deixado na palma da mão resulta em uma linha dupla e dois ikín dão uma linha única no opon. O desenho que aparece é, então, mediado pelo ìbò, que define acuradamente a causa da situação. Por exemplo, um búzio pode representar boa sorte, um osso pode significar morte, um caco quebrado pode ser uma perda, uma miçanga de ifá pode conter uma promessa de abundância e assim por diante. Os ìbòs são manipulados com a mesma estrutura em mente que na leitura em si mesma. Há várias maneiras de fazer isso, e uma delas é o cliente embaralhar dois ìbòs, um representando boa sorte (ire) e o outro representando a sua ausência (ibi), e, então esconder um em cada mão. O awo, então, lançará o òpèlè ou usará ikín para determinar qual mão será aberta e, assim, revelar o caminho de configuração dos odù que aparecem no opon. Ele é escolhido jogando-se dois odù, os quais indicarão qual mão é aberta por ordem de senioridade. Novamente, uma reversão é notada: quando o primeiro odù, da direita, é sênior em relação ao segundo odù, da esquerda, a mão esquerda é que será aberta para revelar ire ou ibi e vice-versa. Isso é importante porque revela o estado mental trazido pelo cliente ao opon, lançando luz a problemas específicos que devem ser abordados na consulta”.

²⁷⁸ Se o oráculo for o ikin ou o opele, é o Alawo (sacerdotes de Ifá) que vai proceder a consulta. Se o oráculo for o erindilogun, o Olòrìsà (sacerdotes de Òrìsà) que realizará a consulta. Bàbáláwós de Ifá não utilizam o erindilogun, sendo este utilizado pelos praticantes do Culto aos Òrìsàs.

<p>7. <i>Ele lança o oráculo no ate (tapete), caso esteja utilizando o opele ou os búzios. Caso ele esteja utilizando o ikin, fará batidas usando as mãos e 16 ikin (coquinhos de dendezeiro); dependendo do número de ikin que ele pegar, marcará/ escreverá no opon de Ifá um ou dois traços. A técnica consiste em: se ele pegar 1, marcará no opon dois traços, se ele pegar 2, marcará 1 traço, até formar/ escrever um odu.</i></p>
<p>8. <i>Após ter sacado o odu principal, o Alawo ou o Olòrìsà entregará os ìbòs ao cliente e pedirá ele para colocar cada um dos ìbòs em cada mão e manter em segredo. Ele vai jogar dois odu para apurar em que mão está o ìbò que corresponde à energia do consulente. A posição do odu mais velho vai determinar onde o ìbò está. Se o odu mais velho caiu primeiro representa o lado direito, então o ìbò estará na mão esquerda do consulente. Se o odu mais velho apareceu na segunda caída, que representa o lado esquerdo, então o ìbò estará na mão direita do consulente. São essas combinações que representam o que chamamos de amarração de ìbò. Após esse manejo, é localizada a energia que está sob o odu do consulente, se é ire (positiva) ou ibi (negativa).</i></p>
<p>9. <i>Após ter sacado a natureza da energia do odu, é preciso saber que tipo de positividade ou negatividade está no ire ou ibi que está regendo o consulente. O Alawo ou Olòrìsà vai proceder da mesma forma que anteriormente, porém agora, precisa saber o tipo de energia, ire ou ibi que está sob o odu que rege o cliente.</i></p>

Os tipos de Ire e Ibi são:

Ire (Boa sorte/ positivo)	Ibi (Má sorte/ negativo)
Aiku (longevidade)	Iku (morte)
Isegún otá (vitória sobre os inimigos)	Arún (doença)
Aláfia (saúde e realização)	Ofò (perda)
Gbogbo (tudo positivo)	Wahala (perturbação)
Ayo (alegria)	Ègbà (paralisia)
Omo (filho)	Òràn (grande problema)

Owo (dinheiro)	Èpè (maldição)
Oro (riqueza/ prosperidade)	Assassi (espraguejamento)
Ibikun (benção)	Ajé (feitiçaria)
Ifè (amor)	Ejé (derramamento de sangue)
Igbeyawo (casamento)	Èwòn (prisão)
Dara (boas notícias)	Èse (aflição)

10. Tendo realizado toda a técnica da diagnose, ou seja, apurado detalhadamente a energia do cliente/ consulente com o oráculo, o Alawo ou Olòrìsà, com o diagnóstico diante dos seus olhos, vai proceder a narração do Itan que ele acessou, referente ao odu que está regendo a vida do cliente. O Alawo ou Olòrìsà contará o itan (estória), cujo conteúdo fornecerá a ele subsídios para explicar o diagnóstico apresentado ao cliente. O itan é o diagnóstico revelado através de metáforas, fábulas, provérbios etc. Cabe ao Alawo/ Olòrìsà conceder entendimento ao seu cliente a partir do itan que ele escutou;
11. Após contar o itan e expandir sua compreensão, o Alawo ou Olòrìsà perguntará ao cliente o que tudo isso que até então foi falado tem a ver com a situação que ele está vivendo. O Alawo/ Olòrìsà escutará neste momento a queixa do cliente, que confirmará ou não o que foi dito até então. Algumas pessoas estão tão resistentes e fechadas, que não conseguem perceber imediatamente o que se passa com elas. Geralmente, a sessão vai colocando luz nessa escuridão, e tudo fica claro para o cliente;
12. Após o momento da reflexão, itan e a vida do cliente, é o momento das perguntas ao oráculo. O cliente dirige ao oráculo as perguntas que ele acredita serem relevantes. As pessoas costumam chegar à consulta com uma lista de perguntas, outras ficam perdidas e não sabem o que perguntar, outras ainda ficam tão impactadas com o que já foi dito, que não querem perguntar nada;
13. Após as perguntas do cliente, o Alawo ou o Olòrìsà perguntará ao Ifá os procedimentos que precisarão ser feitos para resolver o negativo (ibi) do cliente, ou para intensificar seu positivo e/ ou ainda, se não é preciso fazer nada, porque a reserva de energia positiva (ire) que o cliente tem é suficiente

para ele seguir com sua vida. O Alawo continuará utilizando os ìbòs para responder as perguntas do consulente.

14. O cliente paga pela consulta oracular, faz com o Alawo ou Olòrìsà os acertos dos ebós ou procedimentos que precisarão ser feitos, acorda os valores dos custos a serem pagos pelos ebós/procedimentos, marca uma agenda para essas atividades e encerra a consulta.

No oráculo de Ifá, o ire (positivo, equilíbrio, caminho aberto, expansão), é representado pelo búzio dobrado, ou seja, dois búzios juntos. O ibi (negativo, desequilíbrio, caminho fechado, contração), é representado por um osso de um bicho morto/ imolado aos deuses (Òrìsàs). O osso pode ser da garganta, da perna de um animal de duas patas, como as aves, ou de um animal de quatro patas, como o bode, o carneiro, a cabra, a ovelha, o cabrito. A consulta é também um rito, na minha dissertação de mestrado abordei os aspectos rituais da consulta oracular (Silva, 2021)²⁷⁹. Tudo na Tradição de Ifá/ Òrìsà é ritualizado, porque a vida em si é encerrada como rito. A rotina de um praticante de tradições africanas e afro-brasileiras, especificamente do Ifá, está impregnada de ritos/ ritualísticas e rituais que precisam ser realizados.

Os ìbòs são objetos da natureza, como ossos, búzios, favas, pedras etc., que possibilitam ao Bàbáláwo/ Iyáláwo e Olòrìsà fazer a amarração de ìbò. O ìbò é parte fundamental do ritual da consulta oracular. Ele é uma espécie de tecnologia natural, que torna possível comparecer o que não está evidente. O ìbò revela o oculto, dá a conhecer o que está escondido, presentifica o que não é óbvio, traz à tona o que está tamponado pelo véu da ilusão. Ifá ensina que *Elenini*, o ajódògún (forças maléficas) que faz o papel contrário do *Ori* (cabeça/ consciência), encarrega-se de iludir as pessoas e não as deixa tomar consciência do que se passa. A capacidade dos ìbò de exercer a função de revelar o ire ou ibi, bem como o tipo de ire e ibi, como demonstrei acima, torna possível o que chamamos de diagnóstico oracular.

²⁷⁹ “Uma pessoa adentra o recinto do terreiro pela primeira vez para realizar uma consulta, a fim de solucionar uma questão que lhe incomoda. A primeira situação que lhe é revelada refere-se às ritualidades do tempo. O tempo tem o seu próprio tempo, no terreiro, ele foge da cronologia com a qual estamos acostumados. Não se entra no terreiro de qualquer jeito, entra-se obedecendo ao tempo e suas dinâmicas. Caso a pessoa venha a uma consulta ao oráculo (ao jogo de búzios), ela será conduzida a uma sala reservada, onde deverá esperar o babalorixá ou iyalorixá para proceder à consulta. A consulta ao oráculo é um rito, obedece a uma série de códigos, onde um emaranhado de símbolos e signos se presentificam (Silva, 2021: 103).



Ìbò ire (búzios) e ìbò ibi (osso)

O *ìbò* dos kauris/ búzios dobrados representa ire porque na cultura tradicional iorubá os búzios do mar já foram a moeda de troca nos mercados antigos. Os búzios também estão relacionados à divindade (Òrìsà) Aje Salúnga. Aje vive nas profundezas do oceano e representa a riqueza e a prosperidade. Seu assentamento é representado por todos os tipos de búzios, corais, conchas etc. que existem dentro do mar. Aje está relacionada a tudo o que é bom. Por isso, os búzios estão sempre associados às coisas boas. Os búzios reportam a fartura, a magnitude, a clareza das coisas, a dádiva e sobretudo, a prosperidade da vida. No *ìbò*, o búzio dobrado é ire, ou seja, boa sorte, equilíbrio e positividade. Ele também serve para conceder o sim nas perguntas que são direcionadas ao oráculo. Um odu em ire significa que a pessoa tem reserva de energia vital (asé) na sua vida. Essa reserva de energia também pode estar intensa, gerando desequilíbrios. O excesso de energia positiva pode estar gerando malefícios que não estão sendo identificados pela pessoa. Equilibrar o positivo mediante o ebó (sacrifício) do odu que surgiu na consulta é fundamental. Uma vez que o próprio procedimento do ebó, caso o odu esteja positivo, em ire, tem como intuito manter a pessoa com a energia vital equilibrada. Por energia vital equilibrada, não entendemos a ausência de conflitos ou problemas. Ter a energia vital, ou seja, o asé em ire significa que a pessoa tem o armazenamento energético necessário para lidar com suas questões de vida. Um negativo (ibi) é também uma oportunidade de atualização e de avaliação de si. O ibi, além de uma dicotomia entre bem e mal é, na verdade, a ausência de ire.



Ìbò ire (positivo, boa sorte, equilíbrio)

O ìbò do osso representa ibi, na cultura tradicional iorubá o osso reporta a morte, a ausência de vida. O animal foi sacrificado, não tem mais vida no osso. O ìbò do osso fala da inércia, da paralisação, da negatividade, do desequilíbrio, ou seja, da ausência de vitalidade. O osso também se reporta ao culto dos antepassados, sobretudo por se tratar de um osso sacrificado a uma divindade – não é um osso qualquer. Sobre a própria noção de vida e não-vida, ire e ibi, podemos afirmar que há um paralelo, a razão para as coisas existirem são elas mesmas. Os dois ìbò, o búzio que representa ire e o osso que representa ibi, estão relacionados ao Orun e ao Aiye, ao mundo invisível e ao mundo visível. O ibi não é mal nem bem, eles não estão rivalizando – pelo contrário, manifestam o sentido, o estado, as possibilidades das coisas. E as coisas, na perspectiva do Ifá, podem ser boas ou ruins. Então, o ibi ocupa-se de fazer o movimento contrário de ire, um movimento contrário, porém complementar. Ambos estão manifestando as possibilidades da energia existir na matéria.



Ìbò ibi (negativo, má sorte, desequilíbrio)

Ire presentifica a luz, a expansão, a positividade, a criação do mundo visível, o Aiye. O Aiye é lugar de desfrute dos enyan (humanos) e de todos os awon eeyan (seres). O Aiye foi criado por Olódúmáre, para que suas criaturas humanas e não humanas vivessem e aproveitassem. O Aiye é o lugar da excelência do ire, da boa sorte. No entanto, os seres são atormentados pelas forças ocultas malélicas. O ibi presentifica a escuridão, a contração, a negatividade, o vazio do mundo preexistente. O Orun é o lugar das coisas ocultas, da morada dos seres invisíveis bons e ruins, é onde moram os deuses (Òrìsàs), que sabem de todas as coisas, juntamente com Olódúmáre. É a morada também dos mortos, dos antepassados, daqueles(as) que não vemos mais (Lopes, 2005).

Para Fatunmbi (1992: 51), “Ifá não é uma doutrina de crenças, ele é um modo de olhar o mundo”. A natureza do ire e do ibi se concentra na dimensão da luz e das trevas, não como elementos rivais, mas sim como possibilidades e/ ou como maneiras de estar no mundo e assegurar seu próprio acontecimento. Para Ifá, o mundo é acontecimento, e o oráculo se encarrega de manter viva a “tradutibilidade” acerca de tudo o que ocorre no mundo. Utilizo a “tradutibilidade” aqui, no sentido

que nos concedeu Gramsci em seus *Cadernos do Cárcere*. Para Gramsci (1999), a “tradutibilidade” não implica apenas uma tradução, ocupa-se de uma dimensão revolucionária da tradução, entre a teoria e a prática. Refere-se, na verdade, a uma nova consciência do mundo, à mudança das coisas, da teoria e da própria consciência (Gramsci, 1999).

Em iorubá, tradução é *ítúmò*, e não se limita apenas ao sentido de tradução. A palavra *ítúmò* também significa “significado” ou “interpretação”. Para “tradutibilidade”, o Iorubá usa a palavra *àgbéyèwò*, que tem a ver com “avaliação” e/ ou “exame”. Manter viva a “tradutibilidade” a partir do Ifá tem a ver com avaliar e examinar nosso lugar no mundo, manter o papel que assumimos na relação com os outros sempre atualizados. *Àgbéyèwò* é um ato de revisar o mundo, passa-lo a limpo, escrevê-lo e o inventar novamente com Ifá. Nesse sentido, *àgbéyèwò* (tradutibilidade) como “uma nova consciência de mundo”, como disse Gramsci (1999), e como um ato de revisão do mundo, no sentido iorubá, parece não ter muita diferença. Ifá está vivo nessa “tradutibilidade” que compreende o mundo e suas coisas como o lugar onde a invenção, a criação está sempre acontecendo.

O oráculo de Ifá ocupa-se dessa dimensão que se reporta ao(aos) acontecimento(s) do indivíduo na sua relação com o mundo, com as coisas e todos os seres. Ifá possui uma ecologia que consiste em manter a vida, a sociedade, a pessoa e suas relações fluindo. Trata-se de produzir o equilíbrio que não é ausência de desequilíbrio, mas sim um dinamismo que mantém o mundo em movimento, funcionando, ainda que oscile entre ire (equilíbrio) e ibi (desequilíbrio). O ibi (má sorte/ desequilíbrio/ negatividade), surge como instância para que o ire (boa sorte, equilíbrio, positividade) siga afluindo. O ire é o eterno retorno à consciência, ou seja, a tomada de consciência das coisas, de um sentido/ realidade de mundo que não cessa de ser feito, criado, inventado. Na perspectiva de Ifá, Olódúmáre está sempre criando o mundo. O negativo (ibi) produz a inconsciência, a estagnação, o bloqueio, o desequilíbrio. O ibi faz com que o asé se ausente, cesse de fluir. Uma busca constante pelo ire (equilíbrio) diante do impasse do ibi (desequilíbrio) é o que possibilita ao mundo seguir fluindo, em movimento, sendo acontecimento. Frisvold (2022: 27) ao deparar com essa dimensão nada antagonica da natureza de Ifá e da sua tecnologia concluirá que:

Ifá é monista no sentido de sustentar que toda possibilidade se tornou factível a partir de uma condição singular, ou fonte que detém todas as possibilidades na forma de ser; isso é, ao mesmo tempo, o ser absoluto e a ausência absoluta. O início de todas as coisas é visto como luz surgindo das trevas. Através da liberação de raios de luz, todas as coisas são habilitadas a receber forma e expressão. Ifá diz respeito ao início da consciência, porque consciência é o começo de todas as coisas. Podemos dizer que Ifá representa a realidade da consciência na qual o mundo ideal ou invisível é visto como mais “real” do que o mundo material.

Existe no Ifá uma estrutura profundamente sistêmica²⁸⁰. Refiro-me à sua abordagem oracular divinatória, que consiste em revelar ao indivíduo a integralidade da sua vida. O consulente pode até trazer uma demanda ao Ifá. De igual maneira, uma demanda pode ser anunciada pelo Ifá. No entanto, a consulta oracular com Ifá é um espaço sistêmico para abordar questões diversas acerca da vida do consulente. Ifá funciona por meio de “relações, padrões e contextos” (Capra; Luisi, 2014: 113). As pessoas procuram Ifá desde a antiga terra iorubá porque Ifá revela a elas a totalidade de suas vidas. Isso tem a ver com o próprio sentido de existência de Ifá. Frisvold (2022: 32) recorda que “Ifá pode ser uma elisão de *iré fa*, ‘a arte de atrair boa sorte’ ou mesmo ‘a arte de submeter a sorte a seu favor’”. A sorte do Ifá, seu poder de atração, pode ser entendida como a possibilidade de viver a vida concedida por Olódúmáre como dádiva. Existe uma compreensão no Ifá de que o Aiye (Terra) criado por Olódúmáre é lugar de desfrute de todos os humanos e de todos os seres.

Ifá é um sistema que engloba aspectos diversos do funcionamento da vida e das coisas. Desde os primórdios, Ifá oriundo do Céu (Orun) materializou-se em Orunmila, que transmitiu aos seus discípulos no Aiye o conhecimento eterno que provinha diretamente de Olódúmáre. Ifá preserva estórias (itan) que versam sobre vários acontecimentos que remontam ao começo do Universo. As narrativas dizem que Ifá viu tudo, ele é preexistente e sabe de todas as coisas que ocorreram no Céu e na Terra. O mundo invisível é a melhor forma de entender o Orun, que costumeiramente traduzimos por Céu. O mundo invisível reúne toda a dimensão da espiritualidade e do próprio mundo espiritual. Enquanto isso, o mundo visível, o Aiye, incorpora a materialidade da vida e de todas as coisas que foram criadas. No entanto, Orun e Aiye não separam nem diluem, suas diferenças, eles são da ordem do que é invisível e do que é visível. Isso porque tudo o que está no Céu também está na Terra.

O Orun é composto de matéria e energia, assim como o Aiye. O materialismo entende que apenas a matéria é real. Para o materialismo, tudo o que existe ou é matéria e/ ou depende dela. Conforme Sheldrake (2013) o conceito de matéria não tem significado fixo e, inclusive para a física moderna, as partículas materiais são consideradas formas de energia. Muitas das conclusões a que os físicos estão chegando hoje já estavam presentes no Ifá. Ao recusar a separação entre matéria e energia, a abordagem do Ifá entende que a materialidade da vida e a energia entram em funcionamento, tornando possíveis acontecimentos diversos. Sheldrake (2012: 80) nota que:

Todas as coisas móveis têm energia – a energia cinética de corpos em movimento, da vibração térmica e da radiação eletromagnética – e essa energia pode fazer com que outras coisas se movam.

²⁸⁰ Para o físico Fritjof Capra (Capra; Luisi, 2014: 113), “a primeira característica do pensamento sistêmico, e a mais geral, é a mudança de perspectiva das partes para o todo. Os sistemas vivos são totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas às de parte menores. Suas propriedades essenciais, ou ‘sistêmicas, são propriedades do todo, que nenhuma das partes tem. Elas surgem de padrões de organizações característicos de uma classe particular de sistemas. As propriedades sistêmicas são destruídas quando um sistema é dissecado, física ou conceitualmente, em elementos isolados.

Coisas estáticas também têm energia – energia potencial – em função de sua tendência a se moverem; só são estáticas porque estão restritas por forças que se opõem a essa tendência.

Em iorubá, a palavra *asé* significa força, energia e poder. Prefiro traduzir *asé* como energia vital. O *asé* está na origem de tudo, ele também é gerador de fluxos que ocasionam e possibilitam as coisas surgirem, acontecerem, permanecerem. O *asé* é oriundo do próprio Olódúmáre. Olódúmáre é fonte e gerador do *asé*. O *asé* é essencial para um indivíduo renascer, para viver na Terra e para se manter. Todas as pessoas recebem este *asé* originário/ primordial de Olódúmáre. Elas também recebem o *asé* ancestral concedido pela linhagem do pai e da mãe. Há também o *asé* que a pessoa adquire por seu próprio esforço, mérito e dedicação. Da vida passada, a pessoa também traz um *asé* de herança/ preservado. Para Ifá, nossa vida passada segue tendo relevância na nossa vida atual. Renascer é continuar participando da vida, por isso, o *asé* preservado segue com a pessoa e, vida após vida, vai sendo atualizado. A ligação que as pessoas possuem com seu Ègbé Orun, a sua comunidade de amigos e familiares do mundo espiritual, possibilita entender como esse *asé* relacionado à vida passada segue fazendo efeito em nós. Da vida passada, também herdamos o contra-*asé*, os percalços, dificuldades, dívidas, pactos etc. Uma pessoa pode seguir tendo problemas na vida, em função de pactos realizados na vida passada.

Um verso do Odu *Òfún Òbárá (Òfún Bala)* relata a súplica dos humanos para que Olódúmáre conceda o *asé* e estejamos livres de todos os males. O verso diz que Olódúmáre é o regente do Céu e de todo Universo. Olódúmáre é a fonte do *asé*. Olódúmáre é inesgotável, incriado, sem-forma, pré-existente. Ele é Olódu, ou seja, o ventre, onde todas as coisas são produzidas. É do ventre dessa força primordial denominada Olódúmáre que o *asé* acontece para o mundo, para os mundos. Tudo o que existe está carregado de ire ou ibi. De igual maneira, tudo o que existe possui *asé* e/ ou está ausente ou fraco de *asé*. Não é possível que nada continue existindo sem *asé*. Quando o *asé* acaba, a própria vida se esvai, termina. E o *asé*, a energia originária presente em tudo o que existe, retorna à fonte que é Olódúmáre. O verso do Odu *Òfún Òbárá* nos recorda:

Olódúmáre oba ejiki
Olódúmáre oba ejíge
Ogege oba ti n gbè lé à yì gún
Bàbá n la oba tó lode òrun
Bábá awa omo rè láa pè o
Latí wà gbá iré ti wà
Olódúmáre tatí were kí ó wà gbèhun àwa omo rè
Ti ó bà gbò kí ó mún se
Ibi kibi ti a bà nlo mojee jabó sawo ikú
Ojúmò tó bà ti n mò rere ni kí ó mò jé fún wà
Ma jekí Èsù kó bà wà jà
Ari bè ó ni oruko Òrìsà akunlebo
A nbè é ní oruko Òrìsà aduro bo
Ki áábo rè ati iran wà rè kó mò bà wà ni gbogbo ojó
Ki ó se bè é
Ki ó se bè é

Ki ó se bè é
Elaboru! Elaboye! Elabo sise!

Tradução:

Olódúmáre rei das criaturas
Olódúmáre rei dos louvores
O que rege o Universo
O que rege o Céu
Pai, nós teus filhos te chamamos
Venha e abençoa os nossos pedidos
Aceita-nos para sempre
Retira-nos das mãos frias da morte
Faça que nossos dias sejam grandes na Terra
Não permita que Èsù se volte contra nós²⁸¹.
Te suplicamos em nome do Espírito que vive
Te suplicamos em nome do Espírito que vive
Asé
Asé
Asé
Elaboru! Elaboye! Elabo sise!

Ègbé Orun, a sociedade do Céu, mantém os registros das nossas relações, amizades, amores, questões e pactos que tivemos com nossos amigos e familiares na vida anterior. Nem todas as pessoas com quem convivemos e nos relacionamos na vida anterior terão necessariamente renascido conosco. Por outro lado, podemos ter renascido na mesma época e não nos encontrarmos. Os pactos realizados, dívidas feitas, compromissos estabelecidos, podem de alguma maneira seguir nos convocando, impactando e influenciando de forma negativa. Ègbé Orun pode nos ajudar ou nos atrapalhar. Para Ifá, a morte não desconecta o indivíduo dos vínculos de outras vidas. No Odu *Òbàrá Òyèku*, é narrado o seguinte verso:

Awon omo wewe lo oju won bi ogùso ni dudu
À difá fún Ègbé
Ègbé wa lati Orun de Aye
Wón ní kó máa bójú tó ilè ayé
Ó sì rúbo
Jowo mase je ki won dojutu wa.
Dípò àbùkù sí Ègbé ní Ayé tó n jìyà àbùkù
Eni tí ó wà ní Òrun kò ní jé
Jowo mase je ki won dojutini wa.

Tradução:

As crianças usam seus olhos como tochas no escuro
Foi realizado divinação para Ègbé
Ègbé estava vindo do Céu para a Terra
Pediram-lhe para cuidar da Terra
Ègbé aceitou
Por favor, não deixe que nosso Ègbé nos envergonhe.
Em vez de desonrar Ègbé na Terra, que sofram a desonra,
O Ègbé que está no Céu não permitirá
Por favor, não deixe que eles nos envergonhem²⁸².

²⁸¹ Um ofô (encantamento) do Odu *Òwónrín Sogbè* diz que é Èsù quem retira coisas ruins da cabeça – Èsù kú ori. Se Èsù pode retirar coisas ruins da cabeça, ele também pode deixar, ou mesmo colocar coisas ruins na cabeça.

²⁸² Extraído do livro *Ègbé Orun – nossos amigos e familiares espirituais*, única obra sobre o tema produzida no Brasil, escrita pelo Oluwo Adèlóná Isólá (Patrick de Oliveira Silva), o autor dessa tese.

Ègbé Orun influencia seus pares na Terra, causando infortúnios em suas vidas e/ ou ajudando-os nas questões diversas que podem comparecer. A maneira de Ègbé Orun e/ ou de qualquer outra deidade do mundo invisível (Òrìsàs, Egún, Iyàmi, etc.) agir na vida dos humanos na Terra é através da energia (Isólá, 2023). A energia asé diminui, aumenta, estagna-se, bloqueia-se, paralisa, gera desequilíbrio, equilíbrio, doenças, perdas, torpor, infortúnios, alegria, tristeza, paz, prosperidade etc. Os eniyan (humanos) estão o tempo todo sendo influenciados por energias invisíveis, sejam elas benéficas ou maléficas. A influência da energia, tanto em seu aspecto positivo quanto negativo, tem origem em uma série de interações no mundo povoado de seres visíveis e invisíveis. Os seres visíveis, ou seja, os humanos são bons e ruins, e os seres invisíveis de igual maneira. Os humanos interagem energeticamente entre si e são influenciados pelas suas próprias energias boas ou ruins. Interagem também com os seres invisíveis, que incluem os Òrìsàs (forças benéficas), os egún (mortos) e os ajòdógún (forças maléficas). Os egún (mortos) podem nos influenciar positivamente ou negativamente.

A energia não é necessariamente boa e nem ruim. Os conceitos de bem e mal se diluem no que podemos chamar de padrões energéticos, que se ocupam da pessoa e/ ou de uma situação. Nesse sentido, podemos afirmar que as energias ire ou ibi estão sempre fluindo. Uma pessoa pode estar hoje em ire (boa sorte) e amanhã em ibi (má sorte). Os fatores implicados nessas mutações têm a ver com a própria transformabilidade dos seres e das coisas. Como a pessoa, na concepção de Ifá, está sempre fluindo, ela não fica estagnada. Logo, uma energia não se ocupa exclusivamente dela, exatamente porque esse indivíduo está interagindo o tempo todo no mundo visível (Aiye) e no mundo invisível (Orun). Isólá (2024) entende que Ifá tem uma teoria que se ocupa da transformabilidade dos seres. Por isso, nas estórias de Ifá (itan), humanos e não-humanos interagem. Essa interação pode ser entendida, de certa forma, como uma maneira de ocupar o mundo. A criação de Olódúmáre é um conjunto, um todo, o Orun e o Aiye são um único mundo, habitado de múltiplos mundos. Esse mundo que é tomado de energia e produzido por ela, ocupa-se das interações, das interatividades, das transformações, dos acontecimentos, da criação e da destruição que não cessam de ocorrer.

Os finais de mundo são também seus próprios começos. O próprio Odu *Òtúrá Ògúndá* informa que Olódúmáre não cessa de criar mundos. Mundo aqui pode ser entendido como esse movimento que operacionaliza as coisas e dá dinamicidade a todas elas. Relaciona-se também aos mundos da consciência expandida, dos espaços siderais, das várias camadas do Orun e do Aiye, dos acessos que Ifá possibilita via estado lai-lai. Quando os Bábáláwós invocam Èlà, o Espírito da Manifestação, eles costumam dizer *Èlà rowa, Èlà rowa, Èlà rowa* que quer dizer “Èlà desce, Èlà desce, Èlà desce”. Essa descida é para que as coisas do espírito se manifestem na materialidade, para que aquilo do mundo da energia se concretize no mundo da matéria. Orì, cuja tradução se reporta a “cabeça”, faz referência a esse estado da consciência, ou melhor, à capacidade que uma pessoa tem de acessar a clareza das

coisas reveladas por Ifá. A energia é Ifá, ela não tem forma – pelo menos não a nossa forma. Ifá é energia, ele se manifesta para curar, fortalecer, possibilitar, ensinar etc. Ifá continua se ocupando do mundo e mudando a energia das pessoas.

Ifá
Pode ter sido uma serpente que veio do Céu (Orun)
Pode ter sido um ser nada humanoide que revelou uma sabedoria secreta
Pode ter sido um ser parecido com os humanos
que possuía quatro olhos
Há relatos de que era um mendigo, pedinte
Outros ainda dizem que sua sabedoria era tamanha
que fez dele um rei (Isóla, 2024: 214).

Todos os seres estão participando do Universo e possuem asé, assim como os humanos. As plantas, as árvores, os animais de todos os tipos, os minerais, tudo o que está colocado no mundo (Aiye) possui asé. A diagnose do Ifá ocorre mediante a frequência energética do asé. Os humanos e os demais seres possuem asé ou podem estar com o asé fraco, ou ainda ausentes de asé. Vejamos o exemplo das plantas, elas precisam da terra, da água, do sol para preservar sua vitalidade. Os animais também adoecem, podem comer algo que faz mal, podem contrair uma doença. Tal como os humanos, os animais precisam de cuidado, atenção e alimentação. Tudo aquilo que favorece, em alguma medida, os humanos e os seres em geral propicia, de alguma forma, a manutenção do asé. Uma boa alimentação, cuidados, aconchego, bem-estar, paz, sol, bons pensamentos, noites bem dormidas, amor, amizade etc. propiciam a manutenção do asé.

Um verso do Odu *Òfún Ògúndá* fala que a minhoca foi à consulta divinatória com Ifá quando estava em guerra com o galo. A minhoca não se deu bem, continua não se dando bem até hoje. O galo foi o único que fez o ebó. Por isso, até os nossos dias o galo segue devorando a minhoca. O ebó (sacrifício/ oferenda) é também uma forma de atrair a boa sorte (ire) e extirpar a má sorte (ibi). A má sorte da minhoca não acabou, porque ela não fez ebó para atrair ire (boa sorte) para sua vida. Possivelmente, se a minhoca tivesse realizado o ebó, não teria perdido a guerra para o galo, tampouco virado comida para ele.

Òfún koo koo
Bàbáláwo èko
A difá fún èjo (èkolo)
Ìgbà ti oun àkùko adire jo n sota
Ebo ní wòn kí wòn o se
Àkùkò adire níkan ni n be nibe ti n rubo
Njé àkùkò adire a ni mò ke eke wele wele

Tradução:

Òfún koo koo
O Bàbáláwo da minhoca
Foi divinado Ifá para a minhoca
Quando o galo estava guerreando contra ela

Foi dito para fazer sacrifício
Somente o galo obedeceu
O galo disse: tinha que gritar wele wele²⁸³.

A diagnose concedida pelo oráculo de Ifá produz, de certa forma, uma ação. Essa ação naquilo que o próprio oráculo revela produzirá dois movimentos no consulente: 1) a reflexão; 2) ebó (sacrifício). O ebó (sacrifício) pode ser de várias formas. Na diáspora, muitas vezes se classifica todo procedimento oracular como ebó. Contudo, o oráculo não tem o ebó como o único meio de solução dos problemas apresentados na consulta oracular. Entre os procedimentos oraculares, estão ebó, adimu, etutu, bibo, ipese, òògùn, idán e akósé, entre outros. O ebó (sacrifício) tem a finalidade de neutralizar o negativo na vida da pessoa e trazer apoio, a fim de resolver seus próprios problemas. O *ebó riru* é um ebó especificamente realizado por bàbáláwós para extirpar o negativo da vida de alguém, ou intensificar o positivo, liberando assim asé para ampliar a vitalidade da pessoa. O etutu tem a finalidade de apaziguar alguma divindade, ele pode ser considerado o complemento do ebó. O bibo trata-se de oferendas propiciatórias, ou seja, uma oferenda destinada a alguma das divindades. O adimu é comida, refere-se à oferta de comida às divindades, geralmente se entrega a comida preferida do Òrìsà. Ipese é uma comida específica realizada para as bruxas, as Iyami Osóróngá. O òògùn, como já vimos, é remédio, idan, magia, e akósé, preparos para diversos fins.

Para Frias e Salami (2023: 6), os bàbáláwós “consultam Ifá para diagnosticar doenças naturais, socioculturais e ‘sobrenaturais’ e prescrevem tratamentos”. O Ifá vê a doença como falta de asé, de energia vital. Ao consultar o Ifá diante de uma moléstia, o oráculo encarrega-se de conceder seu parecer. Os bàbáláwós e as iyáláwos se incumbem de dar a conhecer os pormenores de uma problemática energética que comparece no corpo do consulente. O diagnóstico do Ifá não obedece a nosologia médica moderna. Os Bàbáláwós possuem outros aparatos, ou seja, referenciais para a diagnose de moléstias, problemas, dificuldades, situações das mais diversas pelas quais passaram pessoas, animais, árvores, plantas, objetos, em um tempo de mundo onde natureza e cultura, sujeito e objeto não se dividiam e não se digladiavam entre si. A herança dessas narrativas antigas, denominadas itan, a experiência dos bàbáláwós dessas histórias contribui para as soluções dos problemas e questões de hoje. A natureza do Ifá é cíclica, fluida, movente, o passado ensina o presente, o bem-viver (ìwà pele). Nathan e Stengers (2012) chamam a atenção para os limites da onipotência da ciência/ medicina moderna. O cientificismo moderno segundo esses autores e serviu para banir a multiplicidade do Universo. Para eles, todas as etiologias, científicas ou “selvagens”, são racionais.

Somos obrigados a pensar que todas as etiologias – sejam elas de origem científica ou selvagem – todas, digo-vos, são racionais. Só as podemos diferenciar pelo fato de que cada uma desencadeia um determinado tipo de ação no mundo. É por isso que penso que as chamadas “descobertas científicas”

²⁸³ Wele wele é uma expressão iorubá para algo que precisa ser realizado rápida e vivamente.

dos professores Charcot e Freud, condenando bruxas, sibilas e pitonisas à miséria histórica, são apenas o registro oficial, o atestado de óbito que assina o desaparecimento da multiplicidade do Universo – uma declaração de falência, de certa forma (Nathan; Stengers, 2012: 16, tradução livre)²⁸⁴.

Nathan e Stengers (2012: 17), referindo-se à importância dos sistemas divinatórios como forma de diagnóstico nas sociedades antigas, entendem que se trata de “um ato de criação”. A divinação com Ifá cria a vida novamente para a pessoa. O consulente chega à consulta oracular desesperançoso, acreditando que Ifá lhe trará alento e solução diante do problema apresentado. A experiência de ter sua vida transformada por um dispositivo divinatório acaba por possibilitar ao cliente/ consulente uma reinvenção da própria vida. Isso porque Ifá sempre aponta uma direção, uma saída não somente para o problema em si, mas também para as possibilidades que se apresentam como maneira de continuar produzindo a vida. A palavra destino, em iorubá, é *kàdàrà*, e o sentido do destino no Ifá é poder produzir/ fazer a vida à própria maneira. A pessoa faz essa produção da vida, do destino, mediante a orientação do Odu Ifá. Odu Ifá encarrega-se de nos recordar uma série de questões pontuais sobre nossas escolhas no Céu (Orun). Compete a cada um traduzir à sua maneira as escolhas feitas. Para o Ifá, destino tem a ver com livre arbítrio e liberdade. Da mesma forma que a pessoa fez escolhas, ela não só precisa arcar com suas escolhas, mas sim as produzir à sua maneira. O sistema divinatório de Ifá não tem a ver com crença ou fé. A respeito disso, Nathan e Stengers (2012: 16-17, tradução livre) consideram:

Ah, meu amigo! Você precisa remover a palavra ‘acreditar’ ou ‘crença’ do seu vocabulário. Posso garantir: ninguém acredita em nada e em lugar nenhum! Um dispositivo divinatório é sempre um ato de criação. Estabelece, torna palpável e depois pensável a interface dos universos. Então, você ainda continua imaginando esses sistemas como pensamentos ingênuos, baseados na credulidade ‘infantil’ de pessoas ignorantes? No que me diz respeito, penso antes que sejam desencadeadores de uma maquinaria surpreendentemente complexa destinada a criar ligações, uma arte consumada de multiplicação de universos. Porque tais questões, essencialmente centradas no oculto, deslocam o interesse centrado no paciente (como em todos os lugares prontos para serem estigmatizados). Eles movem: 1. rumo ao ‘invisível’; 2. do individual para o coletivo; 3. de fatal a reparável²⁸⁵.

²⁸⁴ “Nous sommes obligés de penser que toutes les étiologies – qu’elles soient d’origine savante ou sauvage –, toutes, vous dis-je, sont rationnelles. On peut seulement les différencier par le fait que chacune déclenche un certain type d’action sur le monde. C’est pourquoi je pense que les prétendues « découvertes scientifiques » des professeurs Charcot et Freud, condamnant sorcières, sibylles et pythonisses à la misère hystérique, ne sont que l’enregistrement officiel, l’acte de décès signant la disparition de la multiplicité des Univers – un constat de faillite, en quelque sorte”.

²⁸⁵ “Ah, mon ami ! Il vous faut supprimer de votre vocabulaire le mot « croire » ou « croyance ». Je peux vous l’assurer : nul ne croit en rien, et nulle part ! Un dispositif divinatoire est toujours un acte de création. Il institue, rend palpable puis pensable l’interface des univers. Alors, continuez-vous tout de même à vous représenter ces systèmes comme des pensées naïves, fondées sur la crédulité « infantile » de peuples ignorants ? Pour ce qui me concerne, je pense plutôt qu’il s’agit de déclencheurs d’une machinerie étonnamment complexe destinée à créer des liens, un art consommé de la multiplication des univers. Car de telles interrogations, essentiellement tournées vers le caché, déplacent l’intérêt centré sur le malade (comme partout prêt à être stigmatisé). Elles le déplacent : 1. vers l’« invisible »; 2. de l’individuel au collectif ; 3. du fatal au réparable”.

Na obra *Médicins et sorciers*, Nathan e Stengers (2012) contrapõem a adivinhação e o diagnóstico. Em nossa tese, renunciamos ao termo adivinhação para ofertar um outro lugar ao que ocorre na consulta oracular com Ifá. Como já explicamos, a consulta oracular com Ifá é uma experiência de divinação. O que o Bábáláwo faz é divinizar Ifá para as pessoas. Nesse sentido, entendemos que a divinação concede uma espécie de diagnose divinatória ou diagnóstico divinatório. A noção de “universos múltiplos” e de “universo único” ofertada por Nathan e Stengers (2012) possibilita refutar as negações, por parte da comunidade científica, da existência do mundo dos espíritos. Apesar de concordar com os autores em muitos aspectos, não tomaremos emprestada a separação que eles fazem entre adivinhação e diagnóstico. Na presente tese, entendemos que a prática de divinação é também uma prática de diagnóstico. Ainda que o termo diagnóstico seja de uso corrente da nosologia médica moderna, utilizaremos essa palavra em contraposição ao argumento da ciência moderna, segundo a qual os instrumentos de diagnósticos são somente aqueles que foram validados pelo método científico. Como bem afirmaram Nathan e Stengers (2012), em um mundo de “universo único”, não é possível pensar outras práticas/ métodos de diagnóstico.

O Sistema de Medicina Tradicional Iorubá (MTI) organiza-se em torno do corpo, da mente, do encantamento e da cura. Nos tempos modernos, essa medicina tradicional ainda é praticada na Costa Africana (Nigéria, Benin, Togo, Gana etc.) e na diáspora, sobretudo em Cuba, Brasil e EUA. A Medicina Tradicional Iorubá possui muitas práticas, com Ifá e Òrìsà, entre outros cultos que reúnem dispositivos diversos de cura. A terapêutica do Ifá/ Òrìsà promove a cura para além do físico, como já explicamos aqui. Por isso, o diagnóstico divinatório não está embasado em dados físicos, materiais, embora o dado do corpo (entende-se também a mente/ ori), na sua dimensão externa, faça-se presente. A própria cabeça (ori) é pensada na Medicina Tradicional Iorubá (MTI) como cabeça externa (*ori ode*) e cabeça interna (*ori inu*). A dimensão do externo e do interno não diluiu nem separou a inteireza, ou a totalidade da cura terapêutica. É que para essa medicina tradicional, a cura energética do mal-estar interno propicia a liberação do asé (energia vital) para o corpo inteiro, produzindo saúde e vitalidade.

Quando o *ibò* revela *ibi ikú* (morte) ou *ibi arún* (doença), estamos diante de duas categorias negativas que vão além do entendimento de morte/ doença que temos no Ocidente. Na Medicina Tradicional Iorubá, *ikú* e sua esposa *arún* se referem a duas instâncias negativas/ *ajòdògún*, profundamente interligadas. Ambas extraem da vida sua própria vitalidade. *Ikú* não só mata fisicamente, mata/ assassina uma série de vitalidades em nós. A morte pode ser dos sonhos, dos afetos, da disponibilidade, do desejo, da vontade, do poder, da alegria e de tantas outras coisas. A doença pode ser dos vínculos, dos sentidos, dos órgãos, das amizades, dos negócios, dos filhos, dos pais, dos projetos etc. Quando *ikú* e *arún* entram em cena na consulta oracular para dizer o quadro energético do consulente, deparamos com a perda e/ ou a diminuição dos fluxos, da movência e da naturalidade.

A naturalidade é a frequência positiva que permite às coisas devirem, fluírem em sintonia com o kádará (destino), a escolha realizada e a tradução positiva dessa escolha. É quando o asé de manutenção, aquele que prevalece através das nossas ações, atitudes, cuidado garante nossa cotidianidade. O asé de manutenção é como bateria do celular, que colocamos para carregar toda vez que percebemos que está acabando. Enquanto o indivíduo consegue fazer essa manutenção, colocar sua bateria para carregar, o asé segue fluindo, movendo-se e garantindo a vida. O problema é quando o fluxo vira escassez, quando a movência vira paralisação, e a naturalidade vira ausência.

3.4 Bábáláwó/ Iyáláwó: condutores de energia e médicos tradicionais

Ifá tem seu corpo técnico e de especialistas. Eles são pessoas que se dedicam aos saberes e práticas do Ifá. Ifá não é uma ciência exata, como a Física, a Matemática e/ ou a Química. Porém, ainda assim é uma ciência, porque Ifá é uma forma de saber, é uma sabença. Costumo dizer que Ifá é uma sabedoria, ou mesmo um conhecimento eterno. Entre os Iorubá, Ifá é tido como um saber supremo. A palavra ciência, originária do verbo latino *scire*, quer dizer saber. Ifá detém um saber elevado, profundamente genuíno e sofisticado. A ciência moderna é acumulação de conhecimento, organiza-se em torno de uma produção frenética, além de ser desocupada da facilidade do acesso. Ela contribui de certa forma com o avanço e o atraso da vida, do mundo e das pessoas. Para Isabelle Stengers (2023), “uma outra ciência é possível”. Tomando emprestado seu próprio dizer de ciências, no plural, podemos afirmar que outras ciências são possíveis. A filósofa faz um manifesto pela desaceleração das ciências. O Ifá é uma ciência desacelerada, até porque Ifá é uma ciência atemporal. Acreditamos que as experiências passadas podem seguir nos ajudando hoje. De que forma Ifá ajuda o mundo de hoje? A partir de uma série de estórias (itan) relatando problemas diversos, e como pessoas em vários contextos buscaram resolvê-los, podemos encontrar soluções para problemas similares que vivemos hoje.

A ciência do Ifá é um saber em si mesmo. Enquanto a ciência moderna está orientada para os objetos e para as coisas, ela acaba produzindo tão somente conhecimento. Ifá não está orientado para os objetos e para as coisas. Ifá sequer possui um objeto, por isso ele não pode ser apreendido. Entretanto, apesar disso, Ifá pode ser compreendido. Ele não é da ordem do explicável, por mais que possua uma literatura vasta. No entanto, seus devotos, iniciados, experimentam-no de quatro em quatro dias, na prática denominada *Osé Ifá*. O *Osé Ifá* é o Dia de Ifá. Conforme o calendário iorubá antigo, a semana possui quatro dias, e cada dia é dedicado às deidades²⁸⁶. O calendário iorubá chama

²⁸⁶ No mundo atual, nós estamos acostumados com o calendário de sete dias na semana, conhecido como calendário gregoriano. Esse calendário foi praticamente imposto pela Igreja Católica, é o calendário promulgado pelo Papa Gregório

Kójódá. O ano iorubá começa no dia 3 de junho e termina no dia 02 de junho do ano seguinte. O ano de 2024 corresponde ao ano 10.067 da cultura iorubá. Os quatro dias da semana são: Ojo Ogún²⁸⁷, Ojo Jakuta²⁸⁸, Ojo Ose²⁸⁹ e Ojo Awo²⁹⁰. Para não ficar fora do calendário gregoriano universalizado, que determina o tempo das coisas, os Iorubá também medem o tempo em sete dias por semana e cerca de quatro semanas por mês. O calendário de quatro dias foi dedicado aos Òrìsà, e o calendário de sete dias, para fazer negócios.

Como um Sistema de Vida, Ifá possui especialistas, homens e mulheres preparados e encarregados de ensinar sua ciência, praticar divinação e medicina. Alguns grupos do Ifá na Nigéria entendem o Ifá como religião, outros acreditam que Ifá é uma espiritualidade. Nos tempos antigos, Ifá era considerado um Sistema de Vida. O termo iorubá que melhor traduz Ifá é *Isésé Lagba* que quer dizer Tradição Indígena Iorubá, ou ainda, Tradição dos Antigos. Ifá é parte da cultura tradicional da Nigéria. No Ifá, reúne-se uma série de saberes e práticas originárias do povo Iorubá. A prática do Ifá requer iniciação. Como tradição iniciática, é impossível conhecer Ifá sem estar ligado a uma cadeia iniciática. Ao dizer que Ifá é iniciático, estamos nos referindo a que seus saberes e práticas, ou seja, seu conhecimento teórico e prático é transmitido por um(a) professor(a). Quando uma pessoa solicita a um Bábáláwo/ Iyáláwo sua iniciação em Ifá, o iniciado torna-se um aluno/ discípulo. Ao tornar-se aluno(a) de um Bábáláwo e membro de um ègbé/ sociedade de Ifá, faz-se necessária uma disciplina que vai possibilitar o aprendizado. A disciplina básica é a prática do osé (ritual de limpeza e adoração do Ifá e/ ou òrìsà), de quatro em quatro dias. A prática do osé é a primeira coisa que o Bábáláwo vai ensinar ao iniciado. Ao final da iniciação, ele levará para sua casa o assentamento (ìgbá), ou seja, o Iroko Ifá dos Òrìsàs por quem foi iniciado. O iniciado fará da sua casa a morada de Ifá e de Òrìsà. Vai aprender a cultuá-los sozinho ou em família, a cuidar e a zelar por eles e a seguir paulatinamente aprendendo uma série de procedimentos relacionados a Ifá ou aos Òrìsàs que ele possui.

XIII em 1582, e adotado imediatamente pela Espanha, Itália, Portugal, Polônia e, depois, por todos os países ocidentais e consequentemente, suas colônias.

²⁸⁷ Ojo Ogún é o dia de Ogún, o Òrìsà do ferro. É o primeiro dia da semana tradicional iorubá. É o dia que os Ològún – os adoradores – adoram Ogún. Nesse dia, eles concedem a Ogún seu alimento, por exemplo, ekuru (um tipo de pudim de feijão fradinho cozido no vapor) e iyan (inhame picado). No dia de Ojo Ogún, também se dedica a Osóòsí, que é irmão do Òrìsà Ogún, a Sopanna, Iyaami e Egungun.

²⁸⁸ Ojo Jakuta é o segundo dia da semana. É o dia de homenagear Sàngó, o Òrìsà do raio, do trovão e da eletricidade. É o dia da vitória. Em algumas localidades na Nigéria, esse dia é chamado de Ojo Oya. Neste dia, os adoradores de Sàngó se vestem com roupas vermelhas e ofertam as seguintes comidas: amala, sopa de gbegiri, orobo e gururu. Jakuta significa “alguém que lutou com pedras”.

²⁸⁹ Ojo Ose é o terceiro dia da semana iorubá, dedicado ao Òrìsà Nlá (A Grande Divindade), também conhecido como Obátálá. Neste dia os devotos de Obátálá ofertam ake e igbin (caracol). É um dia de grande respeito, os devotos usam branco e evitam o consumo de azeite de dendê e outras coisas que são tabus desse Òrìsà. Os devotos também arrumam e limpam suas casas e arredores. Esse dia também é dedicado a Soponna (Òrìsà da varíola), às Iyami (as Mães Pássaros da Noite ou Grandes Bruxas) e aos Egungun (Ancestrais).

²⁹⁰ Ojo Awo é o quarto dia da semana iorubá, é o Dia da Divindade. Esse dia é reservado para o oráculo de Ifá. Ifá aceita oferendas de eku (rato), eja (peixe), obi, orobo e iguarias feitas com carne. Esse mesmo dia também pode ser dedicado para a adoração de Èsù, Òsun e Orunmila, o professor de Ifá.

Orunmila foi o primeiro professor de Ifá, ele mesmo é o professor eterno, *oluko ayeraye*. Em muitos orikis²⁹¹ e adúrás²⁹², Orunmila é chamado de *Orunmila Bàbá Ifá*. Podemos traduzir *Orunmila Bàbá Ifá* como “Orunmila, o Pai de Ifá”, ou como “Orunmila, o Professor de Ifá”. Isso porque as palavras Bàbá e Iyá no iorubá não têm sentido somente de pai e mãe. Bàbá e Iyá fazem alusão a alguém que possui uma senioridade e podem ensinar, corrigir e possibilitar que o clã, a comunidade avancem (Oyéwùní, 2021)²⁹³. De igual maneira, o termo Bàbáláwo pode se referir a homens e mulheres devidamente preparados para ensinar Ifá e realizar os diversos ritos relacionados ao Ifá. A socióloga iorubana Oyèrónké Oyéwùní coloca em questão, no livro *A invenção das mulheres – construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, o machismo que tem vigorado no Ifá nos últimos anos. Nos tempos antigos, o Ifá não era liderado exclusivamente por homens. A influência do patriarcado e do machismo no Ifá é uma herança colonial que tem dilacerado as tradições nativas iorubá nos últimos cem anos.

Sobre o lugar da mulher no Ifá, um itan do Odu *Òkánrínsode* narra que Osún, a divindade Òrìsà da fertilidade e do rio, foi quem encontrou primeiro a “bolsa da sabedoria” que Olódúmarè havia jogado na Terra diretamente do Orun. Qualquer Òrìsà poderia ter encontrado a bolsa e se tornado o mais sábio entre os Òrìsàs. Orunmila e Osún eram casados, eles decidiram procurar a “bolsa da sabedoria”. Essa narrativa deixa claro que a primeira pessoa a encontrar a bolsa foi Osún, ou seja, na origem, a “bolsa da sabedoria” que representa todo o conhecimento de Ifá estava disponível para qualquer Òrìsà, independentemente do sexo. No entanto, por deslize Osún perdeu a bolsa, um rato

²⁹¹ Oriki é o mesmo que saudação.

²⁹² Adurá é o mesmo que rezas, súplicas, orações.

²⁹³ “Iyá e bàbá podem ser descritos como as categorias inglesas ‘mãe’ e ‘pai’, respectivamente e, para os anglófonos, podem parecer categorias de gênero. Mas a questão é mais complicada. O conceito de paternidade está intimamente entrelaçado com a idade adulta. Espera-se que pessoas de certa idade tenham tido descendentes, porque a procriação é considerada a razão de ser da existência humana. É assim que as coisas são e devem ser para que o grupo sobreviva. Embora a singularidade dos papéis òkùnrin e obinrin na reprodução esteja codificada na linguagem, o atributo mais importante que essas categorias indicam não é gênero; ao contrário, é a expectativa de que pessoas de certa idade deveriam ter procriado. Ao contrário dos conceitos ingleses de mãe e pai, bàbá e iyá não são apenas categorias de parentalidade. São também categorias para adultos, uma vez que também são usados para se referir a pessoas idosas em geral. E, mais importante, eles não são opostos de forma binária e não são construídos em relação entre si.

A importância do princípio da senioridade na organização social dos povos iorubá tem sido reconhecida e analisada de forma variada por intérpretes dessa sociedade. É a pedra angular do intercâmbio social. O sociólogo N. A. Fadipe capta o alcance e o escopo desse princípio quando escreve: ‘O princípio da senioridade se aplica em todas as esferas da vida e em praticamente todas as atividades nas quais homens e mulheres são reunidos. O costume atravessa as distinções de riqueza, de posição e de sexo’. Ele prossegue mostrando que senioridade não se refere apenas à civilidade; confere alguma medida de controle social e garante a obediência à autoridade, o que reforça a ideia de liderança.

Deve-se ressaltar, no entanto, que a senioridade não é apenas uma questão de privilégio na vida cotidiana. Também implica responsabilidade. Na socialização de crianças, por exemplo, a mais velha de um grupo é a primeira a ser servida durante as refeições e é considerada responsável em casos de infração no grupo, porque essa criança mais velha deveria ter conduzido melhor o grupo. O insulto supremo é chamar uma pessoa àgbàyà (de mais idade para nada). Ele é usado para colocar as pessoas em seus lugares, se elas estão violando um código de senioridade por não se comportarem como deveriam ou não estarem assumindo a responsabilidade. Se uma criança começa a comer da tigela comum primeiro e não deixa um pouco da comida para os mais novos, ela é repreendida com àgbàyà” (Oyéwùní, 2021: 132-133).

roeu o fundo do bolso onde ela havia guardado a “bolsa da sabedoria”. Abaixo, segue a estória (itan) na íntegra:

Uma pessoa sábia amarrou o idè²⁹⁴,
mas ele se desintegrou.
Um sábio amarrou o idè, mas ele se soltou.
Somente uma pessoa que se apoia em Òpè
amarrará um idè que durará por muito tempo.
A divinação de Ifá foi realizada para Ọrúnmilà.
Quando ele e Ọṣun estavam procurando por sabedoria.
Foi Olódùmarè quem chamou as quatrocentas divinações (da direita)
E as duzentas divinações (da esquerda).
Olódùmarè os convocou para o céu.
Quando eles chegaram lá,
Ele lhes disse que queria lhes dar profunda sabedoria e poder.
Ele disse aos Ọriṣà que qualquer um que tivesse
O que ele estava planejando dar a eles
Seria a fonte da sabedoria,
E essa pessoa seria a pessoa mais sábia da Terra.
Ele lhes disse que dali a dezenove dias
Ele jogaria um saco de sabedoria na terra.
Mas se ele o jogaria em uma floresta,
Ou em um pasto,
Ou em um rio,
Ou em uma cidade,
Ou em uma estrada,
Ele não lhes diria exatamente onde.
Olódùmarè lhes mostrou a bolsa da sabedoria.
Ele disse: "É isso aqui.
Olhem bem para ela
E observe suas características distintas".
Quando eles chegaram à Terra,
Alguns deles começaram a realizar sacrifícios.
Alguns estavam fazendo medicinas.
Alguns estavam planejando suas próprias estratégias.
Eles estavam dizendo: "Essa coisa, eu serei o único a encontrá-la".
Ọrúnmilà e Ọṣun costumavam fazer coisas juntos.
Eles estavam sempre andando um com o outro.
Ambos adicionaram dois búzios a três,
E foram para a divinação.
Pediram aos divinadores que verificassem os dois.
"A coisa que todos os Ọriṣà estão procurando
Poderiam os dois ser as pessoas que a encontrariam?"
Os sacerdotes pediram a Ọrúnmilà e Ọṣun que realizassem um sacrifício
Com as grandes vestimentas que estavam usando.
Cada um deveria oferecer um bode, e um rato doméstico
Bem como duzentos e um òkè cheios de búzios para cada um²⁹⁵.
Ọrúnmilà aconselhou que eles fizessem o sacrifício.
Mas Ọṣun disse: "Por favor, deixe-me descansar.
Vá fazer o sacrifício com sua roupa,
Vá se sacrificar com outras coisas,
Como isso se relaciona com o que estamos procurando?"
Ọṣun se recusou a fazer o sacrifício.
Ọrúnmilà, cujo outro nome é Àjànà,

²⁹⁴ Ide é contas/ miçangas de Ifá usados pelos iniciados em Ifá. O ide utilizado pelos iniciados no Ifá nigeriano é verde e marrom. No Ifá oriundo da ilha de Cuba o ide é verde e amarelo.

²⁹⁵ Um òkè cheio de cauris/ búzios. Os cauris eram medidos com um recipiente de palha trançada chamado òkè, quando os iorubá usavam cauris como moeda. Um òkè cheio de cauris tem aproximadamente vinte mil búzios. Duzentos e um òkè serão então 200.000 X 201 = 40.200.000 búzios.

Pegou sua própria roupa,
 e a entregou para o sacrifício.
 Ele também usou um rato doméstico e dinheiro para o sacrifício.
 Eles procuraram a bolsa da sabedoria,
 Não a viram.
 Todos os outros Òriṣà também não a viram.
 Eles a procuraram até Ègbá ajá²⁹⁶.
 Eles foram até Èṣà adìḗ²⁹⁷.
 Alguns foram até Ìkọ Àwúsí.
 60 Outros a procuraram em Ìdòròmù Àwúṣè.
 Enquanto alguns a procuravam em Ìwọnràn.
 De onde nasce o dia²⁹⁸
 Mas eles não a viram.
 Um dia, um rato doméstico foi até a roupa
 Que Oṣun pendurou em sua casa.
 O rato comeu o bolso do peitoral por baixo.
 No dia seguinte, eles se prepararam
 E começaram a procurar a bolsa da sabedoria mais uma vez Então,
 Oṣun a encontrou.
 Ela exclamou: "Han-in! Esta é a bolsa da sabedoria!"
 Ela a jogou no bolso do peitoral de sua roupa.
 Ela começou a se apressar.
 Enquanto atravessava os bosques mortos
 E escalando troncos de trepadeiras,
 De repente, a bolsa da sabedoria caiu
 De onde o rato havia comido o bolso de sua roupa.
 Oṣun estava chamando por Orúnmilà,
 Dizendo: "Orúnmilà, cujo outro nome é Àjànà,
 Venha depressa, venha depressa.
 Eu vi a bolsa da sabedoria".
 Enquanto Orúnmilà estava indo,
 ele viu a bolsa da sabedoria no chão.
 Ele então a colocou dentro do bolso de sua própria roupa.
 Quando chegaram em casa,
 Orúnmilà disse: "Oṣun deixe-me ver a bolsa".
 Mas Oṣun disse que jamais a mostraria a um homem.
 Mas se um homem precisasse vê-la,
 Ele lhe daria duzentos ratos, duzentos peixes,
 Duzentos pássaros, Duzentos animais,
 E muito dinheiro.
 Orúnmilà lhe implorou por muito tempo,
 Mas ela não cedeu.
 Ele então voltou para sua própria casa.
 Quando Oṣun tentou tirar a bolsa de seu bolso,
 Para que ela pudesse olhar para ela mais uma vez,
 Quando ela colocou as mãos dentro dos bolsos,
 Suas mãos entraram em um buraco,
 e saíram pela parte de baixo do bolso.
 Então, Oṣun foi ao encontro de Orúnmilà em sua própria casa.
 Ela começou a lhe implorar.
 Ela começou a agradecer Orúnmilà (com coisas boas).
 Foi assim que Oṣun foi para a casa de Orúnmilà
 Para viver lá com seu marido
 Para que ele lhe ensinasse um pouco de sabedoria.
 Nos tempos antigos, quando as pessoas se casavam,

²⁹⁶ Ègbá ajá. Um lugar frequentemente mencionado na literatura de Ifá. Provavelmente, é um lugar do dialeto iorubá na Iorubalândia.

²⁹⁷ Èṣà adìḗ. Outro lugar frequentemente mencionado nos versos de Ifá.

²⁹⁸ Ìkọ Àwúsí, Ìdòròmù Àwúṣè e Ìwọnràn, de onde nasce o dia. Alguns bàbáláwós pensam que as Américas correspondem a Ìkọ Àwúsí. Ìdòròmù Àwúṣè se refere à África e "Ìwọnràn de onde nasce o dia" corresponde à Austrália.

não era obrigatório que a esposa fosse para a casa do marido para morar com ele.
Foi assim que os casais começaram a viver juntos.
Quando Oṣun tirou a roupa grande de seu corpo,
Ela colocou o ase em sua boca,
Ela disse que, dali em diante, nenhuma mulher poderia usar o vestido agbada²⁹⁹.
Em seguida, jogou a roupa em um arbusto.
Depois de muitas súplicas de Oṣun,
Orúnmilá pegou um pouco da sabedoria
E a deu a Oṣun.
Esse é o eṣérindínlógún
Que Oṣun está usando.
A bolsa de sabedoria daquele dia é Odù Ifá,
Medicinas e todas as outras sabedorias profundas do povo Iorubá³⁰⁰.

Não há consenso entre os praticantes de Ifá, na terra iorubá e na diáspora, no que se refere ao papel da mulher no Ifá. Muitos bàbáláwós são severos em manter várias proibições às mulheres. Alguns deles chegam a afirmar que a mulher não deveria tocar no Ifá, somente adorá-lo e servir. Apesar desses equívocos ainda existirem no Ifá, sabemos bem que eles têm influência cristã e islâmica. São também uma forma de preservar o lugar de domínio dos homens. Oyèwùmí (2021) denuncia a influência do colonialismo na tradição iorubá. A socióloga traz à tona o lugar/ papel da mulher na sociedade iorubá, nas práticas tradicionais e na vida como um todo. Os Iorubá antigos não determinavam o lugar de homens e mulheres a partir do gênero, muito menos da fisiologia. Homem e mulher, tal como entendemos no Ocidente, na tradição iorubá são categorias anatômicas. No entanto, anatomia não designa e nem define os papéis sociais que homens e mulheres podem de igual maneira assumir. A condição anatômica de uma pessoa na sociedade iorubá antiga não determinava sua personalidade nem seu papel social. Nesse sentido, consideramos que Ifá não atribui importância maior a homens em relação as mulheres. Entendemos que homens (okùnrin) e mulheres (obìnrin) possuem papéis iguais dentro da Tradição de Ifá e Òrìsà, apesar das suas diferenças anatômicas. Conforme Oyèwùmí (2021: 73):

Diferentemente de “macho” e “fêmea” no Ocidente, as categorias de obìnrin e okùnrin são primariamente categorias de anatomia, não sugerindo suposições subjacentes sobre as personalidades ou psicologias que derivem delas. Porque não são elaboradas em uma relação de oposição uma à outra, elas não são sexualmente dimórficas e, portanto, não são generificadas. Na Velha Oyó, elas não indicavam uma classificação social; nem expressavam masculinidade ou feminilidade, porque essas categorias não existiam na vida ou no pensamento iorubá.

O termo iorubá *obìnrin*, que corriqueiramente traduziríamos como “mulher”, não corresponde ao entendimento que se tem da mulher no Ocidente. Oyèwùmí (2021) entende que o conceito de mulher ou fêmea revela uma série de imagens que não são localizadas na sociedade iorubá. O conceito de mulher, na experiência ocidental, evoca “quem não tem pênis, quem não tem poder e quem não

²⁹⁹ Vestido agbáda. Uma vestimenta ampla usada pelos homens Yorubanos. As mulheres agora vestem uma roupa esvoaçante semelhante, mas sem bolso no peito.

³⁰⁰ Este itan foi escrito por Wande Abimbola, que ouviu do Babalolá Ifátògùn de Ìlobùú, da Nigéria.

pode participar da arena pública” (Oyèwùmí, 2021: 73). Essas imagens não estão associadas à palavra iorubá obìnrin. Podemos afirmar que ser mulher na sociedade ocidental não equivale ser mulher na sociedade iorubá. Todo debate em torno das teorias de gênero derivadas do Ocidente cai por terra, quando deparamos com a construção da mulher na sociedade iorubá. Ao afirmar que essa pessoa é obìnrin e aquela é okùnrin, estou apenas sinalizando suas diferenças anatômicas. Tais diferenças anatômicas/ fisiológicas não vão, na perspectiva iorubá, hierarquizar ou delimitar os papéis/ lugares que ambos podem exercer na sociedade iorubá. Não é o sexo, a condição biológica da pessoa, que define os papéis que ela pode ocupar na sociedade.

O pensamento ocidental alicerçado no determinismo biológico tem influenciado demais as tradições africanas. A influência da ocidentalização não ocorre somente na diáspora, ela origina-se na própria África, marcadamente colonizada e influenciada pelas tradições cristãs e islâmicas. Saliento que a tradição de Ifá e Òrìsà, sobretudo o que conhecemos como *Isésé Lagba*³⁰¹ e *Esin Òrìsà Ibile*³⁰², ao ser levada para as muitas diásporas, chega marcada por uma série de pressupostos ocidentais. Entre esses pressupostos, estão o machismo, a misoginia, a homofobia, a transfobia etc. O discurso da maioria dos homens bàbáláwós no Ifá tem servido para consolidar violências diversas em relação às mulheres, homoafetivos e transexuais. No cerne dessas violências está um paradigma de mundo nada africano. Muitas dessas violências têm seu fundamento no conservadorismo que tomou nosso tempo e tem influenciado negativamente a preservação das nossas práticas africanas de origem iorubá e outras, nas várias diásporas nas quais elas estão presentes.

Como vimos no Odu *Òkánrànso*de compartilhado acima, Osún, a divindade do rio, foi quem encontrou a cabaça da sabedoria primeiro. O próprio Òrìsà Orunmila, sugeriu que ambos fossem juntos procurar a cabaça na floresta. Orunmila tinha entendimento que Osún poderia sem problema algum ser a guardiã da cabaça da sabedoria. No entanto, Osún não fez ebó e por conta de seu deslize, achou a cabaça, mas a perdeu na floresta, sendo encontrada por Orunmila, que havia feito o ebó e a sorte veio para ele. Osún era esposa de Orunmila, embora ele tenha se tornado o guardião da cabaça da sabedoria, ele não deteve os conhecimentos com exclusividade, mas sim compartilhou com Osún, e os ensinou a vários dos seus discípulos e discipulas. Muitos dos versos (itan) do Ifá, que até então eram transmitidos através da oralidade e passados de mestre a discípulo, começaram a ser escritos nos últimos cem anos. A transcrição dos versos/ histórias de Ifá tem obedecido a gramática inglesa. Isso porque o iorubá passou de uma língua oral a uma língua escrita, tendo como base/ fundamento o inglês britânico. Muitas palavras, frases, provérbios, metáforas etc. da estrutura oral do iorubá falado, entoado, recitado, não ganharam boa tradutibilidade³⁰³ quando foram passadas para a escrita.

³⁰¹ Tradição dos Antigos refere-se ao Ifá e vários cultos antigos da terra iorubá.

³⁰² Culto Tradicional de Òrìsà refere-se aos vários cultos ligados às linhagens de Òrìsà da terra iorubá.

³⁰³ Qualidade do que é traduzível, do que se pode traduzir. Tem também o sentido de traduzibilidade.

No que se refere a noção da mulher na sociedade iorubá, Oyèwùmí (2021) encarregou-se de evidenciar diferenças e refutar apontamentos, sobretudo acerca da noção de gênero no Ocidente, que não corresponde em nada à realidade iorubana. Para a socióloga, o problema da África é ser vista com o pano de fundo da Europa. Ao definir os papéis sociais na África iorubá através da noção de gênero, ocorreu o que Oyèwùmí chamou de generificação. Na antiga terra iorubá, a condição biológica da pessoa não determina nada. O termo Bábáláwo, por exemplo, não está definido pelo gênero, embora na atualidade esteja profundamente associado aos homens. No entanto, o termo pode ser usado tanto para homens como para as mulheres. A masculinização do termo Bábáláwo acabou por gerar uma série de exclusões da presença e do lugar da mulher no Culto de Ifá. O Bábáláwo é o detentor dos segredos de Ifá/ Ele é o professor que ensina Ifá, quem domina as práticas e os saberes de Ifá. Embora o termo Bábáláwo possa ser utilizado por homens e mulheres, Iyáláwo é o equivalente a Bábáláwo. Assim como Bábáláwo é o “pai do segredo”, Iyáláwo é a “mãe do segredo”. Pai e mãe como lugares de respeito, daqueles que detêm os conhecimentos para serem transmitidos. Então, pai e mãe têm o sentido de quem ensina, quem transmite conhecimentos, quem educa. Oyèwùmí (2021: 115) recorda:

Normalmente, os prefixos *iyà* e *bàbá*, no caso iorubá, são adicionados à designação como um sinal de respeito e indicação de idade, e não de gênero. Assim, temos *iyá aláso* e *bàbá (mãe) aláso*, ambos comerciantes de tecidos. Embora não houvesse ou houvesse poucos vendedores de comida *okùnrin*, na concepção Oyó, o que aquele vendedor de alimentos fazia não era diferente do que o *bàbá aláso* fazia. *Wón nsòwò ni* [Basicamente, ambos estão negociando].

Barber (1991 apud Oyèwùmí, 2021: 119) entrou em contato com a sociedade iorubá do século XX. A antropóloga britânica constatou que “há poucas situações nas quais as mulheres são informadas de que não podem seguir um determinado caminho, porque são mulheres”. O contexto iorubá com o qual Karin Barber entrou em contato refere-se a uma sociedade iorubá entranhada pela ideia de gênero. Barber (1991) equivocou-se, ao definir, no livro *I Could Speak Until Tomorrow*, que o mundo de Ifá, é “o mundo dos homens”. O mundo do Ifá do século XX e XXI, de fato, é um mundo dominado por homens. Todo estudo de Oyèwùmí (2021) tem como objetivo desconstruir o paradigma de gênero no pensamento iorubá, bem como a estruturas impostas pelo domínio dos homens na Tradição de Ifá e Òrìsà. O estudo de Barber (1991 apud Oyèwùmí, 2021: 120) compartilha o relato de uma mulher anafêmea aláwo:

Ela aprendeu Ifá. Se uma mulher vai para a escola, ela se torna uma pessoa educada; se ela aprende Ifá, ela se torna um babalaô. Seu pai era um babalaô, assim como seu marido, então ela pegou pouco a pouco deles. Nunca houve uma época em que a associação de babalaô dissesse que ela não tinha o direito de participar de suas atividades. Os versos que ela aprendeu eram os mesmos de outros babalaôs. Uma vez ela soube que era babalaô... Tanto homens como mulheres vêm consultá-la.

Desde que entramos em contato com a obra de Oyèrónké Oyèwùmí, no começo dos anos 2000, quando só existia a versão original no inglês, iniciamos um trabalho de desconstrução do poder do macho nas narrativas do Ifá e do seu lugar intacto, que estrutura o culto de modo geral. Começamos a levantar uma série de discussões nas redes sociais, com o objetivo de possibilitar reflexões que nos guiassem para outros apontamentos. Dessas reflexões, veio uma série de iniciativas que serviram para empoderar mulheres iniciadas no Ifá e Òrìsà (Isésé Lagbá – Religião Indígena Africana). Além disso, fui o primeiro Bàbáláwo no Brasil a iniciar pessoas trans, apoiar a titularidade de Iyánifá e Iyálórisá de mulheres trans, fortalecer e apoiar a iniciativa de homoafetivos a se iniciar no Culto Tradicional de Ifá. Também reconheci a primeira mulher Iyáláwo do Brasil, que é minha aluna e discípula. Ser Bàbáláwo/ Iyáláwo é um exercício que compromete a vida por inteiro. São anos de dedicação e estudos, o que requer disponibilidade e força de vontade.

O Bàbáláwo e a Iyáláwo são condutores de energia, seus conhecimentos fazem a energia seguir fluindo. Ao extirpar a negatividade do caminho de uma pessoa, os bàbáláwós movimentam a energia vital. Toda energia é asé ou é contra-ásé. Se a energia é asé, está fluindo, em movimento. Se a energia é contra-Asé, está estagnada, não flui. Quando a energia não flui, a vida também não flui, as coisas não andam, a pessoa adocece, ou então seus projetos e atividades começam a dar errado. Ir ao oráculo é uma forma de entender o fluxo da energia, ou sua estagnação. O oráculo encarrega-se de revelar a situação da pessoa. Bàbáláwo e Iyáláwo exercem a mesma função diante do oráculo, canalizando a energia bloqueada (ibi) e/ ou mantendo o fluxo da energia positiva (ire). A energia da pessoa estará, de uma forma ou de outra, em um dos dois estados apresentados pelo ìbò. Ao revelar a condição do odu que está regendo a pessoa através do ìbò, o ire (boa sorte) ou o ibi (má sorte) é revelado para o Aláwo (Bàbáláwo ou Iyáláwo), que se encarrega de oferecer os encaminhamentos. Os encaminhamentos revelam-se de duas formas: 1) através do odu que está regendo a vida do consulente e 2) através do ìbò, do tipo de ire ou ibi que está acompanhando o consulente.

A boa sorte (ire) ou a má sorte (ibi) não se refere necessariamente à totalidade da vida do consulente. O consulente pode ter com negatividade (ibi) na vida, ou na saúde, ou no dinheiro. De igual maneira, a positividade (ire) pode ser de vida longa, de saúde, de dinheiro, de vitória sobre os inimigos. O tipo de negativo (ibi) que está sobre a pessoa pode impactar uma outra área da vida. Por exemplo: ibi arún (má sorte de doença) pode impedir uma pessoa de trabalhar, resultando em perda financeira. Ibi ofo (má sorte de perda) pode impedir a pessoa de assegurar as coisas que ela conquistou na vida. Também é correto afirmar que o ire (boa sorte) pode possibilitar outros ired. Vejamos: ire aiku (boa sorte de longevidade) pode permitir à pessoa conquistar boa saúde, dinheiro, amor e filhos. Garantir o ire (boa sorte) não é algo fácil, uma vez que estamos o tempo todo lidando com energias diversas. Somos influenciados e influenciamos, tudo em nossa volta é feito de energia. O tempo todo estamos inseridos em contextos energéticos. Onde estivermos, com quem falarmos e/ ou interagirmos,

energias de todo o tipo estarão nos frequentando, relacionando-se. Não há como ficar o tempo todo em ire (boa sorte), porque nos relacionamos, interagimos, trocamos. A troca de energia é comum em nossa vida. De várias maneiras, estamos trocando energia, e essa troca influencia nossa própria condição energética.

Para Blakeway (2022: 18) “tradições antigas observaram que a vida implica dois aspectos: matéria e energia. O corpo correspondia à matéria e a força vital identificava energia – diversamente chamada de pneuma, prana ou alento” – ou ainda, asé. Dale (2017: 17) entende que “a energia é informação em movimento, [...] significa que tudo o que nos diz respeito, até mesmo nossos pensamentos inaudíveis, desejos secretos e a vibração dos mais minúsculos átomos dentro de nós se comunica em um cenário grandioso. Também indica que o que quer que aconteça no mundo conhecido e desconhecido à nossa volta cria uma mudança dentro de nós”. Para os Aláwos, existe uma “anatomia energética”, como chamada por Dale (2017). Essa “anatomia energética” é identificada através do uso do ìbò no manuseio dos oráculos de Ifá. A “anatomia energética” extraída do manuseio do oráculo e do ìbò constitui um mapa do sistema de energia da pessoa. Com o mapa do sistema de energia da pessoa em mãos, os Aláwos podem elaborar terapêuticas diversas para manter o ire (boa sorte) ou sanar o ibi (má sorte).

O Aláwo³⁰⁴, como um(a) xamã, é mago, *medicine-man*, ambos possuem competências de curar, operar milagres e mudanças de energia. O Aláwo é também uma espécie de psicopompo³⁰⁵, podendo ser sacerdote(isa), místico ou poeta (Eliade, 2002). Como condutor de energias, esses especialistas do Ifá invocam diversas formas de energia, produzindo saúde, bem-estar, vitalidade e realização. As pessoas do nosso tempo vão atrás dos Aláwos na expectativa de resolver um problema. Ao adentrar o mundo da energia, o campo energético dos espíritos, os Aláwos possuem conhecimentos para conversar com eles, agradá-los e os encaminhar para que a deixem em paz. Arún é o nome dado ao ajògún da doença, entretanto, os Iroubá não entendem doença da mesma maneira que as pessoas do mundo moderno. Arún não é a doença em si, mas o espírito da doença. Os Aláwos não entraram em contato com a doença em si, mas sim com a causa da doença, que é trazida pelo espírito dela. Os médicos modernos combatem a doença, os Aláwos, assim como os xamãs, apaziguam o espírito da doença para que ele não mais coloque a doença na vida do consulente. Estamos diante do princípio da causalidade, ou seja, o espírito da doença é a causa da doença. Assim como o espírito da morte é a causa da morte, o espírito do infortúnio é a causa do infortúnio etc.

A medicina dos Aláwos oriunda da ciência de Ifá tem poder de ação na causa da doença e/ ou do infortúnio. Ao atingir o próprio espírito que está causando a doença, esse mal é extirpado. Os

³⁰⁴ O termo pode ser usado para homens ou mulheres dedicados ao Ifá, já que o mesmo, na cosmopercepção iorubá, não pode ser generificado.

³⁰⁵ O psicopompo é um guia espiritual que auxilia na travessia da morte para o pós-vida.

Aláwos atuam no campo do apaziguamento, eles fazem oferendas a esses espíritos e/ ou forças malignas denominadas ajóògúns para que se afastem da pessoa, não gerando nenhum mal a elas ou sobre quaisquer aspectos de suas vidas. Ao trabalhar sobre a causa da doença, os Aláwos adentram com sua medicina em territórios bastante sutis. Para Dale (2017: 19), “a medicina da energia sutil basicamente envolve o estudo e a aplicação do relacionamento do corpo com os campos elétrico, magnético e eletromagnético, assim como com a luz, o som e outras formas de energia”. Ao utilizar recitações de ofôs, que são palavras de poder semelhantes aos mantras da Tradição Hindu e Budista, de folhas/ plantas, minerais, água, terra, fogo, ar, éter, espaço, sangue animal, cascas, elementos diversos que estão presentes na própria natureza, o Aláwo produz uma série de terapêuticas que, ao entrar em contato com o corpo da pessoa, desencadearão estados energéticos alterados.

Tomar um banho de determinadas ervas produz, de acordo com a situação que está sobre a pessoa, alterações energéticas perceptíveis. Há toda uma alquimia no banho, uma produção farmacológica que possui uma matéria médica³⁰⁶ de ponta – o que, em iorubá, é conhecido como *ìwè isòogùn*³⁰⁷. *Ìwè isòogùn* é a produção de medicamentos e/ ou preparos diversos à base de plantas, substâncias minerais e animais, entre outras coisas. Através de preparos e medicamentos diversos, Aláwos (bábáláwos/ iyáláwos) e Oniséjúń (médicos tradicionais)³⁰⁸ realizam uma verdadeira alquimia dos elementos. Os Aláwos costumam preparar medicamentos/ preparos que vão ao fogo até ser queimados e se tornarem um pó preto. Os elementos são combinados de acordo com fórmulas que atendem a diversos fins. A combinação desses elementos garante um princípio ativo de que, após sacralizado com um odu acompanhado do seu ofô, ou simplesmente de um ofô, vira o medicamento ou preparo que corresponde à situação para a qual se destina.

O ebu (pó), atendendo ao seu fim, entrará no corpo da pessoa e produzirá uma espécie de efeito metaquímico, que também pode vir acompanhado de efeitos fisiológicos. Podemos dizer que tais medicamentos podem gerar efeitos colaterais que visam limpar a pessoa e produzir nelas uma mudança energética. Alterações energéticas podem ocorrer de diversas maneiras, seja através do ebó, com o sacrifício animal possibilitando a mudança, seja através de um etutu, com oferendas diversas para as divindades (Òrìsà), ou ainda através de outros procedimentos já citados, como idan (magia),

³⁰⁶ “Matéria médica” é um termo latino da história da farmácia para o corpo de conhecimento coletado sobre as propriedades terapêuticas de qualquer substância usada para a cura (ou seja, medicamentos). O termo deriva do título de uma obra do médico grego antigo Pedanius Dioscorides, no século I d. C.

³⁰⁷ *Ìwè isòogùn* é o equivalente à farmacopeia, na sociedade ocidental. Por farmacopeia, entende-se uma coleção de normas que regulamentam a fabricação e controle de qualidade dos medicamentos. A farmacopeia também enumera as plantas medicinais para utilização terapêutica, materiais de origem animal ou mineral e, mais recentemente, substâncias químicas ou drogas para uso farmacêutico, que entram na elaboração de um medicamento. Os Aláwos e os Oniséjúń têm detalhada uma série de procedimentos, fórmulas e descrições acerca dos seus medicamentos, preparos e outros compostos.

³⁰⁸ Vale ressaltar que muitos Aláwos (bábáláwós e iyáláwos) são Oniséjúń (médicos/ médicas tradicionais). Outros Aláwos não possuem uma formação exclusiva de Oniséjúń mas sabem manipular a medicina do ifá. Podemos dizer que: enquanto os Aláwos são generalistas, os Oniséjúń são especialistas em medicinas diversas e específicas.

akósé (preparos), òògún (medicamentos), ipese (oferendas às bruxas feiticeiras/ mães pássaros da noite), agrados aos antepassados/ mortos – Egúngún/ eegún – ou a nosso ori – cabeça –, através do ritual do ebori, prestação de fraternidade espiritual (Ègbè Orun). Conforme Lopes (2020: 19):

[...] todos os seres do Universo são dotados de energia ou força vital, integrando-se numa cadeia energética na qual, acima de tudo e de todos, paira o Ser Supremo, que é a Força por si mesma e a origem de toda a energia que impulsiona a Existência. Abaixo Dele, situam-se os outros seres e entidades, visíveis ou não, responsáveis pela pulsação do Universo.

Os medicamentos são preparados pelo Aláwo e/ ou Oniségúm a partir da indicação oracular. Mesmo que o Aláwo e/ ou Oniségún possua conhecimento acerca da doença e/ ou situação que está sobre o seu cliente, é importante que ele consulte o oráculo de Ifá para certificar-se de que o medicamento (òògún) ou preparo (akósé) escolhido não fará nenhum mal. O oráculo funciona como um dispositivo eficaz de diagnóstico, como vimos anteriormente. O diagnóstico antecipado blinda os Aláwos de cometer qualquer procedimento indevido, que venha a gerar malefícios na vida do consulente. Se o Aláwo é versado no Ifá, ele não precisa temer, basta seguir as orientações concedidas pelo Ifá e fazer exatamente o que Ifá prescreveu. A prescrição no Ifá ocorre de duas maneiras: 1) através do conhecimento do odu, o Aláwo extrai os ebós e/ ou a terapêutica que precisa realizar; 2) a experiência do Aláwo, assim como o conhecimento adquirido, contribui para que ele defina a terapêutica e os procedimentos, antes de perguntar ao Ifá. Com tudo isso em mente, ele pode perguntar ao oráculo de Ifá através do ìbò, se o caminho que projetou, ou seja, se a terapêutica que definiu será eficaz para o consulente. Se Ifá responder que não, o Aláwo precisará repensar o caminho/ a terapêutica que irá seguir, reformulando sua questão com novos dados – um novo programa de tratamento apresentado ao Ifá para que ele delibere. Antes de ser executado, o trabalho do Aláwo precisa ser aprovado pelo Ifá. Sem a aprovação do Ifá, não convém ao Aláwo fazer nada. Na foto a seguir, estou preparando medicinas – òògun e akósé.



Os Aláwos também conduzem ritos de iniciação. Os ritos iniciáticos do Ifá são denominados *agbibo Ifá, isefá, itefá/ itelodu*. Quando o oráculo determina a iniciação de uma pessoa no Ifá, quer dizer que um processo de aprendizagem será salutar para ela. Iniciar-se no Ifá é receber bençãos do seu próprio destino (*kádará*), conhecer as escolhas feitas no Céu (Orun) antes de partir para a Terra (Aiye) e poder se matricular em uma sociedade de aprendizados antigos, relacionados à sabedoria dos antepassados. Ifá é uma Escola de Sabedoria, e o Òrìsà Orunmila foi seu primeiro professor. Orunmila é também chamado de testemunho do destino (*elerin ipin*) e mensageiro de Olodumáre (*ojise Olodumáré*). Os Aláwos dão continuidade a essa Escola de Sabedoria/ Escola de Ifá estabelecida pelo Òrìsà Orunmila. Cada Bàbáláwo e Iyáláwo é a continuidade da maestria de Orunmila Bàbá Ifá, ou seja, Orunmila, o professor de Ifá.

O trabalho do Bàbáláwo e da Iyáláwo consiste em movimentar/ conduzir as energias da direita (Òrìsà) e as energias da esquerda (*ajóògún*). A condução da energia é realizada por meio de uma série de tecnologias ancestrais. Em todas elas, o uso da palavra encantada (*ofò*) é fundamental. O intuito da condução da energia é alcançar seu equilíbrio, que não é nada estático. O negativo (*ibi*) é conduzido

pelo Aláwo ao positivo (ire), ou seja, ao equilíbrio. Os Aláwos pronunciam encantamentos em iorubá, que é a língua dos deuses (Òrisàs). Como condutores de energia, os Aláwos passaram por ritos diversos e aprendizados para obter conhecimentos e treinamento prático. Um Bàbáláwo ou Iyáláwo aprende com outros bàbáláwós e olúwos experientes. A aprendizagem é uma experiência de troca, o professor pode cobrar um determinado valor por ela ou não. O aluno(a) pode prestar algum tipo de serviço ao professor em seu Ègbè³⁰⁹, ou pode simplesmente receber conhecimentos oriundos do mestre como uma forma de manter, de preservar esses saberes. Hoje em dia, parte dessa aprendizagem ocorre à distância, pela internet, em cursos online etc. Mas nada substitui a importância da prática. Existem procedimentos que só é possível aprender se o aluno acompanhar sua execução. Por mais que alguns professores/ mestres proponham descrever o rito, a falta de vivência não ajudará no entendimento. Conforme Lopes (2020: 19),

[...] o equilíbrio não configura uma harmonia estática, mas uma situação de constante movimento, de união e oposição, o que também ocorre não só na Natureza como também em dimensão sobrenatural, no universo das divindades.

Cada procedimento realizado pelos Aláwos está embasado em seu conhecimento adquirido. No Ifá, passa-se a vida toda aprendendo, é tão vasto o conhecimento, que ele não se esgota. Muitas pessoas estão interessadas no aspecto mágico do Ifá. Elas estão atrás de todo tipo de solução. Em muitas localidades onde o Ifá se inseriu, somente o aspecto solucionador de problemas é evidenciado. Mas Ifá é uma confraria, uma sociedade espiritual, possui graus de iniciação, outorgas, chancelas e atributos que concedem a uma pessoa – homem ou mulher – a legitimidade para executar ritos, preparar medicinas, entre outras coisas. A prática mágica do Ifá, que visa solucionar problemas diversos, é muito rentável para os bàbáláwós e iyáláwos. Eles podem cobrar o valor que acharem que merecem por seus serviços. Bàbáláwós e iyáláwos, desde a terra iorubá antiga, são prestadores de serviços. As pessoas procuram os serviços desses especialistas do Ifá para diversos fins.

O aprendizado do Bàbáláwo e da Iyáláwo começara logo após sua primeira iniciação no Ifá. A iniciação é a legitimidade de que alguém precisa para poder aprender Ifá. Antes de passar pelos ritos, o conhecimento secreto do Ifá não pode ser passado. Muita coisa pode estar na internet, o desavisado acha que entende do assunto porque leu algo sobre ele. O verdadeiro saber do Ifá não vem da leitura, mas sim da oralidade. Por mais que muitas coisas possam ter sido escritas e documentadas, a transmissão de um saber e de suas práticas origina-se em quem já passou, já experienciou esse processo, o que dá força e segurança à execução. A aquisição do saber de Ifá não se dá pela acumulação de conteúdo. Por mais que a literatura escrita do Ifá possa ajudar a clarear a mente dos curiosos, desavisados e estudantes, o conhecimento verdadeiro de Ifá ocorre através da escuta, da

³⁰⁹ Comunidade, terreiro, casa de culto de Ifá/ Òrisà.

percepção e da atenção. Ingold (2010) diz que o ensino baseado na “transmissão de representações”, clássico e totalmente devotado à mente – como o ensino que as pessoas vivenciam nas escolas e universidades – não traduz exatamente o que ocorre quando a questão é a aprendizagem. Um ensino conteudista, que se alicerça em conteúdos mentais, é por demais engessado e não traduz completamente o processo de aprendizagem.

Ingold (2010), em vez de um processo de ensino baseado na “transmissão de representações” alicerçadas em conteúdos mentais, propõe uma compreensão do aprender como uma “educação da atenção”. Seguindo os passos do psicólogo estadunidense James Gibson (1904-1979), Ingold entende a “educação da atenção” a partir da percepção como uma atividade de todo o organismo. Essa abordagem da “educação da atenção” não parte do entendimento de uma mente dentro do corpo. Absorver representações mentais não é o suficiente para garantir a aprendizagem. Em Ifá, o corpo inteiro participa do processo de aprendizagem da sua sabença. O conhecimento de Ifá envolve um *corpus* literário. Esse corpus literário não está devotado à mente, mas sim ao corpo inteiro. Ele é imbuído de paisagens, imagens, minuciosidades que requerem mais atenção/ percepção em torno da própria cognição e razão mental. Como bem afirmou Ingold (2010: 21), trata-se de “uma sintonia fina ou sensibilização de todo o sistema perceptivo, incluindo o cérebro e os órgãos receptores periféricos junto com suas conexões neurais e musculares, com aspectos específicos do ambiente”.

O Bábáláwo e a Iyáláwo tornam-se “pai” e “mãe” da linhagem, assim que começam a iniciar seus próprios discípulos(as). A iniciação no Ifá é profundamente sensorial e perceptiva. A experiência de se iniciar no Ifá habita o corpo na sua totalidade. O processo se dá no ori (cabeça) – inclusive, a cabeça é raspada –, enquanto o corpo inteiro segue vivendo ritos que perpassam o externo para atingir o interno. O lugar do Bábáláwo e da Iyáláwo é um lugar de produção. Eles não estão estagnados nem paralisados no tempo. Também não se pode entender o lugar e a função do Bábáláwo e da Iyáláwo de forma homogênea sem levar em conta as circunstâncias, a realidade, o tempo, a localidade geográfica etc. A aprendizagem no Ifá parte do pressuposto de que o saber já está dentro. Por isso, o ensino difere do ocidental, que inculca na mente das pessoas um saber de fora. A noção de saber, em Ifá, está profundamente relacionada ao que ocorre na iniciação. Ifá é sabedoria/ conhecimento: os iniciados iniciam-se na sabedoria e, contudo, essa sabedoria já está dentro deles, para ser trazida para fora. Assim, podemos dizer que a iniciação no Ifá tem como finalidade tornar o corpo do iniciado um corpo de sabedoria, de conhecimento. A aprendizagem é conduzida por toda a vida, envolvendo a totalidade do corpo. Por isso que ninguém pode se tornar bábáláwo lendo livros ou conteúdos na internet. A escuta, a observação, a vivência, a relação de confiança, o vínculo e sobretudo a assimilação própria são importantes. Ingold (2010: 21), referindo-se a isso, considera o percurso de aprendizado como um “redescobrimto dirigido”.

O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa.

Para Peel (1990 apud Capone 2011: 109), o Ifá está profundamente relacionado à “sua capacidade de ‘cavalgar a onda’ das mudanças sociais”. O sociólogo britânico observou, durante seus estudos do Ifá na Nigéria, a flexibilidade do Ifá e dos seus operadores (Aláwos) para “responder em seus próprios termos a novas experiências” (Peel, 1990: 348). Capone (2011) salienta a reelaboração das práticas de Ifá e Òrìsà. A antropóloga deixa claro que as trocas entre Iorubá e os povos das várias diásporas possibilitou e tem possibilitado que as tradições de Ifá/ Òrìsà se estabeleçam de forma diversa, em contextos também diversos. Uma das questões fundamentais a esse respeito é a cultura da Nigéria. O Ifá está impregnado da cultura nigeriana da atualidade, de costumes nigerianos atuais que, de certa forma, podem ser considerados a cultura originária de Ifá.

George Eaton Simpson (1980), em seu trabalho de pesquisa na Nigéria – *Yoruba religion and medicine in Ibadan* –, considerou ter encontrado herbalistas/ médicos tradicionais (Oniségún) que não praticavam divinação. Ainda hoje, parte desses curandeiros iorubá não são praticantes das tradições nativas de Ifá e Òrìsà. No período em que Simpson esteve na Nigéria, ao final dos anos 1970, ele constatou que os médicos tradicionais que praticavam algum tipo de divinação eram os mais procurados. Esses médicos tradicionais (Oniségún) são, em sua maioria, Aláwos de Ifá ou Olòrìsàs. Os Aláwos (Ifá) ou Olòrìsàs praticam a Medicina Tradicional Iorubá (MTI), inserida dentro dos diversos Cultos que compõem o que é chamado de Isésé Lagbá ou Esin Òrìsà Ibile. Convencionou-se chamar de Religião Tradicional Africana as inúmeras práticas de Culto Ancestral Indígena da terra iorubá. Cada Òrìsà possui seu próprio culto. Eles também possuem medicinas/ práticas medicinais preservadas em seus cultos específicos. Podemos dizer que cada Òrìsà tem sua medicina própria. No relato abaixo, Simpson (1980: 93-94, tradução livre) descreve a rotina de alguns curandeiros (médicos tradicionais) de Ibadan:

[...] os curandeiros tradicionais atendem seus clientes em uma sala reservada para consultas. Alguns desses “consultórios” são organizados e limpos, outros são desorganizados e sujos. Um curandeiro muito ocupado em Ibadan fica sentado o dia todo em um chão de terra cercado por ovos, cascas de ovos, uma tigela grande contendo uma mistura de ovos e remédios nativos usados no tratamento de esterilidade temporária em mulheres, cerca de trinta garrafas de “cerveja Star” que foram recarregadas com remédios tradicionais líquidos (uma dessas garrafas estava etiquetada como “Ogun Ale”), bolos de feijão assados, raízes que foram moídas e misturadas com mel ou folhas de açúcar, sabão nativo, três sigidi e uma figura de Ibeji que lhe foi trazida por uma paciente cujas gêmeas haviam falecido. Esse homem alegou ser batista, mas disse que não frequentava a igreja em Ibadan. Um certificado de médico nativo de Ile-Ifé, emoldurado, foi pendurado na parede de seu escritório, e ele disse que pertence à Oluawo Herbal Company, de Ibadan. Em vez de usar um òpèlè (corrente de divinatória de Ifá) no diagnóstico de doenças, um cliente desse curandeiro falava com uma moeda e a jogava em um papel de caderno sobre o qual a notação dos dezesseis odu de Ifá estava desenhada. Um sigidi era usado em empreendimentos de conjuro, como trazer de volta uma

esposa que havia deixado seu marido. Esse procedimento consistia em colocar uma lamparina de óleo acesa na frente de um Sigidi e cantar um odu de Ifá.

Um Bábáláwó de 40 anos, que mora em uma casa substancial e bem conservada em Lalupón, conduz a maior parte de sua prática de cura na presença de qualquer pessoa que esteja presente. Ele não teve escolaridade. Herdou sua posição de seu pai, seu mentor tanto na adoração de Ifá quanto na arte da cura, que escolheu um de seus filhos para treinamento nessas áreas.

Um curandeiro muçulmano de 60 anos, trata clientes na sala da frente do segundo andar de sua casa antiga e escassamente mobiliada. Ele diagnostica e adivinha por meio do de Qsányin, representado por uma pequena figura de pano parecida com uma boneca. Sua técnica consiste em dirigir perguntas a Osányin e então ouvir atentamente as respostas assobiadas da divindade. Outros curandeiros que seguem esse procedimento são ventríloquos mais habilidosos e recebem palavras faladas em resposta às suas perguntas.

Um sacerdote de Ifá de 46 anos, que é muito ativo na cura na seção Oje, em Ibadan, realiza suas consultas na sala principal de sua casa. Esse homem, da subtribo Ilesha, havia se mudado de Ibokun para Ibadan em 1954. Dezenas de diferentes combinações de raízes moídas, folhas e cascas, cada uma embrulhada em um pedaço de jornal e amarrada com um barbante ou mantida em um jarro ou lata foram armazenadas em uma pequena sala adjacente. Nossa atenção foi chamada para uma grande garrafa, que ele disse conter fêl da vesícula biliar de uma vaca, um remédio muito poderoso. Este curandeiro alegou que usa as bruxas para bons propósitos. Ele mantém uma pequena pena branca e felpuda, que dizem ser do pássaro de uma bruxa, em um jarro e a usa na cura. Dois certificados estão pendurados na parede: a Sociedade Oshogbo de Terapeutas Nativos (emitido em 1959) e a Egbe Onisegun Gbefaniyi Ijebu (Associação de Médicos Nativos Gbefaniyi de Ijebu) (emitido em 1950).

Em Ibadan, um homem de 70 anos tornou-se muçulmano por volta dos 30 anos e agora ocupa um importante cargo na Mesquita Kudeti. A princípio, insistindo que sua religião é o islamismo e que não adorava mais o Òrìsà, ele disse mais tarde que antes tinha sido um caçador e que era necessário, portanto, que ele participasse da cerimônia anual para Ógún. Eventualmente, ele reconheceu que participa das cerimônias de Ifá, Egúngún e Egbé (Eléríkó), bem como de Ógún, e está completamente familiarizado com os ritos para estes e outros Orisàs. Esse informante já usou a divinação de Ifá para a cura (seu pai era um sacerdote de Ifá), mas agora ele usa 16 verificadores numerados.

Os relatos de Simpson revelam que os praticantes de Medicina Tradicional Iorubá (MTI) têm vários perfis. Ele encontrou com diversos praticantes e pôde ouvir deles uma multiplicidade de exemplos de práticas. Como disse acima, muitas dessas práticas médicas/ mágicas são de herança familiar e/ ou pertencem a um determinado clã. Nossa tese tem interesse em demonstrar a prática médica/ mágica dos bábáláwós e iyáláwós a partir da Tradição de Ifá. Nesse tópico do capítulo 3, o exercício dessas práticas médicas/ mágicas é realizado pelos bábáláwós e iyáláwós que funcionam como condutores de energia. Vale ressaltar também que a Medicina Tradicional Iorubá (MTI) engloba dois aspectos: o adoecimento espiritual e o adoecimento físico. Uma pessoa pode procurar um Aláwo/ Oniségún queixando-se de dor de barriga ou de urticária, assim como pode estar se queixando porque as vendas da sua loja não estão indo bem. Em ambos os aspectos sinalizados acima, pode ocorrer adoecimento, morte, perda, infortúnio, perturbação etc.

Todos os 256 odu de Ifá trazem referências a tratamentos medicinais diversos. Os odu versam sobre as questões de ordem espiritual e de ordem material. A doença pode ser entendida também a partir desses dois âmbitos, ou seja, o espiritual e o material. Verger (1995), em *Ewé – O uso das plantas na sociedade*, lista 250 receitas médicas/ mágicas atribuídas a diversos fins. As receitas

coletadas por Pierre Verger durante sua estadia na Nigéria demonstram que ele teve contato com médicos tradicionais/ Oniségún que eram bàbáláwós de Ifá. Na descrição de Verger (1995), a medicina, ou seja, o procedimento para preparar a medicação (òògún) é extraído dos odu de Ifá. Odu Ifá é utilizado para encantar o medicamento/ preparo, concedendo-lhe seu poder de ação através do ofò. Odu é tefado/ escrito em pós preparados a partir de vários elementos. Esses elementos vão ao fogo conjuntamente em uma panela de ferro, até ficarem torrados. Depois disso, são pilados formando um pó bem fino. Este pó, denominado *ebu*, pode ser ele mesmo uma medicina, ou pode ser o princípio ativo que vai ser colocado em outro elemento para formar uma medicina. O pó pode ser acrescentado em *oti* (gin), *osé dudu* (sabão preto), *oyin* (mel), *epo pupa* (dendê), *omi* (água), entre outras coisas. Referindo-se à medicina dos odus, Verger (1995) mensura as seguintes patologias e estados mórbidos:

Patologia/ estado mórbido	Odu Ifá
Agorafobia	Ejiogbe
Anemia	Ogbe Ofún
Atenuar dor de queimadura	Ejiogbe
Blenorragia	Ejiogbe; Ogbe Obara; Ogbe Otura
Cegueira	Ofun Meji; Osé Otura
Dermatoses	Iwori Iká
Diarreia	Odi Meji; Otura Obara
Dor de dentes	Ose Odi
Dor nos seios	Ofun Odi
Dores no corpo	Oyeku Meji; Ose Meji; Iwori Obara; Ofun Irete
Epilepsia	Iwori Obara
Febre Amarela	Okanran Meji; Owonrin Okanran
Furúnculo	Ejiogbe
Gases Intestinais	Ejiogbe; Ogbe Iká; Ogbe Irete; Obara Ogunda
Hemorroidas	Odi Meji
Impotência (prevenção)	Ejiogbe; Ogunda Meji; Ogbe Odi
Inchaços	Iwori Ofún; Ejiogbe; Ogunda Meji; Ogbe Odi
Lepra	Iká Okanran
Loucura	Iwori Okanran; Owonrin Iwori, Irosun Meji
Indisposição	Okanran Ogundá
Insônia	Irosun Meji; Iwori Irosun; Irosun Oyeku
Mudez	Iwori Ofún

Palpitações	Oyeku Odi
Paralisia	Okanran Iwori;
Pesadelos	Ejiogbe; Ogbe Iká
Picada de cobra	Oyeku Oturupon
Prisão de ventre	Ogbe Ogunda
Reumatismo	Iwori Meji; Odi Meji; Iká Meji; Ogbe Otura
Sufocação	Ejiogbe
Surdez	Ogbe Osé
Tontura	Obara Meji; Odi Iwori; Okanran Ogunda
Torcicolo	Ofún Oyekú
Tosse	Iká Meji, Iwori Osa; Obara Ofun
Tratar criança que come terra	Iká Ogundá
Tratar criança fraca	Iwori Oyekú
Tratar dor no pescoço	Okanran Ofún
Tratar dor de garganta	Ofún Meji
Tremores	Obara Osé
Úlceras	Ejiogbe; Ogbe Oyeku; Ogunda Iwori
Variola	Ejiogbe; Ogbe Oyeku; Ogunda Iwori
Vermes intestinais	Otura Ofún; Owonrin Otura
Vermes nos seios	Osé Meji
Vermes no corpo	Okanran Osé ; Ogbe Odi; Osé Meji
Vermes e diarreia forte	Iwori Ogbe;
Vermes nos pés	Ogbe Irete
Vermes na barriga	Otura Ofún

Em minha prática diária com Ifá, na condição de Bábáláwo, há mais de dez anos tenho realizado atendimentos diversos, seja com a medicina espiritual de Ifá seja com a medicina física do Ifá. Essa divisão entre medicina espiritual e medicina física não é interessante, uma vez que elas se referem a uma única medicina. Saliento aqui que os dois aspectos são constantemente considerados no Ifá. Embora Ifá esteja muito mais para o corpo sutil do que para o corpo físico, o Ifá pretende organizar a pessoa por inteiro. Sua medicina tem como intuito atingir/ alcançar a causa do adoecimento, em qualquer esfera. O Ifá é parte fundamental da Medicina Tradicional Iorubá (MTI). As pessoas geralmente procuram a medicina do Ifá para diversos fins, sobretudo quando são desenganadas pelos médicos e/ ou pelos serviços de saúde do mundo moderno.

Mulheres com dificuldades de engravidar, homens com problemas de impotência sexual, câncer, fibromialgia, drogadições, alcoolismo, psicoses, doenças dos nervos como Parkinson e Alzheimer, crianças que não falam e/ ou que não andam, ou quando as pessoas estão doentes e os médicos não conseguem ofertar nenhum diagnóstico são alguns dos muitos adoecimentos e problemáticas atendidas pela prática dos bàbáláwós de Ifá. Desde 2012, muitas pessoas têm procurado nossa Casa (Ègbé) em Senador Canedo, Goiás, para receber cuidados. Além disso, viajamos para vários lugares no Brasil e fora do Brasil para atender pessoas. Aonde Ifá chega, as pessoas são atingidas pela sua beleza e pelo seu encanto. As estórias de Ifá (itan) são atemporais, elas conversam com as pessoas, demonstram de forma lúdica, poética, seus problemas e dilemas. A magia do Ifá alcança as pessoas, possibilitando a elas uma outra compreensão acerca do seu estado de saúde e de vida. Ifá não vai abordar somente uma parte do problema, não trata apenas a dor na cabeça, ou nos pés, ou ainda a dor de barriga: Ifá produz um diagnóstico da totalidade da pessoa, ofertando a ela saúde e bem-estar integral.

No mundo atual, é muito difícil praticar a Medicina de Ifá, boa parte dos materiais necessários não existem no Brasil. Entre eles, alguns têm o comércio proibido no Brasil, como certas folhas, animais etc. Os Aláwos desse nosso tempo precisam traduzir o Ifá para a cultura brasileira, a partir da nossa fauna e da nossa flora, uma vez que muitos medicamentos (*òògún*) são preparados com folhas, animais, minerais, cascas etc. O Ifá já tem 300 anos de presença na Ilha de Cuba, o que é chamado de Ifá Cubano e/ ou *Regla de Orula*, um dos Culto Lukumí com léxico próprio, bem como procedimentos elaborados pelos próprios bàbáláwós cubanos a partir dos ensinamentos concedidos pelos bàbáláwós iorubá que foram levados à ilha de Cuba como escravizados. No começo do século passado, foram identificadas no Rio de Janeiro, no Recife e em Salvador confrarias de bàbáláwós que concediam assessoria a mães e pais de santo (*iyálorixás/ bàbálòrisàs*) e atendiam os filhos de santos (adeptos iniciados do Candomblé). No entanto, estes bàbáláwós brasileiros não iniciaram nem transmitiram seus conhecimentos a ninguém (Prandi, 1994). Entre eles, estava Martiniano Eliseu do Bomfim³¹⁰ que, no começo do século passado, foi à antiga terra iorubá fazer sua formação como Bàbáláwo.

³¹⁰ Félix Ayoh’Omidire e Alcione M. Amos, no artigo “O Babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim” apresentam a pesquisa de campo do linguista afro-americano Lorenzo Dow Turner, que teve como um dos entrevistados o Bàbáláwo Martiniano Eliseu do Bomfim. No presente artigo, Ayoh’Omidire e Amos (2012: 230) dizem que “uma das pessoas entrevistadas por Turner em Salvador foi o famoso babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim. Martiniano tinha nascido em 1859, de pais africanos livres. Era considerado um sábio da cultura afro-brasileira, especialmente do Candomblé. Turner gravou muitas horas de músicas e narrativas do folclore africano, contadas por Martiniano. Este artigo reproduz o conteúdo das entrevistas que recontam sua autobiografia. As entrevistas foram feitas na residência de Martiniano, no Caminho Novo do Taboão, número sete, entre 12 de outubro e 9 de dezembro de 1940. Muitos dos originais, gravados em discos de acetato, estão nos arquivos de música tradicional da Indiana University, nos Estados Unidos. Outros estão arquivados na coleção de Turner, no Anacostia Community Museum, em Washington, D. C. O material na Indiana University foi digitalizado e está disponível para pesquisadores mediante o pagamento de uma taxa. Também estão disponíveis as transcrições feitas pelos assistentes de Turner, que falavam iorubá, datadas da década de

Nos idos dos anos 1980, na saga da reafrikanização³¹¹ do Candomblé, muitos babalorixás e iyalorixás começaram a ir a Nigéria para resgatar fundamentos perdidos no Brasil. É claro que essa tentativa de reafrikanizar o que já é africanizado gerou uma série de pormenores, como bem acentuou Melo (2018). Foi neste *boom* da busca pela África no Candomblé, que o Ifá aportou novamente no Brasil, onde, na verdade, sempre esteve, desde a chegada dos primeiros Iorubá, em meados do século XIX. Nigerianos começaram a chegar ao Brasil através da comercialização do obi³¹². Com o comércio de obi, também começaram a vir bábáláwós de Ifá tanto da Nigéria quanto de Cuba. A partir da multiculturalidade (Brasil, Nigéria e Cuba), o Ifá ganha uma nova relevância no Brasil. O Bábáláwo brasileiro surge a partir dessas “interpenetrações de civilizações” (Bastide, 1971).

A prática dos bábáláwós e iyáláwos no Brasil acontece a partir de muitas bifurcações para recriar o Culto de Ifá no território brasileiro a partir de suas diversas escolas. São muitos Ifá, diríamos assim, com suas diferenças e peculiaridades. Não existe uma homogeneidade acerca da prática de Ifá, mesmo sendo nigeriano, ele pode advir de muitas escolas, o que no Brasil ficou conhecido como *famílias de Ifá*. Quando um iniciado de Ifá diz que pertence à família tal, ele está dizendo que sua escola de Ifá é originária dessa família. Essas famílias possuem ritos próprios e, muitas vezes, todo um léxico próprio, estilos e costumes bem peculiares. Poderíamos dizer que tais costumes, *modus operandi* próprios de ser pertencem à linhagem familiar. O Brasil produz o Ifá de forma *bricoleur*³¹³, arranjando, traduzindo-o em nossos próprios termos.

É preciso levar em conta a percepção, as interações, a sensibilidade, o jeito de ser do povo brasileiro e aí sim traduzir o Ifá sistematicamente no Brasil. Esse trabalho exaustivo é parte do ofício dos bábáláwos. Não é um trabalho científico, pelo contrário, é um trabalho artístico, por isso, *bricoleur*. Um trabalho artístico elaborado na relação com muitos. Esse trabalho não é organizado somente por conceitos, ele se utiliza também do perceptos. A experiência movente com o Ifá, assim

1950. Esse artigo inclui material contido nas gravações e em transcrições que se encontram na Coleção Africana da Biblioteca da Universidade Northwestern, em Evanston, Illinois. Partes das entrevistas foram reorganizadas para proporcionar maior clareza na sequência da narrativa e para evitar repetições. A narrativa de Martiniano foi extensamente anotada com informações adicionais obtidas de outras fontes, bem como de entrevistas que ele forneceu para outros autores. Todo esforço foi feito para esclarecer referências obscuras, especialmente aquelas relacionadas à família de Martiniano na África.

³¹¹ Melo (2018: 158-159), ao referir-se ao fenômeno de reafrikanização do Candomblé, diz: “Fenômeno de pouca proporção numérica, mas de grande significado simbólico, o movimento que chamo de reafrikanização do Candomblé vem atingindo o mundo afroreligioso, sobretudo em São Paulo, desde meados da década de 80. Argumento que tal movimento é um desdobramento contemporâneo da importância da etnicidade iorubá nas relações do mundo do Candomblé. Sugiro que refletir sobre o movimento de reafrikanização do candomblé é não se prender às questões somente religiosas, mas também atentar para as questões étnico-raciais, políticas e, também, para o uso político da cultura, a politização da cultura (Turner 1991). Nessa perspectiva, através do candomblé reafrikanizado, aponto para uma discussão mais ampla acerca das questões que envolvem as religiões afrobrasileiras e o processo de afirmação e luta por direitos sociais do negro no Brasil.

³¹² Noz-de-cola, fruto sagrado para os praticantes das tradições africanas e afro-brasileiras.

³¹³ No sentido entendido pelo antropólogo francês Lévi-Strauss, que usou o termo bricolagem em 1962, no livro *O Pensamento Selvagem*, para descrever os padrões característicos do pensamento mitológico. Conforme Lévi-Strauss, o conceito de bricolagem é um método de expressão que consiste na seleção e síntese de elementos de uma cultura.

como o fluxo que suas narrativas (itan) propõe, possibilita traduzir Ifá no Brasil. Até porque é impossível traduzir literalmente Ifá no Brasil. Quando o Ifá chegou à Ilha de Cuba, há mais ou menos 300 anos, inseriu-se na cultura cubana. Em Cuba, o Ifá foi profundamente capturado pela cultura local. No Brasil não é diferente, a busca por um certo purismo/ puritanismo do Ifá é motivo de conflitos entre praticantes e de muita divisão.

O Ifá, enquanto Culto Tradicional (Isésé Lagba) no Brasil, ainda está engatinhando. Nos últimos vinte anos, centenas de bábáláwós brasileiros têm reivindicado um lugar no Ifá. A linhagem à qual pertença busca retirar do Ifá tudo aquilo que vai na contramão da nossa cultura, da nossa legislação, do nosso jeito de ser. No Ifá nigeriano e cubano, a mulher é muitas vezes impedida de uma série de acessos, existem casos de misoginia, homofobia e transfobia, entre outras coisas. O Ifá, tal como tenho compartilhado com o mundo e com as pessoas, denuncia todo tipo de opressão. Promove a mulher e oferta a ela o meio de fazer um caminho de formação para se tornar Iyáláwo no mesmo nível que um homem Bábáláwo – isso tem feito parte do nosso empenho e ofício. Também entendemos que nossa prática de Bábáláwo deve promover pessoas em situação de exclusão, assegurar a presença em nossos espaços de pessoas transexuais e extirpar qualquer preconceito e exclusão de pessoas homoafetivas.

O Bábáláwo e a Iyáláwo, como condutores de energia, devem estar disponíveis para todas as pessoas. Em nosso fazer, estamos assegurando que o papel dos Aláwos de Ifá contribua com um mundo mais humano, um mundo melhor para todas as pessoas viverem. Os Aláwos, ao conduzir a energia da pessoa, procuram contribuir para seu melhoramento, já que Ifá não consiste unicamente em realizar procedimentos mágicos diversos para atender necessidades pontuais. O Ifá é sobretudo uma sabedoria, um pensamento acerca do bem-viver (*iwà-pele*). *Ìwà-pele*, traduzido costumeiramente como bom-caráter, deve conduzir as pessoas para práticas de bem-viver consigo mesmas, com os seus e com os outros. Nesse sentido, os Aláwos também são professores(as) que possibilitam às pessoas encontrar um sentido de vida, a alinhar suas vidas com escolhas saudáveis e participar da sociedade como uma grande aldeia, cujo compromisso de cada um é promover como casa comum, para que o mundo seja um lugar habitável e saudável para todas as pessoas.

Nós também somos a natureza e um itan/ èsè do Odu *Ìròsùn Oturupón* compilado por Ayo Salami revela a importância da integração com a natureza. O verso fala da briga de sete macacos com o médico Oniséjúń Akíntòhúndé. O filho de Akíntòhúndé viu a briga deles à distância. No momento que seu pai matou sete macacos, ele observou. De igual maneira, observou na hora que o macaco líder, com o poder da magia, devolveu à vida seis macacos mortos utilizando procedimentos realizados com elementos da natureza. O filho de Akíntòhúndé fez o mesmo procedimento que ele havia observado do líder dos macacos para devolver à vida seu pai, que havia sido morto pelo líder macaco. O itan está mostrando como tudo está integrado e como a vida do macaco não é menos

importante que a vida dos humanos. O mesmo procedimento que devolveu a vida aos seis macacos, devolveu a vida ao médico Akíntòhúndé. As estórias que os Odus contam são utilizadas pelos Aláwos para ilustrar uma série de situações de seus consulentes. Essas estórias vão ajudar o Aláwo a conceder entendimento, porque Ifá entende que a cura, a solução do problema passa também pela sua compreensão.

Olodumáre é a Natureza, todos nós somos partícipes dessa natureza manifestada nos Òrìsas, nos eniyan (os humanos) e em todos os seres. De certa forma, nós também somos Òrìsàs, pois carregamos a força da Òrìsàlidade em nós. Só que isso não é uma particularidade de nós humanos. Se observamos os versos de odu Ifá veremos o quanto os animais, as plantas e outros seres participam da vida de igual maneira que os humanos. Os Aláwos são operadores dessa vida conjunta, que reúne todos os seres para compartilhar o mundo de igual maneira. O Aláwo do nosso tempo precisa abrir-se para essa necessidade de mundo, acolhimento de mundos, compreender a vida e a existência de acordo com o nosso mundo de hoje. Desde os tempos antigos, os Aláwos atualizam periodicamente o Ifá. De tempos em tempos, homens e mulheres sábios, os videntes de Ifá, encarregam-se de colocar Ifá situado, atento aos sinais dos tempos. É graças a essa atenção dos Aláwos que vieram antes, que podemos à nossa maneira prosseguir traduzindo Ifá em nossos próprios termos, termos da nossa cultura e do nosso tempo, revelando a atualidade de Ifá no mundo.

Os itan de Ifá são atemporais, como as fábulas de Esopo, as estórias de Hans Andersen, as estórias do Mulla Nasrudin, ou mesmo, os mitos dos povos indígenas entre outros, uma mensagem sempre escapa carregada de sentido. O sentido é aquele que os Aláwos fornecem a partir da relação com as pessoas para quem eles divinam Ifá. São os Aláwos que mantêm o Ifá em fluxo, na movência, eles encarregam-se de não deixar Ifá fossilizar e/ ou ficar estagnado. A boca do Aláwo mantém Ifá atualizado, inserido e contextualizado. A boca do Aláwo é a boca de Ifá, porque ela se encarrega de divinar Ifá, de conceder ao Ifá sua própria vitalidade. Para Ifá ser vivo, estar vivo e poder falar com a humanidade, com as pessoas, ele precisa dos Aláwos. Os Aláwos são preparados para manter Ifá presente no mundo. A função deles é como foi a priori a do Òrìsà Orunmila, que trouxe Ifá do Orun para ser revelado para toda a humanidade no Aíye. Os Aláwos continuam procedendo com essa revelação, fazendo divinação para as pessoas.

Bàbáláwo e Iyáláwo assumem a condição de porta-vozes de Ifá no mundo, seus mensageiros(as). Eles atuam elaborando procedimentos diversos, através das tecnologias ancestrais do Ifá e através da tradução da literatura divina do Ifá. A tradução da literatura divina do Ifá tem como destinatário(a) aquele(a) que se apresenta para consultar Ifá. Saber traduzir essas narrativas divinas é proceder exatamente como ocorre na consulta oracular – divinação. As pessoas costumam dizer que “querem jogar Ifá”, no entanto, o Ifá não é um jogo, é um sistema divinatório, embora dois oráculos desse sistema divinatório, o Idaasa/ Erindilogun (jogo de búzios) e o Òpèlè utilizem a técnica de jogar

as peças em cima de um *ate* (tapete). A técnica de jogar nesses dois oráculos, porém, não deve confundir, pois o procedimento oracular não é um jogo, e sim uma divinação. No oráculo do *ikin*, a técnica é bater, o *ikin* é batido. Enquanto 16 *ikin* são segurados pela mão esquerda, a mão direita encarrega-se de batê-lo na tentativa de pegar 1 ou 2 *ikin*, que serão marcados na bandeja do *opón Ifá*.

Os Aláwos são mestres que decifram um sistema divinatório chamado Ifá. De certa forma, eles leem o Ifá porque o Ifá pode ser considerado uma escrita divinatória. Os *bàbáláwós* em Cuba dizem que os 256 *odu* são o alfabeto de Ifá. Eles também chamam cada *odu* de letra de Ifá. A iniciação de um Aláwo ensina a ler, decifrar e dizer sobre cada *odu* Ifá. As letras do *odu* são carregadas de sentido próprio e de energias positiva e negativa. Nenhum *odu* é 100% negativo nem 100% positivo. Os *odu* são possibilidades em devir, o tempo todo devindo. Os *odu* obedecem às peculiaridades da vida, as possibilidades, as mutações. Tudo muda já que tudo é feito de energia e matéria. As mutações registradas pelos *odu* encarregam-se de dizer sobre o estado das coisas, sobre as instâncias de nossas vidas e mostrar, revelar possibilidades, inclusive possibilidades de mudanças. Ou seja, ajudam a fazer aquilo que, antes, estávamos fazendo – de modo errado ou não –, de uma outra maneira. Compete aos Aláwos, mestres das mutações, conduzir com arte, criatividade e sabedoria esse processo da vida que torna possível a grandeza do viver.

**PARTE 2: IFÁLOGIA APLICADA: AS PRÁTICAS DO IFÁ DO ODU E DO
ITAN**

Capítulo 4: Ifálogia Aplicada

Obiriti, Apa ijó ikú da
Olúwa mi, Ato iba jayé
Òrò à bi kú jigbo
Olúwa mi, Ajiki.

Tradução:

Misterioso Espírito que sobrepuja a morte.
Saúdo-te nos primeiros raios da manhã,
Que trará o equilíbrio do mundo das forças,
Tu que tens a arte de reconstruir as criaturas destruídas

O Ifá possui aplicabilidades, sua literatura denominada *Lésé-Lésé Ifá* é profundamente aplicável. Na minha experiência de ensino do Ifá, tenho me empenhado em sistematizá-lo. Ifá é uma ciência ancestral, espiritual e natural. O antropólogo francês Phillipe Descola (2013), em entrevista concedida à Revista Topoi, entende que os seres humanos têm uma relação intrínseca com o mundo natural, e que essa relação é moldada por diferentes sistemas ontológicos e práticas culturais. A “virada ontológica” tem enfatizado a importância de compreender as diferentes formas de existência e ser no mundo, conforme percebido por diferentes culturas. O Ifá possui uma forma de existência própria. Ele é um modo de vida salutar, por contribuir com a formação da pessoa e possibilitar que ela compreenda sua presença no mundo.

Cunhamos o termo *Ifálogia* como forma delimitar um campo. Na primeira parte desta tese, compartilhamos nossa experiência com a teoria do Ifá, com seus fundamentos e pressupostos. Chamamos de *Ifálogia Fundamental* a parte teórica do Ifá. A parte da prática, estamos chamando de *Ifálogia Aplicada*. A parte aplicada do Ifá envolve a maneira como tornamos práticos os fundamentos de Ifá. Toda a teoria e a prática de Ifá estão presentes no *Lésé-Lésé Ifá (Poemas de Ifá)*. A literatura de Ifá é muito rica e vasta, o adepto não pode se desvencilhar das narrativas, porque são elas que fundamentam a prática. No começo do capítulo 1 da presente tese, definimos *Ifálogia Fundamental* como a área de estudos que se concentram nos princípios e conceitos básicos do sistema de divinação Ifá, e *Ifálogia Aplicada* como a área de estudos que foca na aplicação prática do conhecimento de Ifá na vida dos consulentes e das comunidades de Ifá denominadas Egbe’s Ifá.

A Ifálogia Aplicada difere da Ifálogia Fundamental – apresentada na parte I, nos capítulos 1, 2 e 3, nos quais abordamos a dimensão dos saberes natureza do cosmo, da divinação e da medicina. Veremos, nesta parte 2, no capítulo 4, os pressupostos práticos de odu e itan, tendo em vista o mesmo marco referencial, no qual saberes e práticas não estão dissociados. A prática de odu Ifá e itan consiste na demonstração de sua praticidade no mundo e na vida das pessoas. Este capítulo procura responder

de que forma odu e itan, a metafísica de odu e os elementos do itan se inserem na prática do Ifá. Essa prática de acontecimento no mundo, prática que está o tempo todo no mundo e que se serve do mundo e de suas coisas. Existe uma força cósmica/ divina no odu e no itan, que se presentifica na materialidade da vida, na solução dos problemas e nos acontecimentos da própria existência.

Cunhei o termo Ifálogia, que é o campo dos estudos de Ifá. Esse termo, que fui o primeiro a usar, abre possibilidades diversas no campo de estudos sobre Ifá e para a compreensão das suas inúmeras possibilidades. Isso porque o Ifá é carregado de conhecimentos diversos. Ele mesmo é um saber feito com muitos saberes. Um saber holístico, integrativo, plural e multidisciplinar. Ifálogia é um campo que se refere aos estudos do Ifá, abordado como ciência. A Ifálogia divide-se em dois subcampos: a) Odulogia – estudos dos 256 odus de Ifá, sua metafísica e seus fundamentos de mundo e; b) Itanlogia – estudos das estórias/ narrativas do Ifá, o conjunto dos Itan e Èsè de Ifá.

O *Lèsè-Lèsè Ifá* é a reunião de um aglomerado diverso de narrativas denominadas estórias de Ifá. A Itanlogia tem método próprio denominado Itandologia – o campo do método. Refiro-me ao método dos estudos/ investigação dos itan, das narrativas/ estórias de Ifá. A Itandologia possui duas ferramentas: a) a Itancrítica – o campo da crítica do itan e b) a Itananálise, que tem como objetivo analisar a natureza do itan, com todas as suas implicações. Parto do pressuposto de que as narrativas de Ifá, ou seja, suas estórias denominadas itan não devem ser lidas e/ ou estudadas sem o referencial da crítica, sem apontamentos críticos que situem o itan no mundo de hoje, nem sem uma análise que possibilite ao próprio itan avançar. Avançar tem sentido de comunicar alguma coisa aos humanos do nosso tempo. No campo de estudos denominado Ifálogia podemos entender que os estudos de Ifá são um campo vasto e necessário no mundo de hoje, sobretudo entre praticantes e interessados no tema.

Ifálogia é uma maneira de levar Ifá a sério, muito a sério. Trata-se de retirar o Ifá da mesmice e da patifaria que o tomaram. O momento de mundo invadido por uma onda conservadora e excludente tem produzido, no Ifá, uma série de investidas que não têm nada a ver com ele. Por exemplo, o descaso para com a mulher, a discriminação de homoafetivos, lésbicas, transexuais e travestis, sem falar de um certo elitismo que insiste em instaurar na Tradição de Ifá pressupostos eurocêntricos, coloniais e dominados por uma visão de mundo embasada na branquidade. Ifá é uma ciência, um campo de estudos volumoso. Enquanto o mundo desmorona, dominado pelos binarismos³¹⁴ instituídos pela avalanche de pressupostos ocidentais hegemônicos, precisamos resgatar dos escombros da antiguidade os saberes antigos não-binários, saberes ancestrais profundamente conectados com o mundo natural. Ifá é, antes de tudo, um saber natural, pertencente a um tempo de mundo onde natureza e cultura, sujeito e objeto, humanos e não-humanos não estavam divididos pelo primado da lógica antropocêntrica.

³¹⁴ Esquerda e direita, conservador e progressista, certo e errado, humano e não humano, sujeito e objeto etc.

Ao fundar a Universidade de Ifá, a Faraimará, estamos cientes que o nosso maior desafio tem sido e será contribuir com a manutenção de Ifá e dos saberes antigos no mundo. Para os alunos da Universidade Faraimará e para os praticantes de Ifá e interessados ofertei uma via, não a única, mas uma via para a compreensão, o entendimento e a prática de Ifá no mundo. A via da compreensão e entendimento é a Ifálogia, com sua Odologia e sua Itanlogia (Itandologia, Itancrítica e Itanálise). A via da prática é o ebó, a prática do sacrifício externo e interno que, juntamente com o nomadismo ôntico – uma maneira movente de viver –, dispõe-se a viver iwa pele no mundo de hoje: iwa pele andante, andarilha, peregrina, movente, feita com muitos, com todas as pessoas. Iwa Pele é prática do bem-viver, que quer dizer viver bem consigo mesmo, com os seus e com os outros. Em nossa tese, reúnem-se os dois campos: o da teoria (Ifálogia Fundamental), com suas complexidades, e o da prática (Ifálogia Aplicada). A Ifálogia Aplicada implica-se com a praticidade de odu e itan no mundo e com o próprio caminho de viver Ifá através de iwa pele.

Os itan (estórias) aqui reunidos foram transcritos do iorubá oral para o iorubá escrito. Esses versos foram reproduzidos em inúmeras obras publicadas na Nigéria, onde está localizada a atual terra iorubá. O Ifá foi um ensinamento oral por muitos anos, até recentemente não havia nenhuma narrativa de Ifá escrita. Muitas narrativas ainda são preservadas de forma oral e passadas de geração em geração através da linhagem familiar. Jamais existirá um livro capaz de abordar todas as narrativas/ estórias denominadas itan e/ ou èsè de Ifá. As estórias de Ifá não possuem dono, elas são patrimônio imaterial preservado na memória e na boca dos bàbálawos/ iyáláwos, Aláwos contadores de estórias.

Conforme formulado pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, na mitologia não é possível identificar originais nem tampouco autoria. Colocar os versos em uma coletânea é uma obra de muitas mãos, de quem escuta e de quem transmite ao escutador. Trata-se também da obra daqueles que já se foram e deixaram as estórias contadas aos seus, ou aos outros. Tais estórias não são verdadeiras ou falsas, elas seguem sendo inventadas, recriadas, aumentadas, reelaboradas. Ainda que escritas, seguirão sendo inventadas para além do livro. Os próprios contadores/ intérpretes encarregam-se de novas reescrituras, e tudo isso junto segue sendo a obra de Ifá no mundo. Os praticantes do Ifá cubano chamam essa obra de “compêndio de Ifá”, ou também “corpus literário de Ifá”. Entre os praticantes do Ifá nigeriano, o termo em iorubá para essa coletânea de estórias é *Lésé* *Lésé Ifá*, que quer dizer “Narrativas de Ifá”. A partir da nossa práxis no Brasil, e conforme nossos estudos e investigações, cunhamos o termo Itanlogia para classificar as várias narrativas/ itan do Ifá.

Os antigos diziam que Ifá é *Àmonimota*, que quer dizer: “Ifá é algo sobre o qual nunca se pode saber tudo que é de seu conhecimento”. Sobre Ifá, também é dito: *Eyi omo emi ko mo*, que quer dizer: “O que você sabe que eu não sabia”. Ou ainda: *Eyi momo iwo ko mo*, que quer dizer: “O que eu sei que você não pode saber”. Por mais que coloquemos as estórias de Ifá em livros, no momento da

consulta oracular/ divinação (Idafá), elas necessitam ser recitadas (contadas) ao consulente. Ler a estória (itan) de Ifá direto do livro para o consulente no momento da consulta oracular seria o fim de um dos momentos mais ricos da Tradição de Ifá, que é o da divinação (Idafá), o momento em que Ifá é revelado para a pessoa na consulta. A consulta oracular é uma experiência com o Ifá. As estórias de Ifá têm vida própria e conduzem, por si sós, o consulente a uma experiência única.

Atualmente, poucos são os bàbáláwós/ iyáláwos que seguem narrando Ifá. Estamos percebendo o quanto a arte de contar estórias vai desaparecendo da consultar oracular/ divinação. A consulta oracular com Ifá tem se tornado apenas um momento para o Bàbáláwo prescrever o sacrifício (*ebó*) e nada mais. A experiência da consulta oracular com Ifá é o momento que o consulente/ cliente e/ ou iniciado vive sua experiência pessoal com a palavra de Ifá. A narrativa (itan) é o momento da escuta de Ifá – *Ifá está falando*. Ifá fala através do itan/ èsè na boca do Bàbáláwo/ Iyáláwo. No momento da consulta, a boca que conta as estórias (itan) transforma ela mesma no Ifá. A boca do Bàbáláwo e da Iyáláwo é Ifá para o consulente, porque vai narrar as estórias de Ifá. Ifá é o mensageiro de Olódúmáre. Orunmila é o Òrìsà que trouxe Ifá para o Aiye (Mundo/ Terra). Orunmila iniciou vários discípulos – os primeiros, Akódá e Asédá –, para que eles também iniciassem os demais a continuar contando as estórias/ a mensagem de Olódúmáre na Terra. A mensagem de Olódúmáre para a Terra/ Aiye é Ifá.

Essas estórias ganham relevância, porque são praticamente desconhecidas no Brasil. Nosso trabalho na elaboração desta tese consiste também em elaborar subsídios para os estudantes de Ifá no Brasil. Muitas pessoas têm buscado conhecimento de Ifá depois de serem iniciadas. A escassez de material e muitas vezes, o fato delas não encontrarem bàbáláwós que as ensinem, faz com que logo se desmotivem a aprender Ifá. Não se pode aprender Ifá somente através dos livros, é preciso aprender na relação com um Bàbáláwo ou uma Iyáláwo. No entanto, materiais escritos e traduzidos contribuem para a preservação de saberes que podem ser esquecidos e não repassados, além de possibilitar aos estudantes e interessados da Tradição de Ifá e Òrìsà um aprofundamento dos conhecimentos adquiridos na prática e na convivência em suas comunidades, na relação com seus mestres e mestras.

Este capítulo da tese possibilitará o leitor compreender melhor a presença de Ifá no cotidiano e na vida das pessoas. Tudo no Ifá flui para uma prática, a contação de estórias é rito, assim como o ebó (sacrifício) é rito. Resgatar as estórias tradicionais de Ifá tem sido um dos meus maiores empenhos nos últimos vinte anos. Este capítulo é fruto do meu esforço para habitar e compreender essas estórias que vêm sendo transmitidas de boca em boca há anos. Eu mesmo fiz o exercício de memorizar muitas das estórias que estão aqui, entre outras. Na prática cotidiana com o oráculo de Ifá dentro dos Ègbés (comunidades) da Rede Faraimará, temos o costume antigo de tornar a consulta oracular (Idafá) o momento de aprendizagem para toda a comunidade. Ao narrar a estória (itan) para o consulente, os iniciados em Ifá presentes participam, compartilhando suas impressões e sensações

com a estória, fornecendo ao consulente, juntamente com o Bábáláwo, contribuições para o seu bem-viver. O primeiro sacrifício (ebó) é compreender a estória (itan) que revela o que se passa com o consulente. A compreensão do itan já é um ebó, uma vez que a narrativa contada pelo Bábáláwo, revelada por Ifá através de odu, expande a consciência, possibilitando o entendimento.

A priori, reuni aqui as estórias (itan) dos quatro primeiros odus da sequência de Ifá do oráculo do opele e do ikin. As estórias (itan) compartilhadas nesta segunda parte da tese foram coletadas, escritas e organizadas pelo Bábáláwo Ayo Salami. Bábá Ayo Salami teve o trabalho exaustivo de escutar essas narrativas dos mais velhos, transcrevê-las para o iorubá escrito e traduzir para o inglês. Ayo Salami publicou tais narrativas em um calhamaço de mais de 1500 páginas, em 2002. A obra foi intitulada *Ifá: A Complete Divination*. Trata-se de uma coletânea definitiva do texto sagrado do Ifá, contendo dois poemas de cada um dos 256 Odu do *Lésé-Lésé Ifá* (Poemas de Ifá). Salami escreveu os poemas na ortografia do iorubá moderno e traduziu para o inglês. A coletânea *Ifá: A Complete Divination* foi publicada em iorubá-ínglês e iorubá-espanhol pela editora NIDD de Lagos (Nigéria), em julho de 2002.

Escolhemos utilizar os itan coletados por Salami devido à fidedignidade da fonte. Os versos da sua coletânea são originários de uma região da terra iorubá, onde o Culto de Ifá tem sido preservado a partir de uma cadeia ininterrupta de iniciados. Os versos reunidos por Salami na coletânea também possuem uma estrutura de narrativa que torna possível um entendimento coeso da estória. Ayo Salami é natural de Oyo, onde pôde conviver com muitos bábáláwós antigos. Sua aprendizagem foi conduzida por anciãos que não eram alfabetizados em inglês e falavam somente o iorubá. A obra de Ayo Salami é utilizada nas minhas práticas oraculares com Ifá e tem servido de orientação para muitas situações. Na Universidade Faraimará, ensinamos odu com os versos coletados pelo Bábáláwo Ayo Salami. Em nossa tese, optamos por traduzir esses versos para o português como parte da minha pesquisa e do meu ofício como professor de Ifá e Bábáláwo. Praticamente todos os versos de Ayo Salami já estão traduzidos, e têm sido utilizados na disciplina de Ifálogia, Odulogia e Itanlogia da Universidade Faraimará. Nessa segunda parte da tese, vamos compartilhar 128 versos (itan) de Ifá da tradução que fizemos da obra.

Os odu mejis, denominados maiores ou *agba* (ancião), estão acompanhados dos seus quinze omo odu (filhos de odu). No total, formam 64 odu e 128 estórias (itan), estando duas em cada odu. Os odu *Ògbè Meji*, *Òyèkù Meji*, *Òdì Meji* e *Ìwòrì Meji*, juntamente com seus omo odu, estão presentes neste capítulo com a minha própria tradução do iorubá para o português, a partir da versão encontrada em uma tradução bilingue do iorubá para o inglês. Tenho chamado essas traduções, que venho fazendo desde 2003, de uma Filologia da Subversão. Não sou um tradutor oficial nem tampouco um estudioso da linguagem. Entendo que a Filologia se refere não somente à tradução, mas também à interpretação, à análise e ao estudo da linguagem de modo geral. Por isso, chamei esse exercício de

tradução de Filologia da Subversão: uma prática de tradução a partir da minha vivência-experiência ontológica e anticolonial com a tradição iorubá, conforme praticada no Brasil.

Os quatro primeiros odu são os quatro pontos cardeais do Ifá. *Ògbè Meji* é o leste, masculino, solar e um odu de expansão, *Òyèkù Meji* é o oeste, feminino, lunar e um odu de contração, *Ìwòrì Meji* é o norte, masculino, um odu relacionado à orientação, e por fim, *Òdì Meji*, o sul, feminino, odu este relacionado à sexualidade. As histórias aqui reunidas vão trazer essas mutações e possibilidades que significam e simbolizam cada odu. Nenhum odu é bom ou ruim, eles movimentam e fazem fluir a energia denominada asé ou *lòdi sí asé* (contra asé). O asé é a energia vital, o contrário do asé é *lòdi sí asé* (contra asé), ou *buruku*. Enquanto o asé faz as coisas se expandirem e as vitaliza, a energia *buruku* bloqueia a força do asé. As dimensões energéticas asé e *lòdi sí asé* fluem no que podemos chamar de processos energéticos fundamentais. Isso quer dizer que tanto o asé quanto o contra asé (*lòdi sí asé*) fazem parte da mesma natureza e/ ou partem da mesma instância. A diferença entre estar com asé ou contra asé se dá em sua qualidade de mecanismo que produz ou não produz a vida. A vida é produzida de qualquer forma na concepção iorubá, com asé ou sem asé. Uma é produção, a outra é contra-produção.

Se a pessoa tem asé, ela produz vida, se ela não tem asé, ela produz o contrário da vida – ou seja, ela continua produzindo, ainda que no seu contrário. Tudo é energia, boa ou ruim, com asé ou sem asé. A falta de asé (*lòdi sí asé*) também produz energia, ainda que no contrário. A produção contrária de energia é contra asé (*lòdi sí asé*). O contra asé, também denominado *buruku*, instaura a energia da morte (*iku*), da doença (*arún*), da perda (*ofò*), da perturbação (*wahala*) e outras. Os pressupostos que fundamentam asé e contra asé não são duais, mas sim processuais. Isso quer dizer que não se trata disso ou aquilo, mas sim do fluxo mesmo da vida. A pessoa pode estar com asé no amor e contra asé no trabalho. Quando um *dakin* (consulta com o oráculo do *ikin*), *dapele* (consulta com o oráculo do *opele*) ou *idaasa* (consulta com o oráculo do *erindilogum*) é realizado para alguém, mapeiam-se e se rastreiam as áreas da vida da pessoa que têm mais asé ou contra asé. Às vezes, uma pessoa pode estar com asé na maioria dos campos da sua vida, e em um ou dois não estar.

O odu é por onde os *Bábáláwos* veem, em dimensão panorâmica, a vida do consulente. Quando um odu se apresenta, ele notifica a condição energética dele. Saber se o odu está trazendo asé ou contra asé depende dos dois odu testemunhos, que vão informar. O odu testemunho mais velho, comunica a condição energética do odu regente. Essa condição é mutável, ela está sempre passando, sempre ocorrendo, sempre indo e vindo. É devido a isso que odu não é estático nem obsoleto. Por não ser estático nem obsoleto, a frequência energética presente no odu pode ser modificada, utilizando diversas tecnologias ancestrais³¹⁵. Um odu pode estar em *ire* ou *ibi* (também denominado *osogbo*), ou seja, estar positiva ou negativa. O *ire* (boa sorte) é a condição para o asé e o *ibi* é a condição para

³¹⁵ Tais como *ebó riru*, *etutu*, *ebó ori*, *omi erro*, entre outras tecnologias.

o contra ase. Eles não são rivais, mas sim complementares, assim como yin e yang. Por isso, não se embasam em princípios duais. Eles remetem aos fluxos, aos processos e não à dualidade.

Na dualidade, os aspectos podem se opor ou se complementar. No fluxo, eles estão fazendo a mesma coisa em frequências diferentes. Podemos afirmar que ire e ibi são frequências energéticas, assim como os fios positivo e negativo da corrente elétrica. As estórias têm a força de produzir essas mutações e/ ou possibilidades. Cada odu tem narrativas diversas, essas narrativas podem revelar estórias positivas e/ ou negativas, carregadas de asé ou contra asé. As estórias reunidas aqui falam da cotidianidade, das relações, dos percalços e de problemas que tomam a vida. Falam também de alegria, de vitória, de filhos, de casamento e prosperidade. A energia em sí é sempre asé, mesmo quando ela falta. Falta de asé é precisar de asé; contra asé é necessidade de asé. O asé é a energia controladora de tudo que se dispensa, em sua polaridade positiva, em Orunmila, o Òrìsà do destino, e em sua sua polaridade negativa, no Òrìsà Èsù, o Òrìsà do movimento. Na concepção iorubá do Ifá, é negativo o que gera movimento e deslocamento, enquanto o positivo mantém, sustenta, concede a natureza mesma das coisas. Por isso, Orunmila é o Òrìsà do positivo, uma vez que ele é o detentor dos segredos, do conhecimento, da natureza de todas as coisas.

4.1: Odulogia e Itanlogia aplicada – mitos ou narrativas no Ifá?

Estamos em 30 de novembro de 2024. Acabo de completar 46 anos de idade. Minha vida segue sendo uma poesia, uma poesia com o Ifá, eu diria. Isso porque Ifá é uma poesia/ poema. A distinção entre poesia e poema é básica, mas não sem suas diferenças. A questão toda é que o poema também é uma obra de poesia, ambos são feitos em versos, ou seja, com as linhas que constituem uma obra desse gênero. Além disso, o poema é um texto literário composto de versos, estrofes e, por vezes, rima. A poesia é uma manifestação artística que pode ou não estar baseada em palavras com o poema. A poesia pode envolver pinturas, esculturas, narrativas etc. O poema, por outro lado, está inserido no universo literário somente. Pois bem, devido à imensidão do Ifá, posso afirmar que ele reúne poema e poesia, na diferença que elas mesmas impõem.

O Ifá pode ser uma produção artística, um épico literário, uma música, uma pintura, uma produção poética. Quando afirmei que minha vida segue sendo uma poesia com Ifá, é porque uma das coisas que mais tem me ocupado nos últimos anos é a contação de estórias usando o acervo literário do Ifá. A poética do Ifá está impregnada de um mundo atemporal. Suas narrativas versam sobre um tempo antigo, diferente desse nosso. O tempo de Ifá, ausente de linearidade e de cronologia, é um tempo espiralar, como pensou Lêda Maria Martins. Por tempo espiralar, podemos entender a associação do passado, presente e futuro por meio do resgate da tradição e da memória. Conforme Martins (2000: 79),

o tempo espiralar é uma percepção cósmica e filosófica que entrelaça, no mesmo circuito de significância, a ancestralidade e a morte. Nela o passado habita o presente e o futuro, o que faz com que os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estejam em processo de uma perene transformação e, concomitantemente, correlacionados.

Ifá está o tempo todo correlacionando as coisas, fluindo, fazendo-as acontecer de alguma forma. É preciso entender, a partir da noção de tempo espiralar, a função do Ifá na cosmogênese iorubá. A primeira coisa é deixar evidente que ele é uma divindade preexistente. Ifá não tem forma humana e não se parece com as coisas com as quais a gente está acostumado. Etienne Souriau (1939) afirmou que existir é sempre existir de qualquer maneira. Ifá existe de qualquer maneira, ainda que nossa percepção não dê conta de apreendê-lo e/ ou capturá-lo em sua totalidade. Não é porque as coisas não existem à nossa maneira que elas não existem. Entender Ifá como uma divindade-sistema, um oráculo-divindade, não é uma matéria fácil. Até porque Ifá está relacionado, no mundo material, ao caroço de coco. Podemos nos perguntar como um caroço de coco, denominado *ikin*, pode ser deus/divino? É exatamente dessa existência outra que estou falando. Ou seja, um caroço de coco pode ser deus. Um deus filolátrico³¹⁶, que mobiliza pessoas e produz a vida delas de alguma maneira. Não se trata de qualquer deus, tampouco de uma crença qualquer. Ifá é a divindade que, ao se inserir na vida de uma pessoa, torna possível para ela o entendimento sobre o que são a vida e o viver.

Ifá está atrelado à noção de destino, ou seja, ao ser reconhecido como *Elerin ipin* – testemunho da criação, insere-se na própria condição de existência da pessoa. Ifá tem a ver com a criação, ele sabe de tudo o que aconteceu desde o dia que o mundo (os mundos) foi criado. Nesse sentido, ele sabe o que se passa com cada pessoa, com suas escolhas, com os problemas que ela enfrenta e assim por diante. Ao procurar o Ifá, uma pessoa dispõe-se a escutar a verdade sobre si mesma. Essa verdade vem, inicialmente, em forma de narrativa, uma estória denominada *itan* encarrega-se de revelar um recado do Céu para a pessoa, via metáfora, fábula, poema ou outra forma. Ao ser interpretada, a narrativa ganha relevância única para a pessoa que está diante do Ifá. Ifá se manifesta em 16 caroços de coco denominados, após sacralização, *ikin*, e de um rosário feito de favas do caroço do dendezeiro, denominado *opele*. *Opele* também têm sido feitos de cobre desde os tempos antigos, devido à força e longevidade desse material. Esses instrumentos – o *ikin* e o *opele* – ganham vitalidade através das mãos e da boca dos *bàbáláwós* e das *iyáláwós*.

Ao abordar a dinâmica da existência do Ifá, existir podemos entender que ele é uma maneira de ser. Como *testemunho da criação* (*elerin ipin*), ele mesmo cria, ele mesmo estabelece a criação ao nominar as coisas. Como Ifá tem relação com a narrativa, ele denomina a existência das coisas, ao mencionar suas formas no mundo. Como pensou Souriau (1939 apud Lapoujade, 2017), ao mencionar a forma dos seres, Ifá fundamenta o princípio formal que organiza as formas. A forma é inseparável

³¹⁶ Filolatria: adoração de vegetais, árvores, flores e bosques. Filolátrico refere-se ao culto aos vegetais, em referência ao coquinho (*ikin*) de Ifá, que é sagrado para os iniciados e devotos.

da matéria que ela informa. No entanto, o formal é aquilo que organiza as formas. Enquanto a forma é o princípio de organização das matérias, o formal é o princípio de organização das formas. O formal antecede a forma, por isso ele é um princípio. O princípio formal organiza a forma – o que, no Ifá, poderíamos entender da seguinte maneira: Ifá viu tudo o que foi criado, quando dizemos tudo, são todas as coisas que existem. Ifá antecede a criação, porque ele já sabe antes de criar. É Ifá que detém o princípio formal da criação, ele sabe sua intencionalidade. Ou como Lapoujade (2017: 16) afirmou, em referência ao princípio formal, ele se “manifesta através do brilho particular”. Esse “brilho particular” que “faz o esplendor de certos momentos da existência”.

Quando Olódúmáre (o grande demiurgo iorubá) pensou em criar Ifá, já sabia e, ao saber, estabeleceu o princípio formal da criação. Isso quer dizer que desde a perspectiva do Ifá, tudo o que é criado tem seu duplo. Há uma maquete/ forma de tudo que foi criado, todos os seres e todas as coisas. O princípio formal é detido desde antes por Ifá. Olódúmáre intenciona, ele produz a maquete daquilo que vai ser criado. É nesse momento que o princípio formal pode ser estabelecido. O princípio formal é ele mesmo o esplendor dos momentos fundamentais da existência. A forma é exatamente o que será moldado, Obátálá e Ajálá são as divindades encarregadas por Olódúmáre de moldar/ fazer a forma de tudo o que é criado. Ajálá, ligado a Obátálá, é chamado de Oleiro. A partir dos moldes/ formas do Oleiro do Orun, a criação de Olódúmáre pode ser estabelecida na Terra (Aiye). Mas antes, ela se ocupou da sua própria existência no Orun (Céu). Tudo o que existe tem seu duplo, doublé, no Céu (Orun). Isso está na base do seguinte fundamento: *o que está em cima está embaixo*.

Ifá é mais importante do que Olódúmáre, porque ele detém o princípio formal de todas as coisas. Ifá possui o esplendor das coisas, o brilho particular. Por isso, quando Ifá é consultado, ele consegue ir além, muito além do dado, porque ele detém o princípio de todas as coisas. Podemos concluir que Ifá é uma ontologia, insistentemente tenho dito, uma Ontologia de Existência. Essa Ontologia de Existência é ela mesma uma maneira de existência das coisas. Porque Ifá está profundamente impregnado disso, de como as coisas existem, de como elas se fundam e de como elas se originam. Olódúmáre é um demiurgo ocioso e preguiçoso, ele gosta de ficar desenhando mundos, enquanto os Òrìsàs realizam para Ele a obra da criação. Nesse sentido, Ifá, seu cérebro, sua sabedoria, seu conhecimento, possui as informações acerca de tudo que é criado. Ifá encarrega-se de lidar com o mundo, enquanto Olódúmáre mantém seu ócio criativo, ocupado com as maquetes de mundos outros, mundos vindouros. É Ifá quem se ocupa dos seres, das “existências mínimas”, para utilizar palavras de David Lapoujade sobre Souriau. Ifá, ele mesmo uma Ontologia, é quem está impregnado de todas as coisas, daquilo que as coisas são e do que elas podem ser.

A obra de Ifá em verso, transcrita aqui, fala sobre a maneira de ser das coisas que povoam o mundo, das coisas duráveis e sólidas, mas também de outros modos de existência, como o dos seres imaginários, dos espíritos, em um mundo habitado por seres animados por encantamentos, fórmulas

e invocações. Como esses modos outros são qualificados? São os diferentes modos de existência que ocupam e criam espaços-tempos. Espaços-tempos diversos, habitados por mundos múltiplos e sobretudo, pela singularidade das coisas e dos seres. No Ifá, as coisas coexistem, elas não estão divididas, embora estejam impregnadas de singularidades, elas interagem entre si e contribuem com a funcionalidade de mundos. No Universo criado por Olódúmáre, como revela Ifá, tudo está integrado. O mundo de cima é como o de baixo, as coisas estão acontecendo de forma simultânea nos dois, porém, nossa percepção dos fenômenos não dá conta de acompanhar a simultaneidade.

Ifá veio antes de qualquer existência, ele existiu para fazer existir Olódúmáre, por mais supremo que este possa ser. A questão mesma da existência antecipada do Ifá é explicada, pois ele é a consciência de Olódúmáre. A consciência do Criador antecede a criação. Olódúmáre pensa e delibera a criação, Ifá existe para documentar, arquivar, subscrever a criação. É Ifá que está narrando a Criação, a partir daquilo que viu. Ifá vê e, ao ver, documenta através de narrativas. Ifá viu tudo e continua vendo, suas narrativas são formas de ver, de continuar vendo a constituição das coisas e dos seres. Para Lapoujade (2017: 24), “um ser não pode conquistar o direito de existir sem a ajuda de outro, que ele faz existir”. Existir é existir na relação com outros. A implicação da existência antecipada de Ifá é que ele precisou falar sobre as coisas depois que as viu. Ifá veio antes da Criação, possivelmente antes de Olódúmáre. Possivelmente, no princípio era uma consciência, uma energia, um vazio, ou como dizem os hindus, no princípio era o *Om*, ou ainda o verbo, a palavra das tradições abraâmicas. O Ifá é o verbo, o som, a palavra, o livro, porque se encarrega de dar notícias sobre as existências na sua singularidade e na sua multiplicidade.

Das existências múltiplas às existências mínimas, Ifá encarrega-se de tudo. Ifá sabe o porquê da barata ter sobrevivido até os nossos dias. A resposta é simples, a barata fez o ebó. Ifá também encarrega de saber como o leopardo se tornou o rei da selva na versão iorubá, porque ele fez o ebó. Ou de como a folha tétéregún (cana de macaco) veio do Céu para ser a folha da vida e da morte. Ifá sabe das coisas, de todas as coisas. Para o Ifá, todas as existências têm o mesmo grau de valor, por isso, os seres na sua totalidade possuem vida própria nas suas narrativas. Não existe existência e/ ou potência maior ou menor. No Ifá, todos os seres, os humanos, os animais, os imaginários, os vegetais, os minerais e outros não têm menos existência ou uma existência menor. Eles não evoluem de uma existência menor para uma existência maior. Ifá coloca as existências no mesmo nível e concede a elas a igualdade. Uma narrativa de Ifá, em um determinado odu, pode falar de uma pessoa que está triste porque não consegue ter filhos e, ao mesmo tempo, da disputa entre serpentes e cobras por liderança.

O Ifá não tem nada a ver com a manutenção do passado e/ ou com uma ancestralidade obsoleta parada no tempo. Ifá tem a ver com atualização, Ele está sempre atualizado, porque se atualiza na cultura, na vida e na cotidianidade. Ifá insere-se na cultura, ele adentra mundos e possibilidades. Foi

exatamente isso que aconteceu quando Ifá deslocou de Ilé Ifé, na atual Nigéria, a primeira cidade iorubá, para o antigo Reino do Daomé, atual Benin. Ali, Ifá tomou outras proporções, assumiu outras dinâmicas, exatamente porque se inseriu na cultura local. A atualidade de Ifá está exatamente nessa capacidade de atualizar a si mesmo na relação com a cultura. O Ifá na Ilha de Cuba assume essa mesma característica, eu diria, característica própria, porque o Ifá cubano é bastante específico. Ifá transita através de narrativas, ele fala (diz) usando metáforas. O mito e o itan estão em categorias similares, com uma diferença, a meu ver: o itan continua vivo, produzindo e mantendo a Tradição de Ifá e Òrìsà. No entanto, o itan é a outra forma, a forma com que o povo iorubá e dos praticantes de Ifá/ Òrìsà nas diásporas nomeiam aquilo que os ocidentais chamam de mito. O antropólogo Raphael Patai (1972), sobre o mito, entende que

[...] o nosso assunto não é a sobrevivência do passado no presente, por mais importante que fosse uma análise nesse sentido, mas um tópico muito diferente: o exame das forças e processos mitopoéticos vivos que atuam em nossa cultura. Claro está que tais forças e processos são fundamentalmente idênticos aos que motivaram o homem nos séculos passados. Na realidade, essa precisa semelhança deveria recordar-nos que os produtos em que podemos observar a ação das forças mitopoéticas não constituem mera herança nem sobrevivência do passado, mas resultam de um vivo e real dinamismo psicossocial, que opera na psique do homem moderno em grau tão intenso quanto aquele em que operou em gerações do passado remoto (Patai, 1972: 16).

Há mais de vinte anos, tenho me dedicado às narrativas de Ifá – denominadas *Lésé-Lésé Ifá*. *Lésé-Lésé* é a expressão para *Poemas de Ifá*, estórias de Ifá ou ainda parábolas de Ifá. Ifá fala através de metáforas. As parábolas de Ifá são compostas de várias estórias do cotidiano que versam sobre temas corriqueiros da vida das pessoas, dos animais e de objetos diversos. Tudo no Ifá tem vida e possui relevância própria. Quando vim a conhecer essas narrativas, compreendi seu poder. Compreendi sobretudo o poder que elas têm de alterar e mudar situações. O ebó verdadeiro começa na mensagem que Ifá endereça ao consulente. Ifá é um mensageiro, sua força e capacidade de transformação é muito grande. Com Ifá, adentrei o mundo imaginal³¹⁷ e fui atravessado pela riqueza da imaginação. Percebi que poderia continuar contando estórias em um mundo profundamente desencantado. A força das estórias de Ifá é que elas podem seguir encantando o mundo, tornando o mundo maravilhoso a partir de narrativas diversas carregadas de sentido e capazes de fazerem as pessoas sonharem de novo, imaginar.

As estórias reunidas neste capítulo são uma forma de estabelecer o que estamos chamando de Itanlogia no mundo e instituir o campo dos estudos dos itan como uma maneira de seguir fazendo Ifá. Uma das coisas mais salutares da minha descoberta em torno do Ifá foi perceber que ele não está pronto nem acabado, ele vai sendo feito, através de muitos lugares, de lugares diversos, oriundos também de várias situações. O Ifá que sigo fazendo com os meus discípulos/ iniciados e alunos da

³¹⁷ Refiro-me ao *mundus imaginalis*, a partir dos estudos do filósofo e islamólogo francês Henry Corbin.

Universidade Faraimará e tantos viajantes/ internautas leigos que acompanham nosso trabalho se esforça por instaurar uma virada radical: 1) que o Ifá precisa ter um posicionamento anticolonial; 2) que ele precisa ter um posicionamento antirracista e, sobretudo, 3) precisa ser atualizado de tempos em tempos para falar com as pessoas do mundo de hoje. Nosso compromisso através da Odologia, os estudos dos Odu, e da Itanlogia, os estudos do Itan, é fornecer essa contribuição. Refiro-me à atualização de Ifá no mundo de hoje.

Por outro lado, Ifá também é um sistema de vida, ou seja, possibilita às pessoas viver de acordo com os desígnios celestiais que elas mesmas escolheram no Céu e legitimaram diante de Olódúmáre. Apesar de não recordarmos, todo destino (kádará) é uma escolha com efeitos profundos em nossas vidas. O destino (kádará), aquilo que outrora definimos para nossas vidas, é algo que vamos tornando possível de acordo com nossas experiências e vivências. Nossas experiências de vida podem contemplar nosso destino ou fugir dele. A vida de cada pessoa é única e depende dela e das circunstâncias diversas que poderão ou não contribuir com a efetivação das escolhas feitas no Orun. Não há acaso, o tempo todo a vida está acontecendo. No acontecimento da vida, ori (cabeça) torna possível o sucesso ou fracasso da vida. A cabeça (ori) é a essência da vida. É na cabeça (ori), que reside a centelha divina em nós (emi). A cabeça (ori) não é somente o cérebro, ou o que se encontra acima do pescoço. A cabeça/ ori é o corpo todo, é tudo que há em nós. Por mais que exista ori inu (cabeça interna) e ori ode (cabeça externa), vale ressaltar que a cabeça é o corpo inteiro. Podemos afirmar que a cabeça é o corpo e o corpo é a cabeça.

As dimensões de nossas vidas, em sua amplidão, estão de alguma forma nos favorecendo ou desfavorecendo. A título de alusão, posso dizer que ao escolher uma cabeça na casa de Ajálá³¹⁸, passamos a ter consciência da nossa individualidade. Ori está associado à individualidade, ou seja, à singularidade de cada ser/ pessoa. Os animais, as plantas, todos os seres de modo geral são possuidores de singularidades. Nossas vidas são compostas, ou melhor, compõe-se da singularidade que nos funda. Essa singularidade não nos ausenta de um compromisso com a pluralidade da comunidade. A comunidade é, ela mesma, parte fundadora dessa singularidade, assim como a singularidade é parte fundadora da comunidade. As duas coisas estão impregnadas uma pela outra. Podemos verificar isso nas próprias narrativas do Ifá, onde encontraremos tanto a singularidade quanto a pluralidade, a individualidade e a coletividade. As duas situações fazem necessárias para propiciar a própria vida. A vida acontece nesse entrelaçamento entre o indivíduo e o coletivo.

Em um itan do Odu *Ogbé Meji*, um personagem chamado Ògo tééré precisa realizar uma guerra, no caso dele, a guerra não é uma opção, ele precisa fazer guerra e capturar prisioneiros. Ògo tééré representa os homens e Ìlu gbèndu gbèndu representa as mulheres. É uma guerra entre homens

³¹⁸ O Oleiro divino, fazedor de cabeças.

e mulheres. A guerra aqui presentifica a manutenção da vida. A guerra de Ògo tééré é para manter a vida, em todos os sentidos. Os prisioneiros da guerra, homens e mulheres, serão levados para a “cidade desdentada”. Isso, para que nasçam crianças e para que a vida continue. Em um outro itan do Odu Ogbé Òwónrín, a personagem Kórewáti, descendente de Àgbonnirégún, é beneficiada com filhos, marido, casa e riquezas – em ambas as narrativas, podemos localizar o individual incidindo sobre o coletivo, e o coletivo incidindo sobre o individual. Isso quer dizer que Ifá é um sistema de vida que engloba vários aspectos.

Com este capítulo, pretendemos compartilhar os referências da prática de Ifá a partir do que estamos chamando de Itanlogia. Em quatro movimentos, abordaremos aspectos cruciais do itan (narrativa) e da sua funcionalidade na prática do Ifá. Entre a narrativa e o mito, temos uma diferença sutil. O itan está entre o mito e a narrativa, ou podemos dizer que ele se ocupa de ambos. A narrativa refere-se a qualquer relato, real ou imaginário. E o mito envolve seres invisíveis/ espíritos, heróis, deuses e eventos sobrenaturais³¹⁹. Nesse sentido, podemos afirmar que todo mito é narrativa, mas nem toda narrativa é mito. No que se refere ao itan, ele possui aspectos mitológicos e aspectos narrativos diversos. O itan engloba o poema, a estória, história, conto, fábula, a música e outros formatos.

Para os Iorubá, itan significa estória/ história³²⁰ ou conto. O itan também se refere a qualquer narrativa que relata eventos, fictícia ou real. Na terra iorubá, os contadores de histórias são chamados de *akpalo* (*kpa-alo*), que quer dizer “fabricantes de fábulas e/ ou de narrativas”. Em iorubá, a palavra *àlò* significa fábula, estória, narrativa. A pessoa que está narrando uma estória é chamada de *Kpatita de akpalo*, ou seja, “aquela que faz comércio de fábulas ou narrativas reveladoras”. Existem outros nomes para narradores e itan, histórias, narrativas, fábulas, contos, tais como *àlò àpá làbi* (os contadores de histórias tradicionais), *àròfò* (os narradores que recitam histórias em formato poético ou cantado), *akéwì* (narradores que combinam poesia com narrativa), *àkóónú itan* (aqueles que narram histórias). Os *àkóó* (*àkóónú itan*) desempenham um papel muito importante na preservação e transmissão das histórias, histórias, lendas, provérbios, parábolas e ensinamentos culturais passados de geração em geração. Os Aláwos de Ifá (*bàbáláwós* e *iyáláwós*) são *àkóó* (contadores de histórias). Eles usam itan como um veículo de sabedoria e moralidade. Os itan são constantemente utilizados

³¹⁹ Na Tradição de Ifá, *sobrenatural* é tudo aquilo que diz respeito ao mundo invisível do Orun.

³²⁰ Sahlins (2011), em *Ilhas de História*, ao estudar os povos do Pacífico, verificou que eles possuíam uma história. Sahlins crítica Evans-Pritchard, que assegurou que os aborígenes australianos ou os nativos das ilhas dos mares do sul, não tinham história. Sahlins entende o quão limitado é o pensamento acadêmico, segundo ele, o pensamento ocidental “cria falsas dicotomias entre passado e presente, estrutura e história, indivíduo e sociedade”. Em nossa tese, como já explicado anteriormente, optamos por traduzir itan como *estória*, tendo em vista o que foi indicado pela antropóloga estadunidense Anna Lowenhaupt Tsing. Seguindo Tsing (2015), ao utilizar *story* (estória), fazemos referência à narrativa enfatizando sobretudo o gênero, ou seja, a forma da contação, enquanto ao usar *history* (história), a referência é aos eventos do passado e seus desdobramentos. Os itan são narrativas/ histórias contadas primeiro oralmente pelos *bàbáláwós* e, atualmente, escritas e traduzidas em diversas línguas. Não se pode perder de vista que o valor e a força delas está exatamente em seguir sendo contadas/ narradas a um(a) outro(a), este é o trabalho dos *bàbáláwós*.

para ensinar lições importantes sobre a vida, a comunidade e os valores herdados dos antigos/antepassados.

Tendo em vista o papel fundamental do itan, queremos ampliar seu sentido para além do mito, sem desconsiderar o mito. O itan está para além do mito, ou pelo menos mais além do sentido que costumeiramente é dado ao mito. O antropólogo Lévi-Strauss, em *Mito e Significado* (1978), aborda o mito como uma forma de comunicação que expressa a estrutura oculta das sociedades humanas. O antropólogo acredita que os mitos funcionam como uma linguagem universal que revela as relações e o pensamento estrutural dos povos que os criam. Em *Mito e Significado*, Lévi-Strauss define em uma série de conferências a análise estruturalista dos mitos. Lévi-Strauss rejeita a mitologia como um produto das mentes supersticiosas e primitivas. Ele concede um lugar importante ao mito, ao procurar descobrir se haveria algum tipo de ordem por trás da desordem (Lévi-Strauss, 1978). Para Lévi-Strauss (2017: 299), o mito pode ser definido como

uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, descolar-se do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou.
[...] um modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero.

Mircea Eliade, no livro *O Mito do Eterno Retorno* (1969), entendeu o mito como narrativa sagrada. Para ele, o mito relata eventos ocorridos no tempo primordial, ou seja, o tempo do “princípio” das coisas. Para o filósofo, os mitos descrevem como a realidade foi criada e organizada pelos seres sobrenaturais. O mito não se refere apenas às histórias antigas, eles têm impacto na vida das pessoas, uma vez que reativam o tempo primordial, dando sentido à existência. Para Eliade (1969), os ritos são os criadores dos mitos que os justificam. No seu entender, as atividades profanas são exatamente aquelas que não possuem significado mítico. Eliade concebe o mito como um relato, como uma história que, ao ser verdadeira, é também exemplar, situada sempre no que ele denomina como *in illo tempore*, ou seja, em um tempo sagrado.

Durand (2002: 63) define o mito como “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas [...] que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa”. O antropólogo entende que o mito, bem como outras formas narrativas, revela personagens, situações e cenários. Nesse sentido, o mito possui elementos que o distinguem dos outros tipos de narrativas. A partir de Durand, podemos concluir que o mito é um tipo de narrativa, assim como a fábula, o conto e a parábola, entre outros formatos. Segundo Durand, ao fazer uso do discurso, o mito configura “um esboço de racionalização”. Durand, diferentemente de Lévi-Strauss e mais próximo de Eliade, retoma Jung para definir a importância do simbólico no mito.

O mito na ótica durandiana é composto como uma narrativa simbólica. Durand vai retomar o conceito de arquétipo de Jung para fundamentar sua compreensão acerca dos fenômenos míticos (Durand, 2002). Por arquétipo, Jung entende que os seres humanos possuem conteúdos e modos de

comportamentos universais idênticos. O psicanalista considera que isso forma um “substrato psíquico comum de natureza psíquica supra pessoal que existe em cada indivíduo” (Jung, 2014: 12). Para Jung (2008), os arquétipos são responsáveis por criar os mitos, as religiões e as filosofias, além de influenciar e marcar nações e períodos. O psicanalista suíço afirma que o arquétipo constitui “uma tendência a formar essas mesmas representações de um motivo – representações que podem ter inúmeras variações de detalhes – sem perder sua configuração original” (Jung, 2008: 83).

Ainda que os conceitos de Mitodologia, Mitocrítica e Mitanálise de Gilbert Durand nos tenham inspirado na elaboração dos nossos conceitos de Itandologia, Itancrítica e Itanálise, não podemos dizer que tratem da mesma coisa. Há diferenças que precisam ser pontuadas. Embora Durand ofereça contribuições salutares, sobretudo a partir do que ele chamou de Métodos do Imaginário (Mitodologia), Mitanálise e Mitocrítica, sua abordagem é mais subjetiva e interpretativa. Nossa abordagem percebe, no itan, uma praticidade material. Para nós, o itan tem uma função material fundamental, ainda que os elementos simbólicos e mesmo míticos tenham sua importância. Em nossa abordagem, não queremos perder de vista a função do itan, deixando de tomá-lo apenas pelo propósito de manter a tradição. O itan serve ao aqui e agora, no instante da consulta – volta-se a um efeito material de mudança da vida, de alteração de comportamento, de uma chamada à ação.

A fixação do itan a partir de elementos simbólicos e míticos como forma de garantir a interpretação soa demasiado limitante. Nosso interesse, inclusive a partir da prática, é fazer o itan funcionar como um dispositivo de ação e não apenas de reflexão³²¹. Por isso, costumamos dizer que o ebó (sacrifício) começa na consulta oracular. A prática da consulta está organizada para ser uma experiência de sacrifício, pois provoca no consulente uma ação que altera a dimensão material de sua vida. Claro que essa ação não vem isolada da reflexão, uma vez que a própria consulta se encarrega de favorecer essa experiência de reflexão. Logo, reflexão e ação, em nosso entendimento, precisam ser efeitos da consulta oracular (dafá).

O “estruturalismo figurativo” de Durand é interessante, à medida que ele possibilita pensar o itan não como uma “representação do mundo”, como fizeram os gregos³²², mas sim a partir da noção de imaginário humano e de sua organização de imagens simbólicas. Além disso, os efeitos concretos/

³²¹ Em *Metáforas históricas e realidades míticas* (2008), Marshal Sahlins fala da indissociabilidade entre história e cultura, salientando a importância das práticas dos indivíduos no mundo. Ao lançar mão da ação para além da reflexão, a Tradição do Ifá entende que o papel dos seres humanos é seguir transformando o mundo, e/ ou fazendo do mundo, mundo (Aiye). O mundo (Aiye) é entendido como instância ampliada do Orun, uma vez que o mundo, na sua totalidade, é Orun-Aiye. Como demanda da consulta oracular, a vida de um consulente, que chega através da estória que ele conta de si, une-se à estória (itan) que o Bábáláwo conta ao consulente. A narrativa do consulente não invalida a narrativa do odu da sua consulta, assim como a narrativa do odu não invalida a narrativa da demanda do consulente, pelo contrário, elas se complementam. Nesse sentido, a consulta oracular organiza-se a partir daquilo que Sahlins (2008) chamou de “metáforas históricas de uma realidade mítica” (Sahlins, 2008: 34). Fazer o itan funcionar como um dispositivo de ação, e não apenas de reflexão, consiste em saber mediar as “dimensões políticas” (ação) e a “dimensão cosmológica da teoria” (reflexão).

³²² Para os gregos, a poesia era “mimesis, representação de caráter imitativo da natureza, obra humana advinda do prazer sentido no ato de imitar” (Guizzo, 2017: 174).

materiais dessa imaginação proveniente do itan para a vida são importantes. O “estruturalismo figurativo” de Durand não está interessado nas representações literárias. Ele tem interesse no “pensamento humano em sua relação com a realidade exterior” (Guizzo, 2017: 174). Para Durand (2002), são as complementaridades que possibilitam ao homem se desenvolver, já que ele nasce com o desenvolvimento físico e mental incompleto. Conforme salientou Guizzo (2017: 178), em relação à obra de Durand, são

[...] as aptidões inatas e as interpelações do meio cósmico e das formas de socialidade, ideologias, pedagogias, códigos de conduta e zonas de estratificação que emolduram e restringem as possibilidades de expressão e ação humanas. Desse modo, o que move o processo intelectual humano é o imaginário oriundo dessa tríplice relação, e cada imagem é constituída por aquilo que Durand denominou de “trajeto antropológico”.

Na sua tese de doutorado, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, publicada em 1960, o antropólogo francês Gilbert Durand desenvolveu o conceito “trajeto antropológico”. A tese de Durand propõe uma teoria geral do imaginário, na qual ele apresenta minuciosamente a ideia de que o imaginário humano é estruturado a partir de um trajeto entre as “intimações biopsíquicas” e as “coerções contextuais” (Durand, 1996). Para o antropólogo francês, o imaginário é lugar de “entre saberes”. Como mencionado anteriormente, antes de Gilbert Durand, o filósofo francês Henry Corbin (1903-1978) cunhou o conceito “mundo imaginal”³²³, diferenciando-o de mundo imaginário. A teoria do imaginário de Henry Corbin veio antes da teoria do imaginário de Durand. Corbin desenvolveu suas ideias sobre o *mundus imaginalis* (ou mundo imaginário) no início do século XX, enquanto Gilbert Durand formulou sua teoria do imaginário mais tarde, a partir da década de 1960. O mundo da imagem, para Corbin (1964: 5),

[...] é tão ontologicamente real quanto o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto. Esse mundo requer uma faculdade de percepção que pertença a ele, isto é, uma potência imaginativa, uma faculdade com uma função cognitiva, um valor poético que é tão real quanto o sentido da percepção ou a intuição imaginativa ou imaginação cognitiva, não equivale à “fantasia” que produz o “imaginário”, na linguagem corrente se confunde com o intelectual.

Foi o jovem filósofo e sheik iraniano Shihab al-Din Yahya Sohrawardi (1154-1191) que revivificou, no século XII, a teosofia da antiga Pérsia no Irã islâmico. Corbin restaura, a partir de

³²³ Em latim *mundus imaginalis*, em árabe, *alam al-mithal*.

Sohravardi, a “filosofia das luzes” (Hikmat al-Ishraq) ou “iluminacionismo”³²⁴. O imaginário, para Henry Corbin, não tem nada a ver com o irreal, tampouco com o utópico. Para marcar essa dessemelhança, ele cunha o conceito *mundus imaginalis*. Corbin mergulha na filosofia iluminacionista de Sohravardi e na Escola Ishraq³²⁵. A Escola Ishraq pode ser considerada uma continuação da filosofia oriental de Avicena, da filosofia místico-visionária de Ibn Arabi e da filosofia transcendental de Molla Sadra, que renovou a tradição sohravardiana no século XVII. Por sua vez, Gilbert Durand não se encarrega de dar ao imaginário um lugar tão comum³²⁶. Ele entende o imaginário como um lugar de “entre saberes”. Para Corbin, o imaginário é da ordem do mundo intermediário.

Os itan (estórias) do Ifá estão impregnados de símbolos. A experiência de ouvir um itan narrado pelo Bábáláwo povoa o imaginário do consulente de sentidos. Trata-se de uma experiência única. Muitos consulentes choram quando o itan está sendo contado. Uma emoção toma o consulente, uma vez que o itan acessa questões muito genuínas em sua vida. A estória atemporal encarrega-se de manifestar o vivido. Quando o Bábáláwo traduz o itan para a vida do consulente, adentra um estado intermediário. O Bábáláwo e o consulente passam a um estado alterado entre o mundo sensível e o mundo intelectual, conforme aquele descrito por Corbin (1964). Para Corbin este estado intermediário desencadeado por uma série de prática é chamado de *mundus imaginalis*. Para os praticantes do Ifá, é chamado de estado lai-lai. Como já explicamos, o estado lai-lai é o estado intermediário do Bábáláwo na consulta oracular. O Bábáláwo, tomado por esse estado, expande-o para o consulente que está à sua frente. Em nossa experiência com consulta online, consulentes relataram essa alteração enquanto escutavam o itan.

O itan tem uma força própria e, tal como o mito em muitas culturas, encarrega-se de reestruturar a própria vida. Enquanto o consulente escuta o itan, sua imaginação desencadeia uma série de imagens de luzes. São essas imagens de luzes que, na visão de Corbin, possibilitam acessar

³²⁴ Para Macedo (2009b), a “filosofia da luz” ou “iluminacionismo” é uma corrente filosófica. Trata-se de uma síntese do platonismo, do neoplatonismo e das tradições místicas persas. A filósofa salienta que a filosofia da luz enfatiza a importância do conhecimento presencial (al-‘ilm al huduri), que é o conhecimento direto e intuitivo, em contraste com o conhecimento discursivo e racional. Sohravardi critica a teoria aristotélica do conhecimento, propondo uma abordagem mais mística e intuitiva. Conforme Plácido (2022), Sohravardi concebe a realidade como uma hierarquia de luzes, onde a Luz das Luzes (Nûr al-anwâr) é a fonte primordial de todas as luzes. Esta luz se irradia através de diferentes níveis de existência, dos mundos das luzes dominantes ao mundo das figuras incorpóreas ou imagens suspensas e iluminadas, que ele chama de mundo imaginal.

³²⁵ A Escola Ishraq (ou iluminacionismo) é uma escola filosófica e mística fundada pelo filósofo persa Shihab al-Din Yahya Sohravardi no século XII. O nome *Ishraq* significa “iluminação” ou “brilho da luz do nascer do sol”. Essa escola de pensamento combina elementos do platonismo, neoplatonismo e da filosofia islâmica. Para Plácido (2016), Sohravardi propôs uma visão da realidade baseada em uma hierarquia de luzes, onde a Luz das Luzes (Nûr al-anwâr) é a fonte primordial de todas as luzes. Ele também introduziu o conceito de mundo imaginal (alam al-mithal), um nível intermediário entre o mundo sensível e o mundo intelectual, onde os fenômenos espirituais e as visões místicas podem ser experimentados. A Escola Ishraq é conhecida por sua ênfase no conhecimento presencial (al-‘ilm al huduri), que é o conhecimento direto e intuitivo, em contraste com o conhecimento discursivo e racional.

³²⁶ Para Durand (1996), o imaginário é como uma força dinâmica e estruturante que guia a nossa compreensão e interação com a realidade.

o estado intermediário (*mundus imaginalis*/ estado lai-lai). Essas imagens, conforme Durand (1996), desencadeiam organizações simbólicas. O efeito das imagens desencadeadas pelo itan responde a “intimações biopsíquicas” e “coerções contextuais”. Essa dinâmica estrutura a maneira como as imagens simbólicas se organizam e se manifestam no imaginário humano. Não podemos nos ausentar da força do itan. As estórias de Ifá são tão vivas, que formam a base do próprio Culto de Ifá. Ifá não pode existir sem suas estórias. A força desencadeada pelos itan dos Odu de Ifá modifica, estrutura e organiza a vida das pessoas.

Os estudos de Corbin e Durand contribuem imensamente para minha abordagem com o Ifá. É importante situarmos que meus estudos de Ifá buscam retomar seu aspecto místico e intuitivo. Na atualidade, a maioria dos bàbáláwós e praticantes do Ifá estão focados apenas no aspecto material do Ifá. Eles usam o Ifá para soluções materiais e corriqueiras da vida. Na minha maneira de ensinar Ifá, procuro não estabelecer divisões entre o aspecto material e espiritual, ainda que elas existam. Procuro estabelecer uma unidade e possibilitar que as duas coisas convivam sem conflitos, até porque não existem duas coisas. Em tempos antigos, o material e o espiritual caminhavam lado a lado sem nenhum conflito. Ogunnaike (2020), ao estabelecer um paralelo entre o Ifá e o Sufismo, entendeu que o Culto de Ifá é um caminho espiritual, cujo objetivo é ajudar os humanos a se tornarem pessoas melhores.

Nosso estudo não pretende submeter o Ifá às teorias modernas nem às pós-modernas. Ao citar autores modernos e pós-modernos, não estamos utilizando suas abordagens para subjugar Ifá, mas sim para confirmar e/ ou legitimar aquilo mesmo que é o Ifá. Sabemos bem o perigo das abordagens comparatistas, elas reportam-se a uma herança colonial nada interessante para as tradições dos povos aborígenes/ autóctones. Há uma lógica da domesticação e da destruição quando submetemos uma tradição ao olhar de outra. Interessa-me aqui um outro manejo lógico: retomar a lógica divinatória de Ifá, restaurar a Ciência de Ifá e recuperar a mística e a intuitividade de Ifá. Nesse sentido, por mais que possamos dialogar com a ciência moderna, nossa ênfase é fazer Ifá falar. Fazer isso em diálogo com o mundo é mais interessante do que fazer de forma solitária, quero dizer, é nosso objetivo inserir Ifá no diálogo entre mundos e do mundo. A ciência moderna é somente mais uma tradição intelectual, entre outras. Comparar e contrastar a ciência moderna e a ciência de Ifá nos ajuda certamente a transcender nossas limitações diante da realidade. O estudo comparativo dessa forma oferece contribuições salutares a ambas as partes.

O diálogo com as teorias modernas é salutar, à medida que possibilita avançar. Se a teoria de Ifá precisa ser submetida à teoria moderna, temos um problema. O problema da hegemonia colonial, que concede voz aos subalternos enquanto os silencia ou, quando muito, concede voz através da sua própria lentes e crivos. Isso não é perpetuação colonial? Não se trata de um epistemicídio cultural? Ao dialogar com teóricos ocidentais, como Henry Corbin, Gilbert Durand, Gustav Jung, Roger

Bastide e Merleau-Ponty entre outros, considero que a crítica que eles fazem ao pensamento moderno ocidental contribui para a derrocada do cientificismo colonial. Como bem afirmou Ogunnaike (2020), o Ifá aproxima-se muito mais de tradições antigas como o Sufismo, o Taoísmo, a Kaballah etc., do que do Ocidente moderno e pós-moderno³²⁷. Estabelecer a ciência do Ifá no mundo, com sua epistemologia (teoria do conhecimento) própria, é mais interessante do que submetê-lo ao juízo da ciência moderna. A comparação aqui tem como finalidade a diferença, ainda que a semelhança seja evidente. Demonstrar a diferença de Ifá para revelar como ele de fato é. Por isso, estamos insistindo em localizar o itan no lugar de diferença do mito, ainda que eles possuam semelhanças.

Wande Abímbólá, o Awise (porta-voz) de Ifá para o mundo e um acadêmico dos estudos de Ifá, na obra *Ifá Divination Poetry (Poesia Divinatória de Ifá)*, chama as narrativas de Ifá de mitologia³²⁸. Embora nossos estudos sobre Ifá considerem a importância de Abímbólá e sua contribuição para o Ifá Studies, não estamos de acordo em traduzir os versos, os esé, os itan de Ifá como mitologia. Penso que distanciar o significado de itan do significado de mito pode possibilitar acolher o sentido e o objetivo que o itan tem, não somente para a consulta oracular, mas também na própria vida do iniciado e do consulente. Podemos dizer que nem todo itan é mitológico, no sentido que nos ofertam os teóricos ocidentais. No iorubá, nem existe uma palavra para mitologia. A palavra itan quer dizer estória/ história e/ ou conto. Foram os gregos que inventaram a mitologia, por isso não há uma palavra em iorubá para traduzir uma palavra grega. Entre os Iorubá, as estórias, as fábulas, os contos, as narrativas são denominados itan. Podemos dizer que o mito é um tipo específico de itan, mas não está correto, conforme nosso entendimento, traduzir itan como mito. Os Iorubá da atualidade, referindo-se ao mito, denominam-no *itan àròsọ*.

Poderíamos citar uma série de autores que abordaram o mito no decorrer do século XX e menciono alguns: entre os clássicos, Émile Durkheim (1996), em *As formas elementares da vida religiosa*, salientou o papel dos mitos na coesão social e na construção dos valores coletivos. Bronislaw Malinowski (1988), em *Magia, Ciência e Religião*, abordou o papel do “Mito na Psicologia Primitiva”. Para ele, os mitos são “cartas de referência” para a manutenção de costumes e tradições sociais. Marcel Mauss (2013), em *Ensaio sobre a Dádiva*, conferiu destaque à relação dos mitos com as práticas culturais e econômicas. Georges Dumézil (2016) fez considerável contribuição para o estudo dos mitos indo-europeus. Na trilogia *Mito y Epopeia*, Dumézil realiza um estudo comparado da mitologia, da teologia e da peculiaridade dos povos indo iranianos, gregos, latinos, germânicos e celtas. Entre os contemporâneos, gostaria de mencionar Victor Turner (1974), que se debruçou sobre

³²⁷ Ogunnaike (2020: 326), quanto aos estudos de religiões comparadas, afirma: “Assim, qualquer exercício de religião comparada deve envolver comparação e contraste, e resistir à tendência de reduzir tudo a uma diferença incomparável ou pura identidade”.

³²⁸ “O treinamento dos sacerdotes de Ifá e a mitologia de Ifá descritos acima dão a esta divindade uma posição única entre as incontáveis divindades da religião tradicional iorubá” (Abimbola, 1977: 21).

o mito no contexto de rituais e simbolismo, no livro *O processo ritual*. O antropólogo Marshall Sahlins (1990), em *Ilhas de História*, valeu-se dos mitos para pensar a relação entre estrutura e conjuntura, mito e prática. Por fim, acho pertinente citar Joseph Campbell (1990), em *Herói de Mil Faces*. Embora muito criticado, a discussão que o autor faz em torno da jornada do herói é uma importante contribuição para os estudos de mitologia comparada.

Walter Benjamin, em “O Narrador”, diz que a narrativa é extraída da própria experiência do narrador. Quando situo o itan a partir da narrativa, não o distancio necessariamente do mito, uma vez que o mito é uma forma de narrativa construída através da experiência. É importante conceder ao itan um status próprio, que o diferencia do mito. A diferença entre itan e mito não está na sua condição originária, ou seja, de serem ambos provenientes da narrativa oral e da experiência, mas sim na sua praticidade, quero dizer, que o itan, em termos práticos, ocupa uma função bem maior do que a do mito, embora se ocupe também da função do mito. Por exemplo, ao narrar os feitos de um herói, o itan encarrega-se de preservar, manter viva essa narrativa para uma comunidade/ e ou para um povo. No entanto, o itan, assim como o esé, não se encarrega de enaltecer os feitos dos heróis, ele se ocupa de uma série de narrativas cotidianas, às vezes até banais³²⁹.

No Ifá, a prática cotidiana, as questões, os problemas e dilemas trazidos pelas pessoas na consulta oracular são corriqueiros. As demandas das pessoas nas consultas oraculares do Ifá tornam-se experiências narradas que vão ajudar outros consulentes a lidar com seus problemas e os resolver. Para Benjamin (1987: 200), a “natureza da verdadeira narrativa” é sua “dimensão utilitária”. As histórias (itan) do odu Ifá servem para aconselhar o consulente quanto às suas demandas e inquietações³³⁰. O Bábáláwo é um narrador, e “narrador é um homem que sabe dar conselhos”. O

³²⁹ Para Abímbólá (1977: 17-18), assim que o odu é sacado na consulta oracular, “o sacerdote começa então a cantar os versos do *Odu* que ele viu, enquanto o cliente assiste e ouve. Canta tantos versos quanto ele conheça daquele *Odu*, até que ele canta um poema com uma história similar ao problema do consulente. Nesse estágio, o consulente o detém e pede explicações sobre aquele poema em particular, que tem uma história de um problema semelhante ao dele. O sacerdote interpreta aquele poema em particular e menciona o sacrifício que o cliente deve fazer. Às vezes, durante o processo divinatório, o cliente vai reconhecer certos problemas similares aos problemas de certos membros de sua família. Ele pode também reconhecer um poema que se relaciona a outro problema pessoal seu, diferente do problema original por conta do qual ele consultou Ifá. Pode também acontecer do cliente não saber qual poema escolher, entre aqueles cantados pelo sacerdote. Em todos esses casos, os *ibò* serão usados para esclarecer e elucidar a real mensagem de Ifá. Se, entretanto, o cliente sente que nenhum dos poemas cantados pelo sacerdote tem nada a ver com o seu problema, o sacerdote vai continuar cantando mais e mais poemas, até que um deles satisfaça o cliente. Mas se o sacerdote tiver esgotado seu estoque de poemas, ele pedirá polidamente ao cliente para voltar no dia seguinte ou em outro dia marcado, para então continuar a divinação. Enquanto isso, o sacerdote irá aprender mais poemas do *Odu* original em questão, e quando seu cliente voltar, se voltar, ele irá cantar os novos poemas na esperança de que dessa vez, o cliente se satisfaça. Na sociedade tradicional iorubá, o sacerdote de Ifá está livre desse embaraço, dado o sistema no qual os sacerdotes praticam a divinação em grupos, consistindo de dois ou mais sacerdotes. Quando os sacerdotes praticam Ifá desta forma, é fácil satisfazer seus clientes, já que um sacerdote substitui o outro quando seu colega já esgotou seu estoque de poemas, ou simplesmente não lembra mais nenhum poema naquela ocasião em particular”.

³³⁰ Abímbólá (1977: 5) diz que “o sistema divinatório de Ifá e os extensivos cânticos poéticos a ele associados são usados pelos Iorubá para validar importantes aspectos da sua cultura. A divinação de Ifá é, portanto, praticada pelos Iorubá em todos os ritos de passagem importantes, tais como a cerimônia de dar o nome, casamentos, funerais e quando dão posse aos reis. Para a sociedade tradicional iorubá, a autoridade de Ifá permeia todos os aspectos da vida, porque o consideram como a voz das divindades e a sabedoria dos ancestrais”.

Aláwo, seja o Bábáláwo ou a Iyáláwo, é um akoo, ou seja, um narrador. Benjamin denuncia o fim da narrativa e diz que os verdadeiros narradores estão quase instintos. É difícil encontrar hoje Aláwos que são Akoo (narradores). É cada vez mais escasso encontrar bábáláwós que utilizam as estórias de Ifá para aconselhar as pessoas.

Saber aconselhar, como recorda Benjamin, é fruto da experiência. O Aláwo, antes de tornar-se um àkóó (narrador), no sentido mesmo que nos oferta Benjamin, experiencia Ifá. Ele experiencia Ifá de duas maneiras: na sua prática cotidiana dos osés Ifá e no próprio aprendizado de memorizar as narrativas (itan) de Ifá. Essa prática de memorização, que consiste em escutar e reproduzir o itan, é sem sombra de dúvida uma experiência. O aprendiz também experiencia o itan toda vez que vai à consultar oracular (*dafá*), seja com o erindilogun (jogo de búzios), o opele ou o ikin. O conselho de Ifá extraído de suas estórias é “tecido na substância viva da existência” (Benjamin, 1987: 200). O nome disse é sabedoria.

Os Aláwos aprendem a desenvolver a sabedoria usando as narrativas ancestrais presentes nos 256 odu Ifá. Essas narrativas são atemporais, fruto da experiência dos antigos Aláwos com seus consulentes. Boa parte dessas narrativas conta das vezes que o Òrìsà Orunmila foi à consulta oracular. Narra também como Orunmila resolveu os inúmeros problemas que se apresentaram a ele na consulta com Ifá³³¹. Outras narrativas estão relacionadas aos vários Órìsàs, seja com eles passando por uma consulta oracular com Ifá, seja com eles mesmos participando da solução dos problemas dos consulentes. Uma grande parte dessas narrativas versa sobre consulentes anônimos, que não sabemos quem são, em que tempo viveram, onde moravam etc., mas as questões apresentadas ao oráculo ajudam o consulente atual a resolver e lidar com sua situação. A experiência da consulta oracular é antes de tudo um momento propício para enxergar melhor as razões dos problemas que estão incomodando o consulente. A experiência com Ifá serve para produzir uma consciência acerca da causa da dificuldade pela qual a pessoa está passando.

Os sacerdotes de Ifá atendem diversos clientes todos os dias. Esses clientes têm diferentes tipos de problemas, estendendo-se desde um conselho sobre se devem ou não fazer uma viagem até assuntos de vida ou morte envolvendo uma pessoa doente, em favor da qual um parente consulta Ifá. Alguns clientes consultam Ifá em momentos críticos de suas vidas, envolvendo matrimônio, divórcio, mudanças de profissão ou de residência. Quando o cliente entra na casa do sacerdote, ele o saúda e expressa o desejo de “falar com a divindade”. O sacerdote de Ifá, então, pega sua corrente divinatória e a joga na esteira ou numa bandeja de ráfia em frente ao cliente. O cliente sussurra seu problema numa moeda ou num búzio e o coloca junto aos instrumentos do sacerdote. Como alternativa, o cliente pode pegar a corrente divinatória ou os *ibò* e soprar num deles diretamente. Em ambos os casos, acredita-se que os desejos do *orí* do cliente (*orí*, divindade da predestinação que sabe o que é bom para as pessoas) foram comunicados a Ifá que irá, então dar a resposta apropriada através do primeiro *Odi* que o sacerdote de Ifá irá revelar ao arremessar a corrente divinatória (Abímbólá, 1977: 9).

³³¹ Conforme Abímbólá (1977: 9): “Enquanto estive na Terra, Òrúnmilà aplicou sua sabedoria atemporal para organizar a sociedade humana de forma ordeira. Ele também ensinou aos discípulos os segredos da divinação. Mas, como aconteceu com as outras divindades, Òrúnmilà retornou ao Òrun, após ter completado suas tarefas na Terra”.

Muitos itan de Ifá são recitados e escritos como poemas. Em iorubá, os poemas são denominamos *esẹ*. Quando os itan de Ifá eram apenas recitados – porque os Iorubas antigos praticavam tradições orais –, o poema (*esẹ*) definia o ritmo e o estilo da recitação. O Ifá foi levado para várias diásporas, sendo as primeiras delas o antigo Daomé – atual Benin –, Togo e Gana – terra dos povos Ewe-fon. Nessas localidades, o Ifá passou a ser chamado de Fá e seus itan ganharam outros estilos e formas. Na diáspora africana nas Américas, sobretudo em Cuba e no Brasil, os itan de Ifá ganharam estilos próprios. Em Cuba, o itan passou a chamar *pataki*, que quer dizer “importante” ou “significativo”, fazendo alusão às estórias da tradição oral. No Brasil, preservou-se o termo itan, que quer dizer estórias/ histórias. Os *bàbáláwós* em Cuba escreveram longos tratados com os *odu* de Ifá acompanhado dos seus versos, fundamentos, medicinas, folhas e rituais de sacrifício. No Brasil, devido à ausência dos *bàbáláwós*, todo o material transmitido pelos *bàbàlòrìsàs* e *iyálòrìsàs* foi passado através da tradição oral, o que possibilitou de certa forma uma série de desatinos³³². No Brasil, muitos itan se perderam, outros ganharam novas elaborações e outros foram totalmente recriados³³³. Entendo que o itan também serve a esse propósito, qual seja, o de ser recriado para melhor atender a necessidade da comunidade. De tempos em tempos, o itan precisa ser atualizado, ou melhor, traduzido em termos conhecidos para atender as necessidades/ demandas do mundo em que vivemos. Quando o sociólogo brasileiro Reginaldo Prandi publicou, em 2001, sua *Mitologia dos Orixás*, ele deu ênfase aos itan, traduzindo-os como “mitos”. Embora o trabalho de Prandi consistisse em compilar narrativas sobre *Òrìsàs*, em terreiros de Candomblé. Prandi não retomou o itan de Ifá tal como é praticado pelos *bàbáláwós*. Ele escutou as mães e pais de santo em terreiros de Candomblé no Brasil, transcrevendo suas narrativas orais acerca dos *Órìsás*:

Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos *babalaôs*. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tradicional dos iorubá, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubá não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos iorubá reproduziram-se na América, especialmente cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba. A partir do

³³² “Em Cuba os *babalaôs* cultivaram o hábito de escrever em cadernos os *odus* do oráculo, que contêm os mitos, interpretações e prescrições sacrificiais, cadernos que mais tarde foram utilizados como fonte primária por pesquisadores das tradições afro-cubanas. No Brasil, onde a instituição oracular baseada na figura do *babalaô* desapareceu, certamente em razão do papel centralizador aqui desenvolvido pelas mães e pais-de-santo, chefes dos terreiros que agregam os devotos dos orixás, os mitos mantiveram-se difusos na memória ritual e no dia-a-dia das congregações religiosas iorubá-descendentes” (Prandi, 2001: 25).

³³³ “Pesquisadores brasileiros comentam a existência de cadernos mantidos secretamente pelo povo-de-santo como meio de preservar e passar adiante o conhecimento mítico, mágico e ritual cultivado nos terreiros brasileiros, mas isso é raro e recente, considerando o triste fato de que, até bem pouco tempo atrás, a maioria dos dirigentes dos terreiros e demais iniciados era analfabeta. Até onde se tem notícia, data de 1928 o primeiro documento extenso escrito contendo os mitos da arte oracular, um caderno compilado por Agenor Miranda Rocha, membro letrado de um dos terreiros da Bahia, em que tradições divinatórias haviam sido preservadas à moda dos antigos *babalaôs*, mas esse documento somente foi trazido à luz mais de meio século depois de ter sido escrito” (Prandi, 2001: 25).

século XIX, primeiramente estudiosos estrangeiros, sobretudo europeus, e mais tarde letrados iorubá iniciaram a compilação desse vasto patrimônio (Prandi, 2001: 24).

Os itan que compartilharemos neste capítulo estão escritos no formato de eṣe (poema). A palavra eṣe, em iorubá, pode ser traduzida como “verso” ou “poema”. Há uma distinção entre itan (estória) e eṣe (poema), ambos dizem respeito a diferentes formas de narrativas orais da tradição iorubá. Itan refere-se a estórias, histórias, contos ou narrativas que podem incluir mitos, lendas, fábulas e histórias folclóricas. Essas estórias são usadas para ensinar lições morais, preservar a história cultural e transmitir sabedoria de geração em geração. Os itan podem contar as façanhas dos Òrìsàs, dos ancestrais/ antepassados, dos heróis culturais e dos eventos históricos. Eṣe refere-se a versos, provérbios ou poemas curtos que são frequentemente usados em contextos religiosos e culturais para transmitir sabedoria e orientação moral. Os eṣe revelam concisão e profundidade, trazendo ensinamentos importantes em poucas palavras. São recitados em cerimônias e rituais para as divindades (Òrìsàs) e os egúngún (antepassados), e em eventos diversos, como por exemplo, coroações, casamentos e nascimentos. Enquanto os itan são histórias mais longas e detalhadas, os eṣe são expressões mais curtas e concisas de sabedoria e moralidade. Referindo-se à diferença entre prosa (itan) e poema (eṣe) Olatunde Olatunji (1982: 70) diz:

A distinção entre prosa e poesia iorubá não é absoluta, mas relativa. Poesia iorubá pode ser falada, entoada ou cantada, com ênfase na sua forma artística, paralelismo, jogo de palavras, repetição, contraponto tonal, combinação léxica etc; possui itens de léxico arcaico, distorções ou divergências tonais e gramaticais, socialmente e tradicionalmente fixo em um assunto definido. A prosa iorubá, por outro lado, coloca ênfase sobre um assunto definido, o qual é individualmente escolhido conforme a linguagem comum de falar onde a inteligibilidade é primordial. Contudo, nada demais lembrar que a distinção não é absoluta. A linguagem e o ritmo da prosa, entretanto, formam a base de fundação do verso.

De 1963 a 1966, Pierre Verger viveu na Nigéria. Durante sua estadia, entrou em contato com muitos bàbáláwós. Ao referir-se ao uso do termo que os bàbáláwós utilizavam para os versos de Ifá, Verger utiliza a tradução “história”. Como já explicamos anteriormente, optamos por usar estória em vez de história, em relação às narrativas de Ifá denominadas itan. Verger não diferencia história (itan) de verso (ese). Para Verger, itan e eṣe parecem ser sinônimos. No Brasil, o termo itan é popularmente utilizado para as narrativas dos odu de Ifá. Em Cuba, como já mencionamos acima o termo eṣe não é utilizado, e sim patakì, que significa “importante” e “significativo” e faz alusão às tradições orais. Na transcrição abaixo, Verger (1972: 7, tradução livre) relata um encontro mensal dos bàbáláwós iorubá durante sua estadia na Nigéria.

“Esse ensino constante se faz por meio da troca mútua do saber entre os babalaôs, ao longo de numerosas reuniões em que os adivinhos se encontram para discutir consultas que lhes são feitas sobre os mais diversos casos. Eles se reúnem também a cada 16 dias em assembleias organizadas em todas as cidades, no dia do segredo (ojó awô), a cada quatro semanas, sendo a semana iorubá de quatro dias. Nessas ocasiões, após uma refeição comunal, os babalaôs relatam cantando algumas

histórias de Ifá. Um dos sacerdotes conta, em solo, as estórias que são retomadas, frase a frase, pelos demais adivinhos. É nesse momento que eles exibem sua erudição. Aquele que inicia o canto tenta ofuscar seus companheiros com um relato novo e desconhecido para eles, pois se trata de uma grande glória assumir o papel de mestre e os escutar repetindo docilmente, verso por verso, uma nova história. É assim que os babalaôs presentes transmitem uns aos outros a sua ciência.³³⁴

Em nossa tese, itan e eṣe são abordados como sinônimos³³⁵. Optamos por entender as narrativas de Ifá, entre elas os versos, os poemas ou as estórias como itan, inclusive por identificar que a maioria dos estudiosos não fazem distinção. Por estarmos na diáspora brasileira, onde na atualidade, tais narrativas têm recebido credibilidade e importância, e em razão do termo itan estar consolidado no linguajar popular, chamaremos todas as estórias (narrativas orais e escritas) de Ifá de itan. Essa definição possibilita igualmente que o conceito Itanlogia, e sua marcada diferença em relação a Mitologia, receba a devida importância para o campo dos estudos de Ifá. A Itanlogia é o estudo, a investigação das narrativas/ estórias de Ifá. Para Abimbola (1977: 41), os versos de Ifá contêm inúmeros conteúdos e contemplam inúmeras situações da vida.

[...] o conteúdo dos versos de Ifá não trata apenas de história, mitologia e crença; um importante tema que aparece através de muitos poemas trata da visão iorubá sobre o mundo ao seu redor. Portanto, temos observações meticulosas nos poemas de Ifá sobre objetos e criaturas da natureza que são encontradas nas terras iorubá. Muitos deles contam histórias sobre montanhas, rios, floresta, animais selvagens e domésticos, pássaros, insetos e plantas. A característica destes objetos nos recorda nos versos de Ifá o alto senso de apreciação da natureza que existia na sociedade tradicional iorubá.

As estórias que vamos compartilhar, traduzidas a partir do trabalho de Ayo Salami, versam sobre diferentes situações do cotidiano. Essas estórias são relatos de experiências de bábáláwós dos tempos passados. São estórias atemporais: independem do tempo, já que podem ser atualizadas na boca do bábáláwo. As estórias de Ifá possuem duas facetas, como o próprio Ifá. Ifá se escreve em traços I e II. Estes traços inscritos no opón Ifá (tabuleiro de Ifá) reportam a dimensão do visível e do invisível, do exotérico e do esotérico³³⁶. O traço I representa a luz, a claridade, o dia, o sol, a

³³⁴ “Cet enseignement constant se fait par l’échange mutuel de connaissances entre les babalaôs, au cours de nombreuses réunions où les devins se réunissent pour discuter des consultations qui leur sont faites sur les cas les plus divers. Ils se réunissent également tous les seize jours dans des assemblées organisées dans toutes les villes, le jour du secret (ojó awô), toutes les quatre semaines, la semaine yoruba étant de quatre jours. À ces occasions, après un repas commun, les babalaôs rapportent avoir chanté des histoires d’Ifá. L’un des prêtres raconte, sur le terrain, les histoires qui sont reprises, phrase par phrase, par les autres devins. C’est à ce moment qu’ils font étalage de leur érudition. Celui qui commence la chanson essaie d’éblouir ses compagnons avec une histoire nouvelle et inconnue pour eux, car c’est une grande gloire d’assumer le rôle de maître et de les entendre répéter docilement, couplet par verset, une nouvelle histoire. C’est ainsi que les babalaôs présents se transmettent leur Science”.

³³⁵ A antropóloga Juana Elbein dos Santos (1986: 149), na tese de doutorado *Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia* (1972), defendida na Universidade Paris V (Sorbonne), tomou o mesmo caminho no que se refere aos termos/ conceito itan e eṣe: “Esta é a história de Osetùwá tal qual é revelado pelo Odù Ifá. Diz a história como Èsù chegou a transportar todas as oferendas aos pés de Olódùmarè, fazendo aceitá-las, e como Èsù se tornou Ojìse-ebo, o encarregado e transportador de oferendas, na terra e no òrun. Osetùá é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento desta história da maneira como segue”.

³³⁶ A palavra “exotérico” tem origem no grego antigo, derivada da palavra *exoterikos*, que significa “externo” ou “público”. É usada para descrever conhecimentos acessíveis a todos, em contraste com os ensinamentos esotéricos, que eram reservados a um grupo seleto de iniciados. A palavra “esotérico” vem do grego antigo *esôterikos*, que significa

masculinidade, a visibilidade. O traço II representa o escuro, a escuridão, a noite, a luz, a feminilidade, a invisibilidade. Essa dinâmica está presente na própria natureza do Odu *Ogbe Meji*, representado pelo traço I e do Odu *Oyeku Meji*, representado pelo traço II. Nessas estórias de Ifá, há duas dimensões: o exotérico/ visível e o esotérico/ invisível. Ifá fala através de metáforas e sua lógica não é conceitual.



Um itan é como um *koan*, na tradição Zen budista do Japão. Os koan possuem enigmas paradoxais e não lógicos. Na Tradição Zen do Budismo, koan são histórias, diálogos ou frases que desafiam a lógica e a razão. O objetivo do koan é produzir no praticante a ruptura com o pensamento dualista e ajudar a alcançar a compreensão direta e intuitiva da realidade. Na maioria das vezes, os koan são propositalmente enigmáticos. O praticante precisa abandonar o pensamento racional e conceitual para acessar o verdadeiro sentido do koan³³⁷. Para Ford (2018: 54, tradução livre), “o koan é o presente único do Caminho Zen. A palavra é japonesa. Vem do chinês *gongan* e se traduz literalmente como ‘caso público’, como em um documento legal. É um termo de arte dentro da comunidade Zen”³³⁸. Tanto o itan quanto o koan trazem características próprias das suas tradições originárias.

O itan obedece a uma estrutura³³⁹ que difere da estrutura do koan. No entanto, ambos parecem servir para o mesmo propósito. O propósito do itan e do koan é produzir no praticante um ensinamento que o conduza a clareza das coisas. Esse processo em relação ao itan acontece durante a consulta oracular (Dafá), no momento que a estória do Odu é revelada ao consulente. A estória de Ifá funciona com um dispositivo numinoso³⁴⁰, que revela ao consulente a natureza divina/ cósmica da sua

“interno” ou “pertencente ao interior”. Deriva de *esô*, que significa “dentro”. Esotérico refere-se ao conhecimento, ensinamentos ou práticas que são destinados a um grupo restrito de iniciados ou pessoas com conhecimento especializado.

³³⁷ Ford (2018: 54) entende que “um koan aponta para algo de profunda importância e nos convida a nos colocarmos naquele lugar”.

³³⁸ “The koan is the unique gift of the Zen Way. The word is Japanese. It comes from the Chinese *gongan* and translates literally as ‘public case,’ as in a legal document. It is a term of art within the Zen community”.

³³⁹ Para Abimbola (1977: 26) “cada *Odu* contém muitos poemas conhecidos pelos iorubá como *esé*. Alguns destes poemas são longos enquanto outros são muito curtos. Porém, sendo longos ou curtos, existe uma sequência lógica na organização, nos elementos de cada poema de Ifá. Este arranjo sequencial dos elementos é o que eu denomino estrutura”.

³⁴⁰ O teólogo e filósofo alemão Rudolf Otto, em seu livro *O Sagrado*, publicado em 1917, usou o termo “numinoso” para se referir a uma presença ou realidade misteriosa, fascinante e tremendamente poderosa que vai além do entendimento racional. É uma sensação de assombro e reverência diante do que é percebido como sobrenatural ou espiritual. Para Otto

existência, problema e/ ou qualquer situação pela qual esteja passando. O itan provoca no consulente um impacto que produz um estado alterado. Trata-se da possibilidade de compreender sua existência, o problema e/ ou situação que esteja vivendo a partir de uma narrativa divina, cujo intuito é despertar no consulente uma forma de saber sobre si. Costumo dizer que o ebó (sacrifício) começa na própria compreensão do problema. Compreender o que se passa é o começo da solução.

Abimbola (1977: 26), ao definir a estrutura do eṣe³⁴¹, diz que “cada poema de Ifá tem um máximo de oito e um mínimo de quatro partes estruturais”. Abimbola (1977) chama de *Ifá Kéékèkéké* (pequenos poemas de Ifá) os poemas que têm quatro partes. O grande número de poemas que tem mais de quatro partes é chamado de *Ifá Nláálá* (poemas longos de Ifá). Os Iorubá chamam de *Lésé-Lésé Ifá* os poemas de Ifá. No Ifá, poema é sinônimo de estória. Então *Lésé-Lésé Ifá* pode ser entendido também como estórias de Ifá. A seguir, vamos compartilhar um poema (estória) do clássico livro *Ifá Divination Poetry*, de Wande Abimbola. O poema abaixo pertence ao Odu *Ejogbe (Ogbe Meji)* e está na coletânea de versos da obra citada. No poema, uma estória se desenvolve. O Òrìsà Orunmila é o personagem principal. Ele foi à divinação por ocasião da sua ida à cidade de Ìlá Obawowó. No introito do verso, há uma alusão ao poder da pedra do raio (*edún ara*) e ao poderoso Àrìrà, um epíteto de Sàngó. Sàngó é o Òrìsà que derrota os inimigos. O introito desse verso, “Pedras de raio, são poderosas; Àrìrà, o poderoso. A poderosa montanha que tem um cume cônico”, comunica a solução da demanda do consulente. Orunmila vai à consulta oracular certificar-se de que não teria nenhum problema com seus inimigos ou desafetos.

<p>Ogbe Meji</p> <p>Ota gbá; Àrìrà gbá; Òkè ṣe rìbìtì ṣorí ṣonṣo; A dià fún Òrúnmilà, Ifá n’ṣawoó ròde Ìlá Ọbamowó. Wọ n ni Òrúnmilà ó jèrè ní Ìlá Ọbamowó. Ṣùgbọ n kó rúbọ.</p>	<p>Tradução:</p> <p><i>Orúnmila, o primeiro divinador de Ifá, prossigue à prática de divinação</i></p> <p>Pedras de raio, são poderosas; Àrìrà, o poderoso A poderosa montanha que tem um cume cônico. Ifá foi divinado para Òrúnmilà, Quando ele estava indo fazer divinação na cidade de Ìlá Ọbamowó.</p>
--	---

(2022: 16), “o numinoso é irracional, ou seja, não explicável através de conceitos e uma ideia sobre ele só pode surgir através da peculiar reação emocional que ele provoca na mente. Assim, ele é ‘algo que apreende e move a alma com esta ou aquela tonalidade afetiva’.

³⁴¹ Como já abordamos, podemos considerar eṣe como sinônimo de itan.

<p> Ò sì rú u. Ò sì kéré délé Ijó ní n'jò Ayò ní n'yò. Ó ní ọta gbá; Àrìrà gbá; Òkè ẹ̀ rìbìtì ẹ̀ sọrí ẹ̀ sọṣọ; A dià fún Ọ̀rúnmilà Ifá n'şawóò ròde Ìlá Ọ̀bamowó. Adéẹ̀kẹ̀ lọmọ Ifá. Èrè lọmọ Ọ̀ṣòni. Ọ̀rúnmilà jẹ̀ nmèrè délé kokooko. </p>	<p> Ọ̀rúnmilà foi assegurado de que teria uma atividade lucrativa naquela cidade. Mas, ele foi também advertido de que deveria fazer sacrifício. E ele o fez. E ele teve êxito e levou seus ganhos para casa. Ele começou a dançar, Ele começou a se alegrar. Ele disse, “pedras de raio são poderosas; Àrìrà, o poderoso; A poderosa montanha que tem um cume cônico. Ifá foi divinado para Ọ̀rúnmilà Quando ele está indo fazer divinação na cidade de Ìlá Ọ̀bamowó. Adéẹ̀kẹ̀, é o nome do filho de Ifá. Èrè, é o nome do filho de Ọ̀ṣòni. Ọ̀rúnmilà, deixe-me levar meus lucros para casa eternamente. </p>
---	---

O verso acima, coletado por Abimbola, pode ser considerado *Ifá Nláálá* (poemas longos de Ifá). A narrativa do Ifá, seja o ẹ̀şẹ̀ ou o itan, segue o mesmo estilo. Isso se justifica porque estamos considerando o ẹ̀şẹ̀ e o itan como sinônimos. Os itan eram recitados oralmente pelos bàbáláwós antigos. Ainda em nossos dias, na terra ioruba (atual Nigéria), encontramos bàbáláwós recitando os versos de Ifá oralmente. A consulta oracular é um momento propício para os bàbáláwós estarem reunidos e recitarem as estórias que eles conhecem do odu que surgiu na consulta oracular. Os versos coletados por Abimbola são diferentes dos versos coletados por Ayo Salami. No entanto, a estrutura do verso obedece às mesmas regras situadas por Abimbola. Ayo Salami foi aluno de Abimbola e aprendeu com ele muitos versos³⁴². A seguir, reproduzo um verso de Ayo Salami. Vamos comparar os dois, para entender a estrutura do verso, assim como sua condição de poema – estória ou *ẹ̀şẹ̀-itan*.

³⁴² Uma nota na página da Amazon de Ayo Ssalami informa que ele “foi apresentado a Ifá muito jovem por seu padrinho, o Professor Chefe Wande Abimbola. Ele recebeu treinamentos em toda a Iorubalândia, mas se destacam entre seus professores o falecido Babalawo Babalola Ifátoogun, o chefe Idowu Fasipe Fagbohun e o professor Wande Abimbola. Enquanto estava escrevendo seus livros, ele iniciou-se em Ifá e tem praticado desde então. Como nativo da Yorubaland, Oloye Ayo Salami é bom em aspectos orais e escritos da língua e da cultura”.

Òkànràn Mèjì	Tradução:
	Uma criança que vale a pena
Bélébo ò bá peni	O problema de ter que fazer um sacrifício
Àsèfín won ò yeni	competente não é necessário
Òrò temí ò se wò	O fato é que eu não participo
Kolombo ni n ó sojú	Meu rosto não vai me denunciar
A díá fún Èjì Òkànràn	mostrando ansiedade
Níjo tí n re ilé Ètílè	Eles fizeram divinação para Èjì Òkànràn
Wón ní ó rúbo	Durante o dia, ele ia para Ilé Ètílè
Kó lè baà tètè sérí wálé	Ele foi aconselhado a realizar sacrifícios
Ó wáá gbébo nbè	Para que ele não corresse para casa
Ó rúbo	Ele ouviu sobre o sacrifício
Ó dÉtílè lo domo	E ele fez isso
Ìgbà tóó dÉtílè loò féléé wá mó	Você chegou em Ètílè
O dÉtílè lo domo.	E ele se tornou uma criança que vale a pena
	Foi quando chegou em Ètílè para onde
	você não queria voltar
	De volta para casa
	Você chegou em Ètílè e ele se tornou uma
	criança que vale a pena.

O verso acima, originário da obra de Ayo Salami, pode ser considerado *Ifá Kéékèkéké* (pequenos poemas de Ifá). O verso soa obscuro e sem sentido. É difícil acessar o sentido do verso facilmente. O verso fala de uma criança que deveria fazer um sacrifício nada complicado para alcançar seus objetivos. Essa criança é Òkànràn Mèjì, que estava retornando para Ilé Ètílè. O sacrifício recomendado era para evitar que seu retorno fosse prematuro. Por ter feito o sacrifício, quando a criança chegou em Ilé Ètílè, tornou-se muito digna e valiosa. Sua chegada em Ilé Ètílè era tão significativa, a ponto dela não querer retornar. A palavra Ilé significa casa ou terra, em ioruba. Ilé Ètílè quer dizer casa de Ètílè, ou terra de Ètílè. Essa criança estava retornando a sua terra/ a sua casa. Estava retornando para se tornar alguém muito digno e valioso. Podemos entender o itan como a jornada de uma criança retornando à sua terra. Muitos versos de Ifá falam da jornada de pessoas que saíram do Orun (Cèu) rumo ao Aiyè (Terra). Nesse verso, o Odu *Ókànràn Mèjì* é testemunho da jornada dessa criança que vai renascer em Ilé Ètílè para ser muito digna e valiosa. Nós que praticamos

o *Isésé Lagba* (a Grande Tradição)³⁴³ proveniente da terra iorubá, estamos sempre renascendo entre os nossos.

Abimbola (1977) sistematiza a estrutura do *ẹsẹ/ itan*, possibilitando um entendimento coeso e analítico da narrativa. A narrativa é fiel a essa estrutura, permitindo àquele que escuta ou ao leitor localizar dados importantes. Para ele o itan é construído de forma organizada. A estruturação do itan obedece a um estilo próprio à recitação de poemas pelos Iorubá. O estilo do poema (*ẹsẹ/ itan*) de Ifá comparece nos orin (cantigas), oriki (louvores), adurá (preces), ofõs (encantamento). Eles podem ser pequenos, médios ou grandes, no entanto, seguem uma estrutura peculiar. A rima dos versos de Ifá não tem nada a ver com o poema grego, por exemplo. Embora os poemas na Grécia antiga servissem aos mesmos propósitos do poema de Ifá, eles possuem métrica e estrutura diferente.

Diferente do poema grego, que possui uma métrica mais rígida, os poemas de Ifá são mais flexíveis e leves³⁴⁴. O poema de Ifá é sobretudo histórico, com finalidade divinatória³⁴⁵. Sua precisão está exatamente em atender os consulentes de outrora, através de narrativas passadas. Isso quer dizer que a experiência dos antigos, dos personagens dos poemas de Ifá, seus problemas e as soluções dos seus problemas, contribuem para a solução do problema similar que o consulente na atualidade está vivendo³⁴⁶. A estrutura do itan é composta por: I) nome do Bábáláwo que procedeu a consulta³⁴⁷; II) nome do consulente ou da comunidade que foi a consulta oracular³⁴⁸; III) a demanda da consulta³⁴⁹;

³⁴³ Este termo, *Isésé Lagba*, é questionado por alguns praticantes da terra iorubá. Boa parte acredita que o termo correto é Esin Òrìsà Ibile (Culto Tradicional de Òrìsà). O termo Isésé tem sido utilizado nos últimos 40 anos para designar a Tradição de Ifá e os cultos que estão relacionados a ela. Na terra iorubá atual, existem Tradições de Òrìsà reunidas em torno da Tradição de Ifá, essa organização é chamada de Isésé Lagba. E existem tradições de Òrìsà independentes, que fazem parte do que é conhecido como Esin Òrìsà Ibile.

³⁴⁴“A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles, o irado desvario, que aos Aqueus tantas penas trouxe, e incontáveis almas arrojou no Hades de valentes, de heróis, espólio para os cães, pasto de aves rapaces: fez-se a lei de Zeus; desde que por primeiro a discórdia apartou o Atreide, chefe de homens, e o divino Aquiles” (Campos, 2002: 31)

³⁴⁵ Abimbola (1977: 28) referindo-se ao poema de Ifá, diz: “o que se viu até aqui é que a poesia de Ifá é um tipo de poesia ‘histórica’. Todo poema de Ifá é uma tentativa de narrar, através da estrutura peculiar da poesia divinatória, coisas que o sacerdote de Ifá foi ensinado a acreditar, que aconteceram de veras no passado”.

³⁴⁶ Conforme Abimbola (1977: 28): “Narrando estas histórias do passado, o sacerdote de Ifá acredita que seu cliente pode detectar situações semelhantes às dele mesmo e advertir sua própria pessoa do melhor a ser feito à luz da história passada que ele ouviu do sacerdote. A poesia divinatória de Ifá é tida como um registro das atividades das divindades e dos ancestrais na terra. Numa cultura cuja estrutura política e social é baseada em divindades, nos reis e na sabedoria dos mais velhos, tais atividades passadas são muito valorizadas e respeitadas por todos”.

³⁴⁷ Parte I): “apresentação do nome do(s) sacerdote(s) de Ifá, que é tido como aquele que no passado efetuou a divinação que forma a matéria do poema” (Abimbola, 1977: 26). Abimbola (1977) sinaliza que animais e plantas podem também aparecer como nomes dos divinadores (bábáláwos).

³⁴⁸ Parte II): “menciona o nome(s) do cliente(s) para quem os divinadores [...] fizeram divinação. O cliente mencionado [...] pode ser uma pessoa ou uma comunidade inteira” (Abimbola, 1977: 27).

³⁴⁹ Parte III): “menciona a razão ou ocasião da divinação passada, em questão. Esta posição do repertório do sacerdote trata do motivo da divinação passada engrandecendo o valor mítico do poema” (Abimbola, 1977: 27).

IV) o tipo de sacrifício (ebó) que o cliente precisou fazer³⁵⁰; V) esclarece se o cliente seguiu ou não seguiu o conselho do(s) Bábáláwo(s)³⁵¹; VI) o resultado da divinação³⁵²; VII) reação do(s) Bábáláwo(s) no desfecho da divinação³⁵³; VIII) conclusão da narrativa³⁵⁴. O poema abaixo demonstra as partes mencionadas acima:

Parte (I) *Gbó Gbónkólóyo;*

Parte (II) *A díá fún ọḁ*

Parte (III) *Tí nregbó 'je,*

Èlùjù 'je

Parte (IV) *Wọ n ní kó rúbọ àlọ*

Kó rúbọ àbọ.

Parte (V) *Ó sì rúbọ*

Parte (VI) *Ìgbà tó rúbọ tan.*

Ó sẹ gun sí ọ̀tún,

Ó sẹ gun sí òsì.

Ó kó ẹrú,

Ó sì kó ẹrú

Parte (VII) *Ó ní bẹ ẹ gẹ gẹ*

Ni àwọn awo òún n'şenu rereé pe 'Fá.

Parte (VIII) *Ẹ sẹ ọḁ ní hiin,*

Hàà hiin,

Ọḁ hiin,

Hàà hiin o (Abimbólá, 1969: 41).

Tradução:

Parte (I) O sacerdote de Ifá chamado *Gbónkólóyo*

Parte (II) Foi quem divinou Ifá para o Caçador.

Parte (III) Que estava indo caçar em sete florestas e sete desertos.

Parte (IV) Foi solicitado que ele fizesse sacrifício para segurança própria e da expedição.

Parte (V) E ele fez sacrifício.

Parte (VI) Após ter feito sacrifício,

Ele derrotou seus inimigos da direita,

Ele derrotou seus inimigos da esquerda.

Ele capturou escravos,

Ele reuniu muitos saques de guerra.

³⁵⁰ Parte IV): “dos poemas nos diz o que o cliente, na divinação passada, teve que fazer. Esta seção geralmente inclui alguns detalhes como os sacrifícios, tabus e conselhos que o cliente foi aconselhado a seguir. Além disso, a lista das coisas para o sacrifício pode estar citada (Abimbola, 1977: 27).

³⁵¹ Parte V): “[...] o cliente fez o sacrifício prescrito? Até que ponto ele observou os conselhos dados pelo sacerdote” (Abimbola, 1977: 27).

³⁵² Parte VI): “O que geralmente acontece é que se o sacerdote de Ifá fez o sacrifício e observou todos os outros detalhes, esta parte do poema irá mostrar que ele conseguiu seu objetivo, mas se falhou com o sacrifício ele não alcançará o que originalmente ele pretendia. Esta parte do poema de Ifá, mostra em exemplo concreto para as pessoas das consequências de negligenciar o sacrifício e que resposta pode esperar aquele que fez o sacrifício” (Abimbola, 1977: 27).

³⁵³ Parte VII): “Assim, se o resultado da divinação em (VI) é favorável ao cliente, ele irá reagir com alegria, mas se for desfavorável, sua reação será de arrependimento. Esta parte da estrutura do poema é importante porque nos mostra a avaliação do cliente quanto a sua própria ação e fortalece nossa crença na necessidade da pessoa fazer o sacrifício” (Abimbola, 1977: 28).

³⁵⁴ Parte VIII): “Esta parte do poema pode ressaltar o tema da história ou mencionar a importância do sacrifício. De certo modo, esta parte é a avaliação do sacerdote de Ifá daquilo que ele considera importante ou memorável na história como um todo. Daí, a parte (VII) ser geralmente apresentada em termos didáticos” (Abimbola, 1977: 28).

Parte (VII) Ele disse que aconteceu exatamente
 Como seu sacerdote de Ifá usou sua voz em louvor de Ifá.
Parte (VIII) Bem-vindo Caçador aclamado
 Bem-vindo Caçador louvado.
 Caçador, nós te saudamos,
 Nós te damos boas-vindas com louvor.

A seguir, vamos apresentar um verso coletado por Ayo Salami, cuja tradução feita aqui destaca as partes que estruturam o poema (narrativa), conforme proposto por Wande Abimbola. Os versos coletados por Ayo Salami são bem diferentes dos versos coletados por Wande Abimbola. Ayo Salami lança mão de um recurso através do qual ele duplica a estória. Ele narra a estória uma primeira vez, apresentando as partes de I a VII da estrutura, depois repete a estória, finalizando com a parte VIII. Na estória que vamos apresentar, ele repete as partes I e II e depois traz a parte VIII, revelando o grande desfecho da narrativa. Entendo que o recurso concede ênfase à estória, permitindo ao ouvinte ou leitor fixá-la melhor. Como já mencionamos, Ayo Salami foi aluno/ aprendiz de Wande Abimbola, mas seus itan revelam que ele andou por outros lugares, coletando versos bem peculiares da tradição dos poemas de Ifá. Ao compararmos os dois tipos de narrativas – a de Wande Abimbola e a de Ayo Salami –, queremos situar a estrutura em oito partes na construção do itan. O verso a seguir, coletado por Ayo Salami, é um itan do Odu *Ogbè Òwónrín*:

Parte (I) Kukuuku lééku lééku
 Kùkùùkù léékù léékù
Parte (II) A díá fún Kórewátì
 Èyí tíí somo bíbí inú Àgbonnirègún
Parte (III) Wón ní wón le kojú ire gbogbo da òun báyíí?
Parte (IV) Wón ní kó rúbo le ríre gbámú láyé
Parte (V) Kórewátì bá rúbo
Parte (VI) Wón bá kojú ire gbogbo dà á
 Bí ti n lájé ní n láya
 Ni n kólé ní n bímo
Parte (VII) Òun náà?
Parte (I) Ó ní Kukuuku lééku lééku
 Kùkùùkù lééku lééku
Parte (II) A díá fún Kórewátì
 tíí somo bíbí inú Àgbonnirègún
Parte (VIII) Èwí Adó n kóre Ajéé bò wáá bá mi
 Jànnjàn
 N làá kégunguún kàkitàn
 Jànnjàn
 Ifá mo n kóre omoó bò wáá bá mi
 Jànnjàn
 Gbogbo ire ilé, àllaáfîà, ire gbogbo
 Ifá n kó gbogbo è bò wáá bá mi
 Jànnjàn
 N làá kégunguún kàkitàn

Jànnjàn

Kórewátì, a descendente de Àgbonnirègún

Parte (I) Kukuuku lééku lééku

Kùkùùkù léékù léékù

Parte (II) Divinado Ifá para Kórewátì.

A descendente de Àgbonnirègún.

Parte (III) Ela perguntou, ele me favorecerá com todas as coisas boas?

Parte (IV) Aconselharam-no a oferecer o sacrifício

Parte (V) Kórewátì ofereceu o sacrifício.

Parte (VI) Eles então o favoreceram com todas as coisas boas.

Tanto assim que ela estava tendo riquezas e um bom marido

Eles construíram casas e tiveram filhos

Parte (VII) Surpreso, ela exclamou 'Yo!'

Parte (I) Kukuuku lééku lééku

Kùkùùkù léékù léékù

Parte (II) Divinado Ifá para Kórewátì.

A descendente de Àgbonnirègún.

Parte (VIII) O rei Èwí de Adó vem a mim com muitas boas fortunas de riqueza.

jànnjàn

É a pilha de ossos em um depósito de lixo.

jànnjàn

O rei Èwí de Adó me traz a boa fortuna na vida.

jànnjàn

É a pilha de ossos em um depósito de lixo.

jànnjàn

Ifá me traz a boa sorte das crianças.

jànnjàn

É a pilha de ossos em um depósito de lixo.

jànnjàn

Todas as casas têm boas fortunas e boa saúde.

Ifá trouxe para mim

jànnjàn

É a pilha de ossos em um depósito de lixo

Jànnjàn.

4.2: Itandologia – o método de compreensão do Ifá

A *Itandologia* surgiu dos meus estudos da obra do antropólogo francês Gilbert Durand. Ao me interessar por narrativas antigas, procurei teóricos que me ajudassem a entender as narrativas a partir da sua própria originalidade. Encontrei alguns teóricos que pareciam esquecidos na antropologia, ou que foram silenciados devido a seus interesses e opção teórica, que fugiam dos movimentos inovadores da antropologia mais consolidada até os dias atuais. A antropologia contemporânea é a que está na moda e, embora ela contemple o foco de interesse de muitos antropólogos e, de certa maneira, o meu também, percebi que ela não contemplava totalmente meu ponto de vista. Foi depois de minha leitura das *Mitológicas*, de Lévi-Strauss, que constatee o que me

pareceu óbvio. Cheguei à conclusão de que não seria nada interessante submeter os itan de Ifá ao cânone mitológico de Lévi-Strauss. Lévi-Strauss é demasiado racionalista, e o fato dele não ofertar nenhuma contribuição sobre a dimensão psíquica e espiritual para pensar os mitos, tornou-o problemático para os meus estudos do itan. Também não queria submeter o itan a nada nem a ninguém, na verdade, e me propus estudá-lo de uma maneira própria, sem perder de vista o diálogo acadêmico.

Quando deparei com a impossibilidade de seguir com Lévi-Strauss nos meus estudos dos itan de Ifá, encontrei Henry Corbin, Gilbert Durand e Carl Gustav Jung, todos eles membros do Círculo de Eranos (*Eranoskreis*)³⁵⁵. Encontrei nesses teóricos uma forma de seguir contrastando, a partir de seus conceitos, o materialismo positivista e o racionalismo cartesiano da modernidade. Eles me possibilitaram pensar o Ifá sem perder de vista sua originalidade africana, mas sim a partir de referências que colocassem Ifá na vanguarda do diálogo com o mundo e os problemas e questões que atravessam a vida. Ifá é tão antigo quanto novo, como já abordamos, ele próprio é uma ciência. Uma ciência com tecnologias espirituais diversas, que possibilitam aos seres humanos reconhecer sua própria realidade de mundo e poder perceber a vida tal como ela é. O saber desses teóricos do Círculo de Eranos não define o percurso, mas possibilita inspiração para pensar o Ifá no diálogo com a antropologia e as ciências humanas em geral.

Os estudos de Corbin (1964;1971), Durand (1982;1996; 2002) e Jung (2008; 2014) em torno do símbolo, do simbólico e do imaginário me conduziram à análise do itan a partir desses conceitos. O estudioso iorubá Olatunji (1982) entende que todo sistema de Ifá, ou seja, suas narrativas, rituais, procedimentos etc. é baseado no simbolismo. A presença do símbolo na literatura de Ifá tem como significado “atribuir mais do que seu valor superficial a uma palavra ou ação através da maneira como a palavra é usada ou a ação é apresentada” (Olatunde Olatunji in Afolayan, 1982: 61). No momento em que a narrativa é acessada pelo consulente (o cliente da consulta atual), ocorre o que podemos chamar de identificação com a estória. O simbólico entra em cena exatamente nesse instante da identificação com a estória. Ocorre um processo de assimilação, já que o consulente, como lembrou

³⁵⁵ O Círculo de Eranos foi uma série de conferências e encontros intelectuais que começou em 1933, na Suíça. Fundado pela intelectual e espiritualista holandesa Olga Fröbe-Kapteyn, esses encontros reuniam estudiosos de diversas disciplinas para discutir temas espirituais, filosóficos, religiosos e psicológicos. Algumas características notáveis do Círculo de Eranos incluem: diversidade intelectual – os participantes das conferências eram provenientes de várias áreas do conhecimento, incluindo psicologia, filosofia, mitologia, história das religiões, antropologia e ciências naturais –; uma abordagem interdisciplinar dos temas discutidos, com participação de grandes nomes – entre os participantes mais notáveis estavam Carl Jung, Mircea Eliade, Henry Corbin, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Gershom Scholem e muitos outros intelectuais de destaque –; temas espirituais e filosóficos, uma vez que as conferências frequentemente abordavam tópicos relacionados à espiritualidade, ao simbolismo e à busca pelo sentido da vida, explorando as conexões entre a mente humana e o universo. O Círculo de Eranos teve um impacto significativo no desenvolvimento do pensamento religioso e psicológico no século XX, promovendo diálogos profundos e abrangentes entre diferentes tradições e disciplinas (Barone, 1995).

Olantuji (1982: 61) “é aconselhado a sacrificar os mesmos itens, seja para ter a mesma sorte do protagonista da história de Ifá, ou para evitar seus infortúnios”.

As histórias de Ifá existem para transmitir verdades espirituais, morais e filosóficas. O valor simbólico dessas narrativas está exatamente na função que elas cumprem para o cliente que vai à consulta oracular. A riqueza do simbolismo das histórias de Ifá contribui para o Aláwo (Bàbáláwo) identificar uma série de questões da própria vida do consulente. É utilizando-se desses símbolos que o Bàbáláwo pode enfim tornar a narrativa atemporal de Ifá atual para o consulente do mundo de hoje. Não podemos perder de vista algumas questões fundamentais:

- 1) *a relação do protagonista da história com o consulente*: as experiências e ações do protagonista presentificam simbolicamente a situação do consulente;
- 2) *Os sacrifícios orientados na consulta oracular*: embora sejam atos físicos com implicações materiais, há significados simbólicos que são importantes. Isso quer dizer que o sacrifício físico do consulente tem seu pressuposto simbólico. O Bàbáláwo pode indicar ebó de comportamento, de mudança de postura e de atitude para o consulente. O ebó pode apontar inclusive para um entendimento sobre a vida, para além da simples realização de um sacrifício material;
- 3) *Os elementos que aparecem na história*: a água, a terra, o fogo, o ar presentes nas histórias de Ifá também estão carregados de significados simbólicos;
- 4) *Ifá costuma falar através de metáforas e alegorias*: as histórias de Ifá ilustram lições morais e espirituais. Elas possuem aspectos exotéricos e aspectos esotéricos. Isso quer dizer que a narrativa (itan) possui camadas ocultas que somente um Bàbáláwo versado é capaz de alcançar. A história pode confundir o leitor, pois nem sempre aquilo que parece ser é o que é;
- 5) *As ações e boas atitudes do consulente conduz a bons resultados*: boas atitudes e bom comportamento tem a ver com iwa pele. Iwa pele é a prática de bem-viver consigo mesmo, com os seus e com os outros. Iwa pele pode ser traduzido também como caráter gentil, caráter bom, está relacionado com o conceito de *omoluwabi*³⁵⁶, ou seja, “*uma criança bem colocada ou culta*”.

Esses elementos simbólicos presentes na Itanlogia de Ifá não são apenas narrativas religiosas, elas revelam aspectos de uma espiritualidade ancorada no cotidiano da vida, contendo também aspectos filosóficos que ajudam os consulentes a lidar com suas complexidades. A Itanlogia oferece narrativas que tornam possível uma compreensão profunda de como as ações e as decisões humanas estão interligadas e como elas impactam a vida como um todo. Orunmila é um filósofo iorubá do século IV A. E. C (Olúwolé, 2017). A filósofa iorubá Sophie Bósèdé Olúwolé, no livro *Sócrates and*

³⁵⁶ Omoluwabi quer dizer: *Omo ti Olu iwa bi* – a criança nascida do Senhor (Olódúmáre) da existência/ caráter. Ou seja: a criança que se assemelha ao seu progenitor, Olódúmáre, em caráter.

Orunmila: Two Patrons of Classical Philosophy, realiza uma comparação que podemos considerar exclusiva entre Sócrates, o fundador da filosofia ocidental, e Orunmilá, o criador de toda literatura do Ifá. Conforme Olúwolé (2017), se Sócrates pode ser considerado o pai da filosofia ocidental sem ter deixado nenhum trabalho escrito de sua autoria, então por que Orunmila, que se acredita anterior a Sócrates, não deveria ser considerado o pai da filosofia africana? Assim como os discípulos de Sócrates transmitiram suas palavras através de um cânone oral, também os Awos de Ifá, discípulos/alunos de Orunmila transmitiram suas palavras, através de um cânone oral³⁵⁷.

Os estudos da professora Olúwolé nos deixam um tanto confortáveis, pois asseguram boa parte dos nossos argumentos. No entanto, não concordo com a ênfase filosófica que Olúwolé oferta ao Ifá e ao Òrìsà Orunmila. Com o intuito de defender um legado filosófico na África, Olúwolé encontrou em Orunmila e em Ifá aliados que lhe deram a possibilidade de confrontar o cânone filosófico ocidental. No livro, Olúwolé sobrepõe o aspecto filosófico de Ifá ao aspecto divinatório. Ao conceder ênfase à racionalidade, ela perde de vista o sensível e, nesse sentido, acreditamos que sua tese favorece o Ifá em alguns aspectos, mas o perde de vista em outros³⁵⁸. Sobrepor o racional ao sensível é o que o pensamento ocidental faz muito bem. Ainda que possamos localizar uma filosofia no Ifá, não devemos perder de vista que o Ifá é uma ciência do sensível. Ou seja, o Ifá é uma ciência divinatória, cujo objetivo é manter as proximidades do mundo invisível com o mundo visível. Por isso, o sensível não pode ser subjugado pelo racional. Nossa tese evidencia essa questão do começo ao fim.

Orunmila é o Bàbá Ifá, o primeiro Bàbáláwo, o *pai do conhecimento esotérico*. Pai no iorubá é bàbá, então o Bàbáláwo é pai, no sentido daquele que ensina. Bàbáláwo pode ser traduzido como *professor do conhecimento esotérico de Ifá*³⁵⁹. Por ser um Sistema Divinatório, o Ifá não se encerra em divinação, ele possui uma complexa filosofia (Oúwolé, 2017). Diferentemente das tradições antigas da escrita, como os textos do antigo Egito, os textos etíopes, islâmicos e judaicos, o Ifá preservou suas tradições através da oralidade. Embora boa parte dessa oralidade hoje já se encontre escrita, a riqueza da sabedoria de Ifá está presente nos rituais, poemas épicos, tradições musicais, itan

³⁵⁷ “Um fato incontestável, no entanto, é que tanto Sócrates quanto Orúmila discutiram suas ideias, crenças, pontos de vista e ensinaram em linguagem oral. As formas verbais e os estilos literários com que eles fizeram isso, portanto, compartilham algumas semelhanças literárias distintas” (Olúwolé, 2017: 11, tradução livre).

³⁵⁸ “A conclusão a que cheguei no final do meu estudo é que o que temos diante de nós são dois grandes pensadores que oferecem duas opções racionais e críticas ao pensamento filosófico. Esta conclusão é baseada exclusivamente na evidência da literatura existente sobre cada personalidade. Esse é o ponto de vista a partir do qual apresento suas obras como dois exemplos da Filosofia Clássica Mundial” (Olúwolé, 2027: 18, tradução livre).

³⁵⁹ “Esses esclarecimentos conceituais mostram que a tradução apropriada da palavra iorubá Bàbáláwo, no entendimento contemporâneo é: ‘Professor de Filosofia Clássica’ [Iorubá]. Eles não são filósofos no sentido estrito de filósofos acadêmicos, como meu colega e eu somos” (Olúwolé, 2017: 23, tradução livre).

da criação, nas estórias³⁶⁰ de vida, nas narrativas *estóricas* e recitações. É sobre este material volumoso, que debruçamos para compreender a riqueza da sabedoria de Ifá³⁶¹.

Estudar a obra literária de Ifá requer método. Conforme Olúwolé (2017), na obra literária de Ifá, muita das vezes denominada “corpus literário de Ifá” – o compêndio iorubá –, encontram-se sabedoria, justiça, tempo, agência humana, destino, democracia, misoginia³⁶² e direitos humanos. Os bábáláwos de Ifá podem ser considerados os filósofos iorubá tradicionais. Eles também são epistemólogos tradicionais. Por milhares de anos, os bábáláwos têm armazenadas na memória as estórias de Ifá. O papel dessas estórias para a vida social, política, econômica, cultural e espiritual do povo Iorubá é de relevância comparável à da Bíblia, do Alcorão, da Torá, para as tradições abraâmicas, ou à do Tripitaka³⁶³, o Cânone Pali Budista.

O itan é uma forma de verdade que prescinde de fundamento histórico. Por isso, estamos insistindo em dizer que o fundamento dos itan é estórico. Esse argumento não retira do itan sua veracidade e/ ou legitimidade. A questão toda é que tanto em sua voracidade quanto em sua veracidade, eles não estão constituídos da mesma forma que os fatos históricos. Os itan, para além de qualquer fundamentação histórica, expressam, não obstante, algo muito real sobre a supervivência e a difusão dos ensinamentos de Orunmila, o professor de Ifá (Bàbà Ifá). Desses ensinamentos, consta o valor da cotidianidade e a possibilidade dos humanos lidarem com os reais problemas da sua vida. Além da proposta de fazer ebó (sacrifício) para resolver um determinado problema, está uma maneira de seguir aprendendo com os problemas, ou seja, de extrair algum conhecimento acerca disso.

Ifá tem mais relação com a experiência do que com a solução. É a experiência com o vivido que possibilita a continuidade das coisas. O próprio relato das questões dos personagens que aparecem nos itan revela a magnitude da experiência. Ifá trata da Verdade, diz o Odu *Osá Alawo (Osá Otura)*. Verdade em iorubá é *Ótító*, o que se experimenta em Ifá, é exatamente o reconhecimento da Verdade. A Verdade não é a verdade, mas sim a expressão máxima daquilo mesmo que se é. É sobre reconhecer as coisas como elas são, como elas se dão. O consulente vai à consulta oracular para experimentar

³⁶⁰ Já explicamos anteriormente por que estamos utilizando estória em vez de história.

³⁶¹ Olúwolé (2017: 26, tradução livre) faz uma crítica considerável às traduções do Ifá hoje em dia: “A situação hoje é que a maioria das traduções existentes de textos de Ifá para a língua inglesa, como acontece com copiosos exemplos ilustrativos, são muito literais. A consequência é que muitos textos traduzidos na língua inglesa não transmitem os significados conceituais profundos expressos nos textos originais”.

³⁶² Alguns versos do Ifá possuem forte influência do colonialismo que tomou a Nigéria nos últimos anos. Os versos são contados, na sua maioria, por homens que imprimem seu ponto de vista e suas maneiras de narrar. O itan não é algo fossilizado e sobrevive na boca dos bábáláwós há muito tempo na forma oral. Quando deparamos com versos misóginos, procuramos contá-los de outra maneira, que contemple a mulher, que desde sempre é fundamental na Tradição de Ifá.

³⁶³ O Tripitaka, também conhecido como *Três Cestos* ou *Tipitaka*, em páli, é a coleção canônica dos textos sagrados do Budismo. Ele é composto por três partes principais: *Vinaya Pitaka* (Cesto da Disciplina), *Sutta Pitaka* (Cesto dos Discursos), *Abhidhamma Pitaka* (Cesto da Doutrina Superior). O Tripitaka é reverenciado como a base textual do Budismo e desempenha um papel central na prática e na transmissão dos ensinamentos budistas. Cada cesto oferece uma perspectiva única e complementar sobre o caminho budista, contribuindo para uma compreensão abrangente da filosofia e da prática budista.

essa Verdade sobre si. A Verdade aqui só é compatível com aquilo que se ocupa do sentido, do sentido mesmo da vida e das coisas. Então a Verdade não é o contrário da mentira, porque mentira que se contrapõe à verdade não se ocupa do seu contrário, senão de si mesma. A Verdade não pode estar contida em nenhuma palavra, qualquer que seja ela. A Verdade só pode ser conhecida por meio da experiência. A Verdade pode ser vivida, mas não há um modo de dizê-la. Por isso, a Verdade de Ifá não pode ser o contrário da mentira.

Para estudar e investigar o itan minuciosamente, cunhei o termo itandologia, inspirado na mitodologia do antropólogo francês Gilbert Durand. A mitotodologia de Durand consiste em um método de análise e interpretação dos mitos e do imaginário humano. O antropólogo desenvolveu essa abordagem para estudar de que forma os mitos influenciam a cultura, a literatura e a sociedade em geral. Para o praticante das tradições de Ifá e Òrìsà, o itan é a base. Todos os aspectos dos cultos iorubá envolvem o itan. O próprio itan é fonte de consulta toda vez que um rito é celebrado. Os itan são fundamentais para o uso dos oráculos do opele, do ikin e do erindilogun. Os itan são celebrados nas rodas de conversa, quando são citados para explicar qualquer questão. Nesse sentido, a mitodologia de Durand possibilita entender que todo o acervo literário das narrativas/ estórias de Ifá deveria ser compreendido com base em fundamentos próprios. Ao escolher não utilizar o conceito de Durand, e sim formular um conceito próprio, acentuo o fato de não entendermos o itan como mito.

A itandologia, assim como a metodologia, é uma ferramenta que possibilita compreender a complexidade do imaginário humano e sua função na formação da cultura e da sociedade. A itandologia permite uma análise abrangente do itan, revelando a multiplicidade de suas camadas de significados e influência na vida. De igual maneira, seguindo os passos de Durand, formulamos dois recursos metodológicos, ou itandológicos, a saber: a itancrítica e a itanálise. Que se trata de duas técnicas principais:

1. **Itancrítica:** esta técnica envolve a crítica e a interpretação dos itan, buscando entender suas estruturas, significados e impactos sociais e culturais. A itancrítica examina como os itan são representados em diferentes contextos e como eles influenciam a percepção e o comportamento humano.
2. **Itanálise:** esta técnica vai além da crítica e busca analisar os itan em um nível mais profundo, explorando suas raízes simbólicas e psicológicas. A itanálise investiga como os mitos se relacionam com a psique humana e como eles moldam a identidade cultural e individual.

Há no itan, como no mito, “uma linguagem simbólica universal através do qual conferimos forma às nossas emoções, às nossas imagens, às nossas ideias” (Araújo; Almeida, 2018: 19). A itancrítica estuda o itan do ponto de vista da oralitura e da própria escritura da narrativa. A itanálise dedica-se à maneira com que o itan se insere, organiza, estrutura, manifesta e revela no tempo e no

espaço. Da itancrítica à itanálise, temos um percurso de como um itan é introduzido de tempo em tempo na sociedade e na cultura. Ou ainda, de como o itan se insere, a partir da sua originalidade, em culturas/ sociedades diferentes da sua origem. A exemplo da abordagem do próprio Durand para a mitocrítica e a mitanálise, a itanálise pode ser compreendida como uma extensão da própria itancrítica. O mecanismo é o da oralitura e/ ou da narratividade envolvendo o consulente. Quero dizer, da oralidade à prática da vida.

O itan vale-se da oralidade/ da narratividade através da boca do Bábáláwo, para ganhar sentido na vida do consulente. A consulta oracular depende de ambos os movimentos – do Bábáláwo que narra o itan e do itan que revela a vida, a questão, o problema do consulente. Em uma consulta oracular, descortinam-se ambas as técnicas: a da itancrítica e, logo em seguida, a da itanálise. É no momento da itanálise, que o Bábáláwo se ocupa da sua dupla função: de itanlogo ou akpòlò (contador de histórias) e de Èsùneuta³⁶⁴, ou seja, um intérprete. O Bábáláwo é literalmente um hermeneuta que, aqui optamos por nomear èsùneuta – termo este que cunhamos em alusão a Èsù, tradutor e intérprete de todas as línguas, linguagens, dos trânsitos e das comunicações. É no momento da consulta oracular, que podemos perceber/ entender a atualidade e a precisão do itan na vida do consulente.

Uma itanálise é realizada a partir da análise do itan e das sequências dos itemas³⁶⁵. Durand (2013: 342, tradução livre) diz que “cada sequência lida constitui um ‘mitema’ – e seu ‘cenário mítico’, e os mitemas, de número muito limitado, como destaca C. Lévi-Strauss, articulam-se de acordo com certos grandes mitos que apresentam uma certa constância em uma época e em uma cultura determinada, ou pelo menos, ao longo de uma geração cultural”³⁶⁶. Por itema, entende-se a menor unidade significativa de um itan, análoga ao que um fonema ou morfema é para a linguística. O conceito de itema é útil na análise itandológica, porque permite decompor os itan em componentes básicos e identificar os elementos fundamentais que carregam significado simbólico³⁶⁷. Lévi-Strauss (2017) argumentou que os mitos, assim como a linguagem, são compostos por “unidades básicas de sentido” que ele chamou de mitemas.

³⁶⁴ Alusão ao hermeneuta da tradição grego-romana. Èsùneuta porque o òrìsà Èsù é o grande sistematizador, comunicador e aquele que entende todas as línguas, linguagens e movimentos. Èsù é a divindade-Òrìsà dos trânsitos, dos caminhos, porta-voz/ intérprete dos oráculos e dos Òrìsás.

³⁶⁵ *Itema*: este conceito foi inspirado no “mitema”, do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. A partir do “mitema”, Durand vai elaborar o conceito de “esquemas arquetípicos” e “regimes do imaginário”.

³⁶⁶ “Cada secuencia leída constituye un ‘mitema’ – y su ‘decorado mítico’, y los mitemas, de número muy limitado como subraya C. Lévi-Strauss, se articulan según ciertos grandes mitos que presentan una cierta constancia em uma época y em uma cultura determinada, o al menos em el curso de una generación cultural”.

³⁶⁷ Para Durand (2013: 344, tradução livre), “no coração do mito, assim como no da mitocrítica, situa-se, portanto, o ‘mitema’ (ou seja, a menor unidade de discurso com significado mítico); esse ‘átomo’ mítico possui uma natureza estrutural (‘arquetípica’, no sentido junguiano; ‘esquemática’, segundo de G. Durand), e seu conteúdo pode ser indiferentemente um ‘motivo’, um ‘tema’ ou um ‘cenário mítico’ (E. Souriau)” [“en el corazón del mito, como en el de la mitocrítica, se sitúa, pues, el ‘mitema’ (es decir, la unidade míticamente significativa más pequeña de discurso); este ‘átomo’ mítico tiene una naturaleza estructural (‘arquetípica’, em el sentido junguiano; ‘esquemática’, según G. Durand) su contenido puede ser indiferentemente un ‘motivo’, un ‘tema’, un ‘decorado mítico’ (E. Souriau)”].

Os itan, de igual maneira, também possuem “unidades básicas de sentido”, que estamos chamando de *itemas*. Durand (2002) entende os “mitemas” de Lévi-Strauss como “esquemas arquetípicos”. A diferença entre “mitema” e “esquemas de arquetípicos” é básica: os “mitemas” lévi-straussianos descrevem as unidades mínimas de sentido nos mitos, e os “esquemas arquetípicos” durandianos fornecem uma compreensão mais abrangente e simbólica dos mitos. Ou seja, os “esquemas arquetípicos” funcionam de maneira semelhante aos “mitemas” de Lévi-Strauss, mas com uma ênfase na simbologia e nos efeitos psíquicos das imagens. O *itema* transita entre os dois sentidos: o das unidades básicas de sentido e o da compreensão abrangente da simbologia presente no itan.

O termo mitema não é central na obra de Durand. O antropólogo francês propõe a ideia de “esquemas arquetípicos” e “regimes do imaginário” para entender as estruturas profundas dos mitos. Ele classifica o imaginário em dois regimes principais. O “regime diurno” é associado à luz, à ordem, à distinção e à luta contra o caos e a escuridão. Esse regime é caracterizado por imagens de ascensão, hierarquia e dualidade. Já o “regime noturno” é associado à noite, à integração, à fusão e ao acolhimento do caos. Esse regime é caracterizado por imagens de descida, mistura e unidade (Durand, 2002). É dentro desses regimes que Durand identifica os “esquemas arquetípicos” que funcionam de maneira semelhante aos “mitemas” de Lévi-Strauss, mas com um enfoque maior na simbologia e nos efeitos psíquicos das imagens. O *itema* fundamenta-se no “mitema” e nos “esquemas arquetípicos”. Todo itan tem seu *itema*, ou seja, suas unidades básicas de sentido, assim como seus “esquemas arquetípicos” e “regimes do “imaginário”.

Ao estabelecer um novo conceito – *itema* – partimos da definição de conceito de Deleuze e Guattari³⁶⁸. Para Deleuze e Guattari (1992), os conceitos são singularidades que surgem em resposta a problemas específicos, e cada conceito é uma criação única, não um produto de uma verdade universal. A elaboração de um conceito é sempre caótica, pois se trata de uma ruptura. Quem se dispõe a criar conceitos está armado de conceitos antigos, entende que, para avançar, é necessário se apropriar deles de outra forma, com outra utilidade. Por ser uma ruptura, a criação de conceitos torna o criador extemporâneo, ou seja, inoportuno ou inadequado no momento que ocorre. Um novo conceito anuncia devires, desocupa-se da história e se ocupa da imanência e das multiplicidades. O antropólogo elabora conceitos na comparação para estabelecer singularidades. Em antropologia, o conceito precisa produzir diálogos. O conceito deve, na antropologia, conduzir-nos de volta ao movimento da vida. Como bem identificou Ingold (2019), em vez de apenas estudar culturas específicas ou sociedades humanas, o antropólogo deve buscar entender as práticas cotidianas e as relações entre humanos e o meio ambiente. Conceitos são ferramentas, eles não precisam ser bonitos, apenas ter funcionalidade.

³⁶⁸ “Todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução” (Deleuze & Guattari, 1992: 25).

A itandologia, assim como suas técnicas (ítancrítica e itanálise), procura identificar como o itan ressoa na vida do consulente e na sociedade que ele vive. Enquanto a itancrítica discute os itan por meio de dois aspectos, os ítemas e os itanlogemas, a itanálise tem interesse na função e/ ou na aplicabilidade do itan na vida do indivíduo e da sociedade. Poderíamos dizer que a itancrítica está para a “interoralidade”³⁶⁹ (Okpewho, 1992) e “intertextualidade”³⁷⁰, assim como, a itanálise está para a contextualidade. É isso que estamos chamando de itandologia – a metodologia/ método de compreensão do itan.

4.2.1 - Itancrítica: análise e interpretação do itan

Gilbert Durand cunhou o conceito de mitocrítica em 1970, a partir da “psicocrítica” de Charles Mauron (1949)³⁷¹, elaborada na sua *Des métaphores obsédants au mythe personnel. Introduction à la psychacritique* (Das metáforas obsessivas ao mito pessoal. Introdução à psicocrítica). Conforme Durand (1979: 307-308), “a mitocrítica pretende-se um método da crítica que seja a síntese construtiva entre as diversas críticas literárias e artigos antigos e novos que até aqui se afrontavam esterilmente”. Inspirado pela “psicocrítica” de Charles Mauron, Durand elaborou a “mitocrítica”³⁷². Inspirado pela “mitocrítica” de Durand, elaborei a itancrítica. A “mitocrítica” salienta o papel e a atuação do mito no interior das narrativas orais ou escritas. Para Durand (2003: 198), “a mitocrítica permite-nos mergulhar o nosso olhar sobre o texto até as últimas confrontações com o gesto dos heróis imemoriais e dos deuses”. A itancrítica não toma a mesma direção. Diferentemente da “mitocrítica”, não propõe ler um texto literário na perspectiva do itan. A ítancrítica se propõe a outro movimento, diferente da “mitocrítica”, pois tem como intuito decifrar aquilo que Ricoeur (1976: 89-90) definiu como os “diversos estratos de sentido na linguagem metafórica e simbólica”.

³⁶⁹ O conceito de *interoralidade* foi desenvolvido por Isidore Okpewho, um notável estudioso das tradições orais africanas. Em *African Oral Literature: Backgrounds, Character, and Continuity* (1992), Okpewho explora como diferentes formas de comunicação oral interagem e se influenciam mutuamente nas culturas africanas. Ele analisa a maneira como as tradições orais, mitos e histórias são transmitidos e transformados através do tempo e do espaço, destacando a importância dessas interações na preservação e renovação cultural.

³⁷⁰ O conceito de intertextualidade foi desenvolvido pela crítica literária e semiótica Julia Kristeva, na década de 1960. Ela introduziu o termo no ensaio *Word, Dialogue, and Novel*, onde expandiu as ideias do filósofo russo Mikhail Bakhtin sobre dialogismo e polifonia. Intertextualidade refere-se à forma como textos se relacionam entre si, influenciando-se mutuamente e criando significados a partir dessas conexões. Segundo Kristeva, todo texto é um mosaico de citações, uma absorção e transformação de outros textos.

³⁷¹ Charles Mauron (1899-1966) foi um crítico literário francês, tradutor e poeta. Ele é mais conhecido por seu trabalho em crítica literária psicanalítica, também denominada psicocrítica. Mauron traduziu obras de autores ingleses contemporâneos, como E. M. Forster e Virginia Woolf, e foi um membro ativo do Bloomsbury Group durante a sua estadia em Saint-Rémy-de-Provence. A psicocrítica é uma abordagem de crítica literária que aplica os princípios da psicanálise para interpretar e analisar obras literárias.

³⁷² Durand (2013: 341, tradução livre) afirma que o termo mitocrítica foi forjado “para significar o uso de um método de crítica literária ou artística que centra o processo de compreensão no relato mítico inerente, como Wesenschau, na significação de todo relato” [“para significar el uso de un método de crítica literária o artística que centra el proceso comprensivo en el relato mítico inherente, como Wesenschau, a la significación de todo relato”].

A mitocrítica pretende constituir um método de crítica que seja uma síntese construtiva entre as diversas críticas literárias e artísticas, antigas e novas, que até agora se confrontavam de maneira estéril (Durand, 2013: 342, tradução livre)³⁷³.

Perguntei-me várias vezes se não seria mais fácil e cômodo continuar tratando o itan como mito, uma vez que tantos outros teóricos/ estudiosos assim fizeram. Achemos por bem separar o joio do trigo e definir que mito não é itan e, de igual maneira, itan não é mito, ainda que o itan possa ter um tanto de mito. O ponto no qual o itan difere do mito está exatamente no seu uso no mundo atual. Noto que o itan é muito vivo e relevante para os praticantes das tradições iorubá, enquanto o mito, embora diferente do itan, ocupa um papel fundamental, valendo-se também de uma certa praticidade³⁷⁴. As narrativas denominadas “mitos” dos povos indígenas/ aborígenes de várias partes do mundo não me parecem, na sua vitalidade, corresponder à noção de mito dos teóricos ocidentais. Existe o mito dos teóricos ocidentais, e existem as narrativas indígenas/ aborígenes na sua diversidade.

O mito tem origem no grego antigo *mythos* (μῦθος), que significa “fala”, “discurso”, “narrativa” ou “conto”. Originalmente, um *mythos* era uma forma de transmitir histórias, crenças e tradições culturais, muitas vezes sobre deuses, heróis e eventos sobrenaturais. O termo mito foi utilizado pelos antigos gregos para descrever narrativas que explicavam fenômenos naturais, histórias de deuses e heróis, e a origem do mundo. Provavelmente, Platão e Aristóteles terão sido os primeiros a fazer uso do termo. Para não insistirmos na *gregorização*³⁷⁵ de práticas literárias, poéticas e culturais de tradições não-gregas, optamos por elaborar um conceito que melhor traduzisse as práticas estudadas, ainda que o diálogo seja o mote, em nosso estudo. Insistir no uso do termo de origem grega é perpetuar um equívoco, ainda que ele pareça inocente.

Assim como o mito, o itan também se decompõe em alguns ítemas e itanlogemas. Durand (2013) desenvolveu o conceito de “mitologema”³⁷⁶ elaborado pelo mitólogo húngaro Károly Kerényi³⁷⁷. Kerényi utilizou o termo para descrever o elemento mínimo reconhecível de um complexo

³⁷³ “La mitocrítica pretende constituir um método de crítica que sea una síntesis constructiva entre las diversas críticas literarias y artísticas, antiguas y nuevas, que hasta ahora se enfrentaban estérilmente”.

³⁷⁴ Marshal Sahlins em *Ilhas de História*, citado anteriormente, inventa o conceito de *mitopraxis* para mostrar a dimensão prática do mito.

³⁷⁵ Gregorizar outras tradições termo elaborado para essa tese se referem ao ato de interpretar, adaptar ou transformar elementos culturais, mitológicos ou religiosos de uma tradição específica sob a perspectiva do pensamento ou das práticas gregas. Este conceito pode ser usado em diferentes contextos, como na análise literária, antropológica ou histórica, para descrever como tradições não-gregas foram reinterpretadas à luz da cultura grega.

³⁷⁶ Conforme Durand (2002) o termo “mitologema” refere-se a um elemento ou símbolo mítico que aparece de forma recorrente em diferentes culturas e tradições literárias. Durand utiliza esse conceito para estudar como esses elementos míticos se manifestam e se relacionam em diversas narrativas e contextos culturais¹.

³⁷⁷ Károly Kerényi (1897-1973) foi um renomado filólogo clássico e mitógrafo húngaro, conhecido por suas contribuições significativas aos estudos modernos da mitologia grega e romana. Ele nasceu em Temesvár, na então Áustria-Hungria (atual Timișoara, Romênia), e passou a maior parte de sua vida na Hungria e na Suíça. Kerényi é considerado um dos

de material mítico que é continuamente revisto, reformulado e reorganizado, mas que na essência, permanece a mesma história primordial. Durand também é influenciado por Lévi-Strauss, que utilizou a noção de “mitologema”³⁷⁸. O “mitologema” de Durand também foi embasado na obra *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (1959), escrita pelo psiquiatra e psicanalista suíço Carl Gustav Jung³⁷⁹. Embora Jung não use o conceito, sua obra influenciou profundamente a abordagem de Durand sobre o mito. Ao desenvolver a mitocrítica e a mitanálise, este antropólogo adotou e adaptou o conceito para suas próprias análises literárias e culturais: utilizou o “mitologema” para estudar como esses elementos míticos recorrentes se manifestam em diferentes culturas e tradições literárias.

Ao cunhar o conceito de *itema*, considero que ele serve para designar uma espécie de “átomo” que fundamenta o discurso do itan. Como mencionei acima, o itema é a menor unidade do discurso do itan, sobretudo na sua repetitividade. O itema, tal como o “mitema”, é construído por um “conjunto semântico”, refere-se ao conjunto de palavras que desempenha o papel do itan (Durand, 1982). O itanlogema é um conceito elaborado a partir do “mitologema” de Durand. O itanlogema corresponde à narrativa resumida, ou seja, ao tema do itan, sua “ideia-força”, para citar Branislau Baezko (1984 apud Araújo e Almeida, 2018). O itanlogema refere-se ao esqueleto da obra. Assim, podemos concluir, como Durand, que o itema refere-se aos pontos fortes e repetitivos da normativa. Podemos encontrar no itema repetições explícitas, assim como flutuações que possibilitam que ele se revista de novas roupagens. O itan não conserva um estado puro, ele sobrevive a partir de modificações que são impostas pelo próprio movimento da cultura, ou mesmo da tradição.

Durand (2013: 347, tradução livre) explica que “a mitocrítica evidencia [...] os mitos diretores e suas transformações significativas. Permite mostrar como um traço de caráter pessoal do autor contribui para a transformação da mitologia dominante ou, ao contrário, acentua um ou outro mito

fundadores dos estudos modernos da mitologia grega e romana. Ele escreveu extensivamente sobre os deuses e heróis gregos, e suas obras são amplamente reconhecidas por sua profundidade e rigor intelectual. Entre suas obras mais conhecidas estão *Os Heróis Gregos* e *Os Deuses Gregos*, que exploram a mitologia grega de maneira detalhada e acessível. Em 1943, durante a Segunda Guerra Mundial, Kerényi exilou-se na Suíça, onde continuou suas pesquisas e ensinamentos até o fim de sua vida. Kerényi é lembrado por suas interpretações inovadoras e pela maneira como ele conectou a mitologia antiga com questões psicológicas e culturais contemporâneas (Wikipedia).

³⁷⁸ Para Lévi-Strauss o “mitologema” refere-se às unidades mínimas de sentido que compõem um mito. Os mitologemas são os blocos de construção básicos de uma narrativa mítica, semelhantes aos fonemas na linguística. Lévi-Strauss usou essa abordagem para analisar a estrutura subjacente dos mitos e identificar padrões e estruturas comuns em diferentes culturas. O conceito de “mitologema” foi usado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, uma série de quatro volumes publicada entre 1964 e 1971.

³⁷⁹ Carl Gustav Jung (1875-1961) foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço, fundador da psicologia analítica. Ele é conhecido por suas contribuições significativas ao campo da psicologia, especialmente por conceitos como inconsciente coletivo, arquétipos, sombra, anima e animus, e individuação. Jung nasceu em 26 de julho de 1875 em Kesswil, Suíça. Ele estudou filosofia e medicina na Universidade de Basileia e concluiu seu doutorado na Universidade de Zurique, em 1922. Jung inicialmente trabalhou com Sigmund Freud e foi um dos fundadores da Sociedade Psicanalítica Internacional. No entanto, suas visões divergiram, levando Jung a desenvolver sua própria abordagem psicológica. Jung focou na simbologia e nos aspectos espirituais da psique humana, explorando temas como sonhos, mitos e religiões. Ele acreditava que a psique humana é de natureza simbólica e que os símbolos desempenham um papel crucial na compreensão da mente humana. Suas ideias influenciaram diversos campos, incluindo a psicologia, a psiquiatria, a literatura, a antropologia e as ciências da religião (Wikipedia).

diretor dominante”³⁸⁰. Como conceito da própria “mitocrítica”, podemos entender e abordar os “mitos diretores” como narrativas míticas fundamentais que estruturam, de certa forma, e influenciam o imaginário coletivo. Os “mitos diretores” funcionam como “arquetípicos simbólicos” que moldam um grupo e servem de parâmetros de interpretação da realidade. Os mitos diretores não estão estagnados, eles são reelaborados e ressignificados e transformados atendendo o contexto histórico, cultural e individual (Durand, 2013).

O itan diretor se articula da mesma forma que o mito diretor. Durand (2013) afirma que, para identificar os mitemas e o mito diretor, deve-se fazer, a priori, um levantamento dos elementos que se repetem de forma obsessiva e significativa na narrativa e podem ser um tema, um objeto, um cenário, uma circunstância etc. No itan, quando as repetições se evidenciam, podemos dizer que o Ifá está chamando a atenção para aspectos fundamentais da narrativa. Ao elaborar os conceitos de itandologia, itancrítica e itanálise, itemas, itanlogemas e itan diretor a partir dos estudos de Gilbert Durand, partimos do pressuposto de que o método durandiano pode ser adaptado para outros contextos, como apontou Barros (2010):

[...] consiste, basicamente, no recenseamento de imagens simbólicas em dado material cultural, tanto escrito quanto oral. As utilizações mais comuns da mitocrítica foram feitas, inicialmente, para a análise das obras artísticas em geral e literárias em particular. No entanto, é possível adaptar o método também aos discursos da Comunicação, utilizando-o como uma técnica de análise de conteúdo que busca identificar metáforas obsessivas ou mitemas – repetições metonímicas do mito que é objeto da narração geral que se estuda, de modo que cada fragmento reflète o todo – em dado recorte de pesquisa (Barros, 2010: 136).

A itancrítica também se articula a partir de diferentes maneiras de entender o significado das palavras em um contexto. Essas diferentes maneiras pressupõem o denotativo e o conotativo. O sentido denotativo é o significado literal e objetivo de uma palavra. O sentido denotativo está para o exotérico. Em iorubá, temos o termo *imogbogbo* que quer dizer conhecimento público ou geral. O sentido conotativo é o significado adicional, subjetivo, emocional ou oculto, que uma palavra pode carregar para além da sua definição literal. O sentido conotativo está para o esotérico. Em iorubá, temos o termo *imoasiri*, que quer dizer conhecimento oculto³⁸¹. Nos versos de Ifá, a palavra *ilé* sempre aparece. No sentido denotativo, ela quer dizer literalmente casa; no sentido conotativo, faz alusão a acolhimento, proteção, origem e família.

³⁸⁰ “La mitocrítica evidencia, [...], los mitos directores y sus transformaciones significativas. Permite mostrar cómo un rasgo de carácter personal del autor contribuye a la transformación de la mitología dominante, o, al contrario, acentúa uno o otro mito diretor dominante”.

³⁸¹ Durand (2013: 345, tradução livre) afirma que “A mitocrítica se encontra diante de dois sistemas possíveis de transformação (segundo a ‘denotação’ e segundo a ‘conotação’, diriam os linguistas), dos quais pode resultar, para a obra examinada, uma diferença de estilo (que não corresponde exatamente à distinção de R. Jakobson entre ‘metonímica’ e ‘metafórica’)” [“a mitocrítica se encuentra en presencia de dos sistemas de transformación posibles (según la ‘denotación’ ipin según la ‘conotación’, dirían los linguistas), de los que puede resultar, para la obra examinada, una diferencia de estilo (que no corresponde exactamente a la de R. Jakobson entre ‘metonímica’ y ‘metafórica’)”].

A itancrítica elabora-se a partir da “mitocrítica”, embora não sejam as mesmas coisas. Fui inspirado pelo conceito durandiano, como possibilidade de analisar o itan a partir de referências que contribuam para situá-lo no tempo e no espaço e permitam seu avanço. A itancrítica consiste sobretudo em analisar o conteúdo do itan, seja ele oral ou escrito, tendo em vista as metáforas, os ítemas, os itanlogemas e o itan diretor, a partir dos fragmentos da narrativa que representam sua própria totalidade. Os ítemas e o itan diretor se identificam a partir dos elementos que se repetem permanentemente e significativamente na narrativa. Eles podem ser um tema, um objeto, um cenário, um dado, uma circunstância etc. As situações em que aparecem devem ser examinadas, com a finalidade de capturar os ensinamentos que o itan traz, assim como sua relação com a realidade e a vida do consulente. É no momento que os ensinamentos são capturados e o itan se ocupa da vida do consulente, que passamos da itancrítica para a itanálise³⁸². A função da itancrítica é dar evidência dos sentidos do simbólico e do metafórico. Abaixo, faremos um exercício de itancrítica a partir de uma narrativa do Odu *Oturupon Meji*:

Pààkà şeyin kúngíí,

ó hogóji n'lè;

A díá fún eníyán,

A bù féniyàn.

Wón ní kí àwon méjèjèjì ó rúbo.

Eníyán ní bí òún bá délé ayé,

Oun ó maa ba ti gbogbo èniyàn je ni.

Eníyán náàá ní bí òún bá délé ayé tán,

Ohun tí ó bá wu òun ni dun ó maa şe.

Wón ní kí òun náà ó rúbo.

Kò rú,

ìgbà tí àwon méjèjèjì délé ayé tán,

Ló bá di wí pé bi èyàn bá bímo sílè tán,

Eníyán ó pa á.

Gbogbo nn'kan tí èniyàn ní,

Ni àwon eníyán n'ba á jé.

Ni èniyàn ba padà lo só oko aláwo.

ó lòó rúbo

³⁸² Durand (2013: 347, tradução livre) diz que “a mitocrítica reivindica, portanto, uma mitoanálise que seja para um momento cultural e um conjunto social determinado o que a psicanálise é para a psique individual” [“la mitocrítica reclama, pues, un mito análisis que sea a un momento cultural ipin a un conjunto social determinado lo que el psicoanálisis es a la psique individual”].

Wón ní kí ó loó dá eégún.
Ni ó bá bó sínu ekú,
On'lo koroó mó àwon eniyán
ó ní bèé gégé ni àwon awo òún wí.
Pààkà ṣeyin kúngí,
ó hogójì n'lè;
A díá fún eníyán,
A bù féniyàn.
Awon méjèèji n'tikòlé orun bo wáyé.
Eníyán ni,
Eníyán ni.
Eníyán won ò jéniyán ó nísimi.

Tradução:

A Feiticeira e o Ser Humano

O Pààkà, mascarado com um caroco nas costas,
Pegou quarenta cauris do chão.
Foi divinado Ifá para a Feiticeira.
Foi divinado Ifá também para o Ser Humano.
Ambos foram alertados para fazer sacrifício,
A Feiticeira falou que sempre que ela viesse à Terra,
Ela destruiria a obra dos Seres Humanos
O Ser Humano também disse que sempre que viesse à Terra,
Faria tudo que lhe desse prazer.
Foi solicitado a ele também que fizesse sacrifício,
Mas ele se recusou a fazê-lo.
Quando os dois chegaram à Terra,
Se o Ser Humano produzisse uma criança,
A Feiticeira matava a mesma.
Todas as coisas pertencentes ao Ser Humano
Eram estragadas pela Feiticeira.
Então, o Ser Humano voltou para o seu Bábáláwo de Ifá,
E fez o sacrifício que ele havia negligenciado.

Foi dito que ele fizesse Egúngún.
Ele então vestiu-se de mascarado,
E começou a cantar usando a linguagem indireta contra a Feiticeira.
Ele disse que foi exatamente como seus Bábáláwós disseram.
“O Pààká mascarado, com um caroço nas costas
Pegou no chão quarenta cauris.
Foi divinado Ifá para a Feiticeira,
E também divinado para Ser Humano;
Quando ambos estavam vindo do Céu para a Terra.
Esta é uma Feiticeira,
Apesar da forma de Ser Humano.
A Feiticeira não deixa o Ser Humano descansar.”

No itan acima, a personagem *feiticeira*³⁸³ representa o arquétipo da destruição e da adversidade. Sua presença na Terra é associada à sabotagem das realizações humanas, simbolizando forças maléficas ou destrutivas que agem contra o progresso e a criação; o *Ser Humano*³⁸⁴ encarna o arquétipo do Herói³⁸⁵ e do realizador. Sua busca pelo prazer e pela realização na Terra simboliza o desejo humano de viver plenamente e alcançar seus objetivos, mas também a negligência e o desafio das forças superiores. *Pààká mascarado (Egúngún)*³⁸⁶ simboliza a sabedoria tradicional e a ligação

³⁸³ A personagem da feiticeira no itan do Odu *Oturupon Meji* presentifica, conforme a teoria dos arquétipos de Jung, a Grande Mãe, simbolizando a figura materna e os aspectos nutritivos e destrutivos da mãe. Jung descreve a Grande Mãe como uma figura materna universal que representa nutrição, proteção, conforto e cuidado, mas também pode ter aspectos negativos como controle excessivo e possessividade. Os arquétipos das bruxas, feiticeiras, magas e outras figuras femininas estão associados ao arquétipo da Grande Mãe. Em *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, Jung (2014) identificou que o arquétipo da Grande Mãe possui aspectos positivos e negativos. As bruxas e as feiticeiras são muitas vezes vistas em mitos e contos de fadas como representantes do lado mais sombrio do arquétipo da Grande Mãe. Elas podem simbolizar a sabedoria oculta, a fertilidade e o poder transformador, mas também o perigo, o medo e a ameaça de destruição. Jung acredita que todos os arquétipos possuem tanto aspectos luminosos quanto sombrios (Jung, 2014).

³⁸⁴ O personagem Ser Humano no itan do Odu *Oturupon Meji* assume, conforme a teoria dos arquétipos de Jung, o Herói. O Herói sinaliza a parte da psique humana que procura superar desafios, enfrentar adversidades e alcançar a realização pessoal. Para Jung (2014), o arquétipo do Herói refere-se à jornada que envolve um chamado para a aventura, a superação de obstáculos, o enfrentamento de inimigos ou desafios, a obtenção de um prêmio ou conhecimento e o retorno com essa nova sabedoria para beneficiar a comunidade.

³⁸⁵ “Para a vivência da transformação também é importante a identificação com o deus ou herói que se transforma durante o ritual sagrado. Muitas cerimônias de culto têm por finalidade criar essa identificação. Na *Metamorfose de APULEIO* encontramos um bom exemplo disso: o neófito, que é um ser humano comum, é escolhido para ser Hélio coroadado de palmas, coberto com um manto místico, venerado pela multidão” (Jung, 2014: 132).

³⁸⁶ Trata-se aqui do arquétipo da tradição e da presença dos ancestrais. *Pààká mascarado* é um Egúngún (ancestral). O Culto do Egúngún é o culto dos ancestrais, tanto os ancestrais antigos, aqueles primeiro habitantes da Terra (Aiye), quanto os mortos da nossa linhagem familiar. Na narrativa do Odu *Oturupon Meji*, o arquétipo jungiano dos ancestrais relaciona-se com o inconsciente coletivo, representando a ligação profunda com os antepassados, com a herança cultural/ tradicional e espiritual da humanidade. Esse arquétipo está relacionado à sabedoria acumulada daqueles que vieram antes de nós, bem como, com às tradições e valores que são transmitidos de geração em geração.

com o mundo espiritual, representando a necessidade de rituais e sacrifícios para alcançar equilíbrio e proteção.

Os três personagens do itan, a Feiticeira, o Ser Humano e Pààkà (Egúngún) são arquétipos universais para o consulente. Estes arquétipos possibilitam o deslocamento da mente, produzindo aquilo que Corbin (1964) chamou de *mundus imaginalls* – uma ponte entre o mundo material e o espiritual. A consulta oracular proporciona um espaço simbólico, onde imagens e símbolos têm significados profundos. No entendimento de Corbin, no *mundus imaginalis*, as imagens possuem uma realidade concreta e espiritual. Os arquétipos, tal como foram pensados por Jung, ganham forma e expressão no *mundus imaginalis*, através de imagens e narrativas. As imagens arquetípicas que emergem no *mundus imaginalis* são manifestações dos padrões universais que Carl Jung (2014) descreveu. Nesse sentido, essas imagens podem ter um profundo impacto psicológico e espiritual, ajudando os indivíduos a se conectar com aspectos mais profundos de si mesmos e do universo.

A estória revelada pelo Odu *Oturupon Meji* é marcada pelo conflito entre a Feiticeira e o Ser Humano. Esse conflito representa a eterna dualidade entre bem e mal, criação e destruição, prazer e responsabilidade. Tal dualidade é central na análise da itancrítica, pois revela as tensões essenciais que moldam a condição humana. No Ifá, o princípio da dualidade³⁸⁷ está na base do conhecimento geomântico³⁸⁸ e divinatório. As narrativas são a vida da geomancia e da divinação com Ifá. De igual maneira, podemos identificar a simbologia do sacrifício, uma vez que ele é um elemento crucial na narrativa, simbolizando a necessidade de compromisso espiritual e devoção para obter proteção e sucesso. A recusa inicial do Ser Humano em fazer o sacrifício representa a resistência ao compromisso espiritual, enquanto a realização tardia do sacrifício reflete a busca pela redenção e pela harmonia.

Na prática com Ifá, sacrifício (ebó) é um ato, atitude, ação que o consulente assume como forma de contribuir para a modificação que esteja almejado. O oráculo orienta o sacrifício, seja ele interno ou externo. O sacrifício externo/ ebó itá refere-se aos procedimentos que envolvem elementos sacrificiais como oferendas de comidas, animais e outros itens, enquanto o sacrifício interno/ ebó inu refere-se uma série de práticas e procedimentos que têm como objetivo contribuir para a mudança de atitudes e comportamentos, por exemplo, deixando de vestir uma roupa de determinada cor, abrindo mão de uma comida ou fruta, não indo a determinados lugares, alimentando-se com um tipo específico de medicina ou tendo um comportamento específico ou atitude diante de algumas situações.

³⁸⁷ No princípio da dualidade, dois aspectos aparentemente opostos ou contrastantes podem coexistir e ser interdependentes.

³⁸⁸ Ifá é geomântico, porque também escreve na areia do pó do iyerosun.

A Tradição é aquilo que um grupo de pessoas e/ ou sociedade pratica em nome dos seus antepassados. A memória é fundamental para a prática tradicional. É através das nossas lembranças e das lembranças que herdamos, que asseguramos para a posteridade a herança ancestral. Os rituais que fazem parte da Tradição estão presentes no itan. Podemos constatar essa dimensão no momento que Pààkà, o Mascarado (Egúngún) aparece na estória e é vestido. Vestir Pààkà com sua roupa é a própria celebração da Tradição. A presença de Pààkà e o ritual de vestir (mascarado) sublinha a importância dos rituais e da tradição, sobretudo na resolução de conflitos e na obtenção de proteção. Esse elemento destaca como as práticas culturais e espirituais são fundamentais para o enfrentamento das adversidades e a importância de alcançar a paz. O Ser Humano retorna ao Bábáláwo após ter se recusado a fazer o sacrifício, então realiza o ebó, e Pààkà, o Egúngún encarrega-se de protegê-lo, cantando canções em linguagem indireta contra a Feiticeira. O antepassado (Egúngún), pilar da tradição, vem ao socorro do Ser Humano, irrompendo contra a Feiticeira e desestabilizando seus planos maléficos.

Na estória *A Feiticeira e o Ser Humano*, podemos identificar alguns itens que são essenciais para compreendermos os temas e a estrutura itanológica da narrativa. Os itens presentes na estória são: 1) *a consulta e a recusa do sacrifício*: esse item simboliza a necessidade de compromisso espiritual e a preparação para enfrentar desafios futuros. A recusa do Ser Humano em fazer o sacrifício representa a desobediência e a negligência espiritual; 2) *a chegada à Terra e o conflito*: o item simboliza o conflito eterno entre forças criativas e destrutivas. A Feiticeira representa adversidades e obstáculos que sabotam os esforços humanos; 3) *o retorno ao Bábáláwo e o sacrifício tardio*: o item representa a redenção e a importância de seguir as orientações espirituais para obter proteção e equilíbrio. A realização do sacrifício é um ato de compromisso que traz alívio e resolução; 4) *uso do Egúngún e a linguagem indireta*: item que simboliza o uso da tradição e do ritual como meios de proteção e resistência. A linguagem indireta utilizada pelo Ser Humano representa a astúcia e a sabedoria ancestral na luta contra forças adversas; 5) *persistência da feiticeira*: este item simboliza a constante presença de adversidades na vida humana e a necessidade de vigilância e dedicação contínua às práticas espirituais.

O itanlogema³⁸⁹ é parte fundamental da itancrítica, ele é o resumo da narrativa, ou seja, sua ideia central³⁹⁰. O itanlogema central dessa estória pode ser identificado como o “conflito de criação e destruição”, no qual o Ser Humano como criador enfrenta a Feiticeira como destruidora – o que pode ser entendido como a luta entre o bem e o mal. Esse itanlogema reflete a luta humana constante para criar, proteger e prosperar em um mundo repleto de forças destrutivas. A estória *A Feiticeira e o Ser Humano* revela, através de seus personagens arquetípicos e símbolos, a luta eterna entre criação e destruição. A análise itancrítica destaca a importância do compromisso espiritual, dos rituais e da tradição na busca pela harmonia e pela proteção contra forças adversas. A narrativa ensina que a negligência espiritual pode trazer desastres, mas a redenção e o equilíbrio são possíveis através da devoção e da prática dos sacrifícios adequados.

Para realizar um exercício de itancrítica da estória *A Feiticeira e o Ser Humano*, devemos analisar os aspectos metafóricos e simbólicos da narrativa. Vamos focar em decifrar a estrutura e o significado do itan. Em termos práticos, vale ressaltar que a itancrítica e a itanálise como duas ferramentas da itandologia ocorre durante o momento da consulta oracular. A consulta oracular com Ifá é chamada Idafá³⁹¹, que quer dizer “consulta divina” e/ ou “divinação Ifá”. Após a sacada do odu principal, o Bábáláwo utilizará os ibós para localizar os dois odus secundários ou testemunhos. Tendo localizado a condição energética do odu, ou seja, se ele está em ire (boa sorte) ou ibi (má sorte), o Bábáláwo ou a Iyáláwo vai narrar um ou mais itan. Se no recinto da consulta estiver presente mais de um Bábáláwo e/ ou awo de Ifá, todos poderão também narrar os itan do odu da consulta que eles conhecem. Após a narrativa, o Bábáláwo adentra o que estamos chamando de itancrítica, ou seja, a elucidação de uma série de elementos presentes no itan, que tornarão possível a interpretação. Ele também fará a itanálise da narrativa, atentando para a aplicabilidade do itan na vida do consulente. Em nossa experiência, a itancrítica precede a itanálise. Como foi salientado anteriormente, a itancrítica focaliza a interpretação propriamente do itan, tendo em vista seu entendimento, enquanto

³⁸⁹ Como já abordamos anteriormente, o itanlogema relaciona-se, na sua diferença, com o mitologema. O historiador das religiões e mitólogo Mircea Eliade, em seus dois livros, *O Sagrado e o Profano* (1957/ 2012) e *Mito e Realidade* (1963), aborda aspectos fundamentais do mito. Embora não utilize o conceito de mitologema, o autor traz considerações relevantes para compreendermos a força do mito. Para Eliade (1969), os mitos não são apenas narrativas culturais, mas também representam estruturas e padrões universais da experiência humana. Eles refletem as preocupações fundamentais da humanidade, como a criação do mundo, a relação entre o divino e o humano e a luta entre as forças do bem e do mal. Esses temas centrais são revividos e reinterpretados em novas formas e contextos ao longo da história. No itan *A Feiticeira e o Ser Humano*, a luta entre o bem e o mal comparece como o tema central da estória. O tema central de um itan é o itanlogema.

³⁹⁰ Ou mesmo a “ideia-força”, de Bronislaw Baczko.

³⁹¹ *Idafá*, no iorubá, é um termo que se refere ao processo de divinação ou consulta divina. É uma prática tradicional muito importante na cultura iorubá, usada para buscar orientação espiritual, resolver problemas e tomar decisões. O processo de divinação frequentemente envolve a utilização de objetos sagrados, tais como o oráculo do opele, o oráculo do ikin e o oráculo do erindilogun, também denominado “jogo de búzios”. Esses três oráculos pertencem ao sistema de Ifá. O sistema de divinação Ifá possui métodos próprios de consulta oracular.

a itananálise concentra-se na interpretação simbólica e psicológica do itan, tendo em vista sua aplicabilidade na vida.

No itan acima, podemos considerar a priori o entendimento acerca dos personagens e dos arquétipos³⁹² presentes na narrativa. Os arquétipos estão presentes nas fábulas, mitos, nos itan do Ifá e nos contos de povos tradicionais (antigos e/ ou primitivos). Para Jung (2014), as estórias/ mitos são por si sós arquetípicas, ou podem ser consideradas enquanto tal. Diferentemente de Jung, não entenderemos os arquétipos como universais. Nesse sentido, os itan são estórias carregadas de “ensinamentos tribais primitivos”. Elas deixaram de envolver conteúdos do inconsciente e se tornaram fórmulas conscientes, transmitidas conforme a tradição, “sob forma de ensinamentos esotéricos” (Jung, 2014: 17). No momento em que o itan é narrado, o consulente experimenta, através da narrativa, aquilo que ele mesmo está vivendo em sua vida. O itan ganha vida, ele não é uma narrativa fossilizada, mas sim retoma seu sentido primordial na boca do Bábáláwo para falar para o consulente a natureza do seu problema.

A narrativa em si se encarrega de trazer à tona uma realidade não acessada. O consulente toma consciência do seu problema e/ ou situação. O conhecimento extraído dessa experiência na consulta oracular conduz o consulente à mudança da sua situação. O conhecimento adquirido na consulta funciona como um insight que acompanha o consulente depois da consulta. É com esse conteúdo adquirido, que ele vai, tal como um Koan, produzir um entendimento de si. Ainda que ele vá à consulta oracular muitas outras vezes, cada sessão de divinação com Ifá é uma experiência de *dasein*³⁹³, ou seja, de ser aí, de presença, de saber sobre si mesmo, da sua própria existência.

Ifá é uma ontologia de existência, seu oráculo divinatório é uma maneira de possibilitar que a vida seja vivida profundamente. Ifá ensina maneiras de viver a vida plenamente, de encarar as coisas como elas são e compreender o ritmo do seu viver. O itan, antes do ebó e diferente deste, implica-se com as instâncias profundas e reflexivas da vida do consulente, enquanto o ebó se encarrega de modificar ou solidificar sua energia. O itan e o ebó não estão dissociados, um leva ao outro necessariamente. Muitas das vezes, o ebó (sacrifício) consiste apenas em seguir as orientações do oráculo ofertadas pelo itan para mudar atitudes e comportamentos. Chamamos a esse tipo de sacrifício de “ebó de comportamento”, uma vez que mudanças comportamentais geram fluxos de vida e de energia. Ifá está devotado ao fluxo de energia, as alterações do estado de consciência capazes de promover uma vida saudável às pessoas. Alterar o estado de consciência para o Ifá é reconhecer seu *dasein*, ou seja, sua própria existência.

³⁹² Em sua obra clássica, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (1959), Jung entende que os arquétipos são padrões universais e primordiais de comportamento e imagem que residem no inconsciente coletivo de toda a humanidade. Eles são herdados geneticamente e se manifestam de forma semelhante em diferentes culturas e épocas.

³⁹³ *Dasein* é um termo central na filosofia do existencialista alemão Martin Heidegger, especialmente na obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), publicada em 1927. O termo é traduzido literalmente do alemão como "ser aí" ou "existir aí". Heidegger usa *dasein* para se referir à experiência específica da existência humana, distinguindo-a de outras formas de ser.

Existir é existir aí onde se está, a experiência com Ifá ontologiza a vida, já que seu oráculo reclama à vida sua maneira mesma de existir. A olho nu, pode parecer que se livrar de uma energia negativa (ibi) pode ser mais importante do que qualquer outra coisa. Na verdade, o negativo também se torna experiência de vida. Não se trata de se livrar do negativo fazendo ebó, mas sim de compreender a própria experiência vivida como possibilidade de continuar vivendo. Nesse sentido, a narrativa do itan ganha profunda relevância na prática de viver a vida com Ifá. Você pode modificar sua energia através do ebó, porque modificou a forma de encerrar seu problema e/ ou dilema de vida. Por isso, a narrativa tem relevância na prática divinatória. A divinação precisa produzir um conhecimento capaz de ofertar ao consulente uma compreensão profunda de si mesmo. Na experiência com o Ifá, o que está em questão é a profundidade e a complexidade da experiência humana e como a realidade é percebida através de camadas de significados internos e externos.

4.2.2 – Itanálise: criticidade e atualidade do itan

Denis de Rougemont, na obra *Comme Toi-Même. Essais sur les mythes de l'amour*, utilizou pela primeira vez o conceito de mitoanálise. O antropólogo Gilbert Durand retomou o conceito em 1976, no artigo intitulado “La Cité et les Divisions du Royaume vers une Sociologie des Profondeurs”, e o aplicou novamente na obra *Figures Mythiques et Visages de l'Oeuvre* (Araújo; Almeida, 2018). Foi no livro *Mito, Símbolo e Mitodologia* (1981), que Durand desenvolveu amplamente o conceito de mitoanálise. Para Durand (1979a: 313, tradução livre), a mitoanálise é:

“[...] um método de análise científica dos mitos [que visa extrair não somente o sentido psicológico (Paul Diel, James Hillman, Yves Durand), mas também o sentido sociológico (Cl. Lévi-Strauss, D. Zahan, G. Durand). Mitanálise que, desde o início, alarga o campo individual da psicanálise, na orientação da obra de Jung, ultrapassando a redução simbólica simplificadora de Freud, e repousa sobre a afirmação do ‘politeísmo’ (M. Weber) das pulsões da psique. A mitanálise sociológica (G. Durand) inspirando-se simultaneamente nos trabalhos do estruturalismo de Cl. Lévi-Strauss, mas igualmente [...] em todas as investigações temáticas ou nas análises semânticas de conteúdos, procura identificar os grandes mitos diretores dos momentos históricos e dos tipos de grupos e de relações sociais”³⁹⁴.

A itanálise, inspirada na mitanálise de Durand, propõe-se à análise do itan. A itanálise é diferente da mitoanálise em alguns aspectos. A mitoanálise de Durand propõe analisar a “criação artística, cultural nos diversos contextos históricos socioculturais onde os vários tipos de criação referidos advêm” (Araújo; Almeida, 2018: 29). A itanálise, na continuidade da itancrítica, aborda a

³⁹⁴ “[...] une méthode d'analyse scientifique des mythes qui vise à extraire non seulement le sens psychologique (Paul Diel, James Hillman, Yves Durand), mais aussi le sens sociologique (Cl. Lévi-Strauss, D. Zahan, G. Durand). La mythanalyse qui dès le début élargit le champ individuel de la psychanalyse, dans l'orientation de l'œuvre de Jung, dépassant la réduction symbolique simplificatrice de Freud, repose sur l'affirmation du ‘polythéisme’ (M. Weber) des pulsions de la psyché. La mythanalyse sociologique (G. Durand) s'inspirant simultanément des travaux du structuralisme de Cl. Lévi-Strauss, mais également (...) dans toutes les enquêtes thématiques ou les analyses sémantiques de contenus, cherche à identifier les grands mythes directeurs des moments historiques et des types de groupes et de relations sociales”.

ampliação do itan na vida prática do consulente. Ao praticar o método da itanálise, o Bábáláwo está empenhado em estender o itan e/ ou aplicá-lo na própria vida do consulente. Após ter realizado a itancrítica do itan, que consiste nos significados implicados na estória, a itanálise encarrega-se de aplicar o itan no contexto em que o consulente está inserido, seja individual ou social. Os domínios da itancrítica e da itanálise se interceptam, ou seja, a narrativa analisada pela itancrítica emerge em um contexto que é própria da itanálise.

Em *Mitos y sociedades: introducción a la metodología*, Durand (2003: 224) afirma que a mitoanálise prolonga naturalmente a mitocrítica, ou se utiliza dos mitemas de um mito “para ler as ressonâncias de dada sociedade ou de dado momento histórico”. A itanálise ocupa-se de uma dupla dimensão: ela expande o itan para a vida do consulente, ao mesmo tempo que impacta sua realidade de vida promovendo transformação. Um itan de um determinado odu pode ser utilizado em consultas diversas. O verso pode se repetir para outro consulente, que teve o mesmo odu do consulente anterior ou de um outro dia qualquer. O que diferencia o mesmo verso utilizado para pessoas diferentes em contextos diferentes é sua abordagem. A abordagem da consulta ou de cada consulta é da ordem do singular. A singularidade da consulta envolve os dados que ela oferece sobre o consulente.

A consulta oracular reúne a priori três odu: o principal, que é o odu da consulta, e os dois testemunhos, um da direita e outro da esquerda, que são os odu secundários utilizados para determinar o ibós e contribuir com a interpretação da estória, com orientações e com o encaminhamento da solução do problema. No entanto, os dois odu testemunhos da consulta oracular/ divinatória são capazes de marcar a diferença da abordagem e/ ou da singularidade da abordagem. A singularidade da abordagem está relacionada à narrativa, ainda que esta se repita para vários consulentes. Os odus testemunhos, que raramente se repetem, contribuem para que o Bábáláwo capture as minúcias dessa singularidade. A itancrítica de duas consultas em que foi utilizada a mesma narrativa do mesmo odu é sempre diferente, uma vez que, embora a narrativa seja a mesma, o cenário por si só modifica sua interpretação. É como afirmar a mesma narrativa para clientes/ consulentes vivendo a mesma coisa ou coisas semelhantes, em contextos diferentes. Ainda que essa diferença seja sutil, a itanálise sempre trará novos elementos, que são da ordem da singularidade do consulente. Como isso é possível?

Um odu foi sacado para um consulente, dois testemunhos estão dispostos para ajudar na interpretação da estória (itan). Além disso, o odu do consulente está em ire ou ibi, ou ainda, em ire de vida longa, vitória, saúde, realização, dinheiro etc., ou ibi de morte, doença, perda, perturbação, feitiçaria etc. São essas camadas que impõem ou estabelecem a singularidade do percurso da consulta. Não se pode estabelecer para a consulta uma fórmula padrão. A consulta em si precisa obedecer à instância imaginal do tempo de cada coisa, da singularidade do consulente e do estado energético do odu Ifá identificado na estória e revelado através da amarração dos ibós. A partir disso, podemos afirmar que a itanálise está empenhada na captura dos traços, temas, figuras, símbolos, arquétipos e

outros componentes presentes no itan, que possibilitam uma aplicabilidade da narrativa na vida do consulente.

Muitos impasses podem resultar desse aspecto e eles podem dificultar reflexões que conduzam o itan à própria vida real do consulente. Estes impasses têm a ver, muitas vezes, com a amplitude das formas de vida social e com a dificuldade por parte dos bábáláwos de deslocar os itan da sua condição atemporal, com traços diversos de cultura iorubá antiga, através de uma atualização no tempo presente. Ifá adapta-se prontamente a novas culturas, porque não depende de uma forma externa dogmática. Embora não seja tão fácil discernir a forma da essência, refiro-me ao que é o Ifá, ao que é a cultura iorubá antiga e ao que é a cultura nigeriana atual. Por isso, é necessário ter cuidado para não “jogar o bebê fora com a água de banho”. Nossa maneira de viver e apresentar Ifá insiste em sua não definição como religião nem como filosofia, mas sim como uma maneira pragmática e salutar de viver a vida. O Ifá compreendido dessa maneira torna fundamental o papel do Bábáláwo e da Iyáláwo como professores/ mestres do Ifá. O Ifá como uma maneira de viver a vida requer a atenção do mestre que possibilita o caminho.

Além disso, podemos verificar as problemáticas concernentes às dificuldades dos bábáláwos em lidar com os próprios elementos “desfigurados” e estilhaçados” (Durand, 2003: 163), presentes nas ideologias que modelam o nosso tempo e os contextos de vida do consulente. Ainda que o Bábáláwo se encontre em estado lai-lai, seu intelecto, iniciado na ciência divinatória do Ifá, precisa fazer o trânsito com a realidade. O estado imaginal, intermediário, é um entre, ou seja, não está nem totalmente lá, nem totalmente cá, mas sim no meio do caminho, ou melhor, trata-se de um estado que permite o Bábáláwo estar ao mesmo tempo lá e cá. Na itanálise, podemos localizar uma força-tarefa por parte do Bábáláwo, que o faz ocupar de um lugar necessário, para o lugar de Bábáláwo das profundidades – o Ifá como uma ciência do profundo³⁹⁵. Faz parte da tarefa do Bábáláwo trazer às margens conteúdo ocultos, que devem emergir das profundezas. Nesse sentido, acredito que a itanálise tem como papel fundamental identificar aquilo que Durand (2003: 216-217) chamou de “os núcleos míticos ou simplesmente simbólicos que são significativos de uma sociedade em um dado momento da sua formação”. Isso quer dizer que o Bábáláwo das profundezas não pode perder de vista as nuances e as flutuações do itan nas diversas possibilidades nas quais se insere.

Sobre um consulente na consulta oracular, vale ressaltar que esse indivíduo é o mundo, parte dele, um microcosmo presente ali diante de Ifá na consulta oracular. Ele traz consigo sua vida por inteiro, sua realidade de mundo, seja familiar, seja social, seja sexual, seja espiritual, seja psicológica,

³⁹⁵ *Bábáláwo das profundidades* faz alusão ao próprio lugar *entre* que o Bábáláwo ocupa, refiro-me ao entre o consciente e o inconsciente. Além disso, trata-se do lugar imaginal do *mundus imaginalis*. O *Bábáláwo das profundidades* é aquele que captura/ acessa as imagens e arquétipos e decifra, via estado alterado (estado lai-lai), sua significância (significação, a importância e/ ou valor) para o consulente.

seja biológica e assim por diante. Além disso, a narrativa (itan) e o itan vivo, que é a estória (narrativa) acerca daquilo que o consulente está vivendo ou passando, podem gerar um estranhamento, ou seja, o consulente pode não se identificar imediatamente com o itan, produzindo-se uma espécie de *contra-itan*³⁹⁶, a contratransferência do consulente para com o Bábáláwo. Uma resistência ao itan pode gerar outra coisa e, de certa forma, produzir outros elementos e/ ou dados da própria consulta oracular. O contra-itan é a possibilidade de atualizar o itan a partir de sua negação. Um impasse, uma fratura do discurso ou mesmo um mal-entendido encarregaria o Bábáláwo de reinventar o itan, a fim de produzi-lo na vida consulente aqui e agora.

O Bábáláwo preparado conseguirá tornar o momento da consulta um espaço de produção na contra produção. É que o contra-itan não é outra coisa que não o itan às avessas e/ ou o itan expandido, ou seja, as minúcias da própria vida do consulente, originadas do itan-vivo. O itan-vivo é a própria narrativa pessoal do consulente, é o itan que o consulente conta para ele e para os outros. O itan-vivo é a narrativa que o consulente produz acerca do seu problema e/ ou demanda. O consulente traz para a consulta oracular sua própria estória, sua narrativa pessoal acerca do seu problema e/ ou demanda e sua própria interpretação. O Bábáláwo, por mais assertivo que tenha sido, pode fazer um furo na própria narrativa/ interpretação do consulente para inserir Ifá ali dentro e fazer avançar o itan que foi narrado ao consulente. Na consulta oracular com o Bábáláwo, após a divinação, o consulente pode externar a sua própria narrativa sobre seu problema. O próprio Bábáláwo pergunta ao consulente: o que diz a você esse itan (estória) que narrei? De que forma essa estória impacta e/ ou não impacta a você? Esse itan diz a você alguma coisa?

Certa feita, uma consulente disse: “Oluwo, essa narrativa não tem nada a ver com o que estou vivendo”. A narrativa trazia a saga de um coelho e de uma tartaruga para chegar no topo de um monte. Todos os animais da floresta estão apostando no coelho, devido à sua agilidade e rapidez. A tartaruga, inclusive, sentiu-se muito humilhada devido à sua lentidão. Porém, o coelho, cheio de certezas sobre sua vitória, não fez a consulta oracular nem tampouco o ebó. Em contrapartida, a tartaruga foi à casa do Bábáláwo pedindo a ele orientações sobre como ela poderia vencer o coelho. O Bábáláwo consultou o Ifá para a tartaruga, e ela fez o ebó como havia sido orientada. No dia da largada, o coelho saiu na frente com muita agilidade e determinação. A tartaruga que havia feito o ebó teve a ajuda de Èsù, e acabou indo por um caminho mais rápido. Quando o coelho chegou ao topo da montanha, a tartaruga já estava lá. A questão toda é o impasse desse itan: a tartaruga entrou numa disputa com o coelho, e o coelho foi arrogante com a tartaruga.

³⁹⁶ Durand (2013: 353), tradução livre) diz que “um mito ‘atualizado’ em ideologias, em instituições, etc., suscita ipso facto um contra-mito (ou, pelo menos, ‘outro’ mito) potencializado e cujas manifestações são menos patentes que as do primeiro” [“un mito ‘actualizado’ en ideologías, en instituciones, etc., suscita ipso facto un contra-mito (o, al menos, ‘outro’ mito) potenciado ipin cuyas manifestaciones son menos patentes que las del primeiro”].

O odu que narra essa estória é o Odu *Òkànràn Òwónrín*. No caso citado, ele estava em *ibi iku* (negativo de morte) para a consulente. Quando a consulente me disse que não se identificava com o itan, reconheci a produção de um contra-itan. Essa produção possibilitou à consulente falar do seu ponto de vista, ou da natureza mesma do seu problema. Então, a consulente narrou: “estou com um problema grande com meu companheiro, há uns dias, fui a uma cartomante, e ela havia dito que meu namorado tinha inveja de mim, isso me deixou tão perturbada, porque nunca havia percebido isso antes. Mas após a fala da cartomante, comecei a perceber uma coisa comum no meu companheiro, ele sempre me espera chegar do trabalho e ele também faz questão de me deixar no trabalho. Porém, toda vez que vou falar das minhas conquistas no trabalho com ele, ele me diz ‘estou cansado, vamos falar disso amanhã’”.

Quando minha consulente encerrou seu relato, eu disse: “seu companheiro parece bastante com o coelho do itan que foi narrado, e você me lembra muito a tartaruga. Seu companheiro te subestima e me parece também que ele diminui você. Ele faz isso na sutileza de um controle que até soa benevolente, mas é controle, ausência de liberdade. Quando a cartomante diz que ele tem inveja de você, é bem isso que está presente nessa estória (itan), a possibilidade de ver você ganhar, estar na frente e é uma tormenta para ele. O controle também tem a ver com isso, controlar os seus passos consiste em verificar, manter sob às vistas dele até onde você vai. Você precisa fazer *ebó* para que *Èsù* te ajude a pegar um atalho, um caminho que te possibilite sair disso. Só assim você vai assegurar sua liberdade, sua autonomia e sobretudo vitória sobre este tipo de mazela”. A consulente me escutou e me disse: “embora eu constate tudo isso, não consigo acreditar”. Passaram três semanas, a consulente me ligou para agendar o *ebó*. Ela fez o *ebó* e, após ter feito, teve ajuda de *Èsù* para chegar ao monte antes do coelho. Chegar à montanha antes do coelho significa não ser trapaceado pela esperteza e/ ou por qualquer tipo de controle.

A narrativa do coelho e da tartaruga do Odu *Òkànràn Ówónrín* tem muitos elementos que permitem ao Aláwo adentrar as profundezas da vida do consulente, trazendo à tona o que está oculto. Mesmo estando em uma consulta oracular solicitada pelo consulente, é muito importante que o *Bàbáláwo* saiba o que dizer e como dizer. Embora no estado *lai-lai* possamos entender que o *Bàbáláwo* fala em nome de *Ifá*, o *Bàbáláwo* precisa estar atento a algumas questões que, a meu ver, são importantes. O *Bàbáláwo* precisa estudar e entender minuciosamente o *Ifá*. A formação de um *Bàbáláwo* demora anos, exatamente porque ele precisa habitar essas narrativas e acompanhar o maior número de consultas com seu mestre-*Bàbáláwo* antes de se candidatar a fazer consultas oraculares para alguém.

Eis a primeira questão fundamental que um *Bàbáláwo* precisa levar em conta: o Aláwo precisa ter um conhecimento sólido do que estamos chamando de *èsùnêutica*, que é explicar/ interpretar o odu a partir de um movimento espiralar. A interpretação do itan precisa estar embasada nesse

movimento espiralado, em círculo, em uma frequência que começa lenta e vai ficando rápida. A *èsùnêutica* elabora uma explicação/ interpretação do “tempo espiralar” (Martins, 2021). O tempo da consulta é o aqui-agora, mas o aqui-agora do “tempo espiralado”. Esse aqui-agora do “tempo espiralado” não é nem aqui nem agora, porque ele desobedece a Cronos. Na verdade, na consulta oracular voltamos no tempo para fazê-lo avançar. Por isso a velocidade do movimento espiralado de Èsù começa lenta e vai ficando rápida à medida que se aproxima do presente. Martins (2021), ao elaborar o conceito de “tempo espiralado”, refere-se a uma percepção temporal que difere da linearidade ocidental.

Em vez de ver o tempo como uma sequência de eventos que avançou em linha reta, o tempo espiralar sugere uma dinâmica cíclica e contínua, na qual passado, presente e futuro estão interligados e se influenciam mutuamente. Por isso, a narrativa (itan) é atemporal: não porque está fora do tempo, mas sim porque se conecta com todos os tempos, passado, presente e futuro simultaneamente. Na consulta oracular, ao lembrar a estória (itan) passada, o Aláwo, juntamente com o consulente, encarrega-se de reativá-la no presente, criando uma conexão viva e contínua com a ancestralidade. O Bábáláwo, através da *èsùnêutica*, com a contribuição e permissão do Órisà Èsù move a engrenagem, move o acelerador de partículas do Ifá que permite ao Aláwo ir e vir do passado para o presente e do presente para o futuro. Durand (1993), no livro *A Imaginação Simbólica*, entende que a imaginação simbólica é uma forma de acessar e interpretar o mundo através de símbolos e imagens que carregam significados profundos e ancestrais. Ao recordar o itan passado na consulta oracular, ele é revivido através da experiência da reminiscência que envolve recordar experiências passadas.

Para Durand (1993), o conceito de imaginação simbólica é outra forma de falar de reminiscências. Isso porque a imaginação simbólica envolve a recriação e a reinterpretação dessas experiências através de símbolos e imagens culturais. Para Bachelard (apud Pitta 2017: 19), “o imaginário, muito longe de ser a expressão de uma fantasia delirante, se desenvolve em torno de alguns grandes temas, algumas grandes imagens que constituem para o ser humano os núcleos em torno dos quais as outras imagens convergem e se organizam”. As imagens que são desencadeadas pelo itan convergem com as imagens que o próprio consulente possui acerca do seu problema e/ ou situação.

Conforme Durand (1993), estamos sempre imaginando. Ele acreditava que a imaginação é uma atividade constante e muitas vezes fundamental na vida humana. Ele desenvolveu a teoria do imaginário para explorar como as imagens, mitos e símbolos influenciam e moldam a percepção da realidade. A imaginação, no dizer do antropólogo francês, não é apenas uma atividade esporádica e nem limitada à criatividade artística, trata-se na verdade de um processo contínuo que está presente em todos os aspectos da vida. Através da imaginação simbólica, os seres humanos interpretam o mundo, dão significado às suas experiências e se conectam com a cultura e a história. A imaginação é uma atividade incessante e indispensável. É através da imaginação, que os humanos podem navegar

pelo mundo e compreender a existência de maneira mais profunda. A experiência oracular é uma experiência imaginal. As histórias (itan) de Ifá possibilitam ao consulente localizar via imaginação simbólica os símbolos e imagens que dão sentido à sua própria existência.

A segunda questão fundamental que um Bábáláwo precisa levar em conta é permitir, através de um referencial itanálítico, que a explicação produzida alcance seu objetivo de proporcionar ao consulente a compreensão da razão/ sentido do seu real problema e/ ou situação. É necessário atingir o cerne desse momento, compreender de que forma a causa do problema está impactando a vida do consulente como um todo. Se não há um problema evidente, de que forma a vida do consulente está se conduzindo a partir de questões que se impõem de alguma forma, porque mesmo o consulente em ire (boa sorte/ positivo) necessita uma expansão da consciência sobre sua vida e realidade. Podemos concluir que a itanálise é uma ferramenta importante para estimular o próprio conflito de interpretação, uma vez que é nesse momento da consulta que se impõem as diferenças e que se estabelecem parâmetros de singularidades. Além disso, tem-se aí a oportunidade de não esgotar o papel da *èsunêutica* como forma de continuarmos pensando a situação, inclusive por parte do consulente, através da autoanálise e/ ou da continuidade da própria consulta oracular.

Portanto, Gilbert Durand é uma via, uma via outra, ou mesmo um caminho distinto de Paul Ricoeur e Claude Lévi-Strauss. Embora os estudos sobre o mito/ narrativa de Paul Ricoeur e Lévi-Strauss nos interessem, foi em Gilbert Durand que encontramos o caminho para abordar o itan. A mitodologia de Durand, e de igual maneira a nossa itandologia, se concentram na análise dos símbolos e arquétipos presentes nos itan³⁹⁷, vendo-os como sistemas dinâmicos que se manifestam em narrativas. Os itan são essenciais para compreender a natureza humana e a cultura. A evidência simbólica presente nos itan faz com que eles sejam distintos de outras formas de narrativa. Os símbolos e as imagens presentes no itan não se esgotam. Podemos assegurar que o Bábáláwo das profundezas que trabalha com essa ferramenta mergulha para trazer à tona, às margens, conteúdos intrínsecos da vida do consulente, conteúdos que muitas das vezes nem ele sabe. Como bem sinalizou Ricoeur (2002: 175), mergulhar para, em seguida, emergir, como “a via possível de uma descoberta, de uma prospecção, de uma profecia”. É esse movimento que faz emergir imagens e símbolos que tornam possíveis a riqueza da consulta oracular, ou seja, da divinação com Ifá.

A itancrítica e a itanálise são ferramentas diferentes da itandologia para estudar os itan, embora ambas se concentrem em entender suas estruturas, significados e funções. A itancrítica concentra-se na análise dos itan como oralidades, textos literários e culturais, examinando suas estruturas narrativas, símbolos e temas. O Ifá não é somente uma tradição oral, é também literatura escrita e legível. A itancrítica utiliza um método crítico para analisar e interpretar os itan, explorando

³⁹⁷ O plural de itan é àwòn itan. Vamos utilizar somente itan no singular ou plural, para não confundir o leitor.

seus aspectos simbólicos e metafóricos. É função da itancrítica entender e interpretar o itan, a partir dos elementos que ele apresenta. A itanálise vai além da oralidade e/ ou do texto, ela ultrapassa as estruturas e formas presentes no itan para traduzi-lo e/ ou aplicar na vida do consulente. Podemos dizer que a itanálise atualizará o itan contado na consulta oracular para produzi-lo no problema e/ ou na demanda trazida pelo consulente. A itanálise considera os itan como sistemas dinâmicos de símbolos e arquétipos que influenciam a percepção e a experiência humana. Busca explorar a relação entre o itan e o imaginário humano, considerando fatores diversos que de certa maneira moldam os itan. A itanálise compreende como os itan funcionam como narrativas estruturantes que ligam passado, presente e futuro, além de analisar a função do itan na vida do consulente e sua aplicabilidade na sua vida prática.

Nos próximos capítulos, vamos realizar uma análise pontual de cada um dos 32 itan relacionados aos odu aqui estudados. Trata-se de um pequeno exercício de itanálise, já que a itanálise de fato acontece durante a consulta oracular desencadeada pelo estado lai-lai do Bábáláwo. Na consulta, os itan são contados/ narrados ao consulente. Quando o itan é escrito como uma literatura também é possível realizar uma itanálise. A itanálise do itan escrito não tem a mesma ocorrência do itan narrado. Ainda assim, ambos não deixam de ser uma prática de itanálise. A itanálise apresentada nessas narrativas aqui presentes é uma pequena demonstração analítica-textual do itan escrito. Quando contado na consulta oracular, o itan ganha outra conotação que tem a ver com aquilo que Martins (2021) chamou de oralitura. As histórias de Ifá na atualidade estão disponíveis das duas formas: oralitura e literatura.

Considero um total de 128 itan/ histórias disponibilizadas no estilo narrativo iorubá. Esses itan estão relacionados aos quatro primeiros odu agba e seus respectivos omo odu. Cada um dos odu estudados aqui possui dois versos separados por A (*Ògbè Méjì*), B (*Òyèkù Méjì*), C (*Ìwòri Méjì*), D (*Òdi Méjì*). Os versos de *Ògbè Méjì* são identificados de A1 a A32. Os versos de *Òyèkù Méjì* estão identificados de B1 a B32. Os versos de *Ìwòri Méjì* estão identificados de C1 a C32. Finalmente, os versos de *Òdi Méjì* estão identificados de D1 a D32. Vamos abordar os temas desses versos em relação aos seus respectivos odu.

Capítulo 5: *Ògbè Meji* e seus amulus – o criador de todos os seres

Ògbè Meji é o criador de todos os seres, ele viu nascer tudo. Com *Ògbè Meji* nasceu o sol, o Leste, a claridade e a cabeça. *Ògbè Meji* é o odu que veio primeiro, porque a luz desceu ao Aiye para iluminá-lo. A escuridão já estava aqui, os itan da criação narram que tudo era água, escuro, vazio, sem nada. *Ògbè Meji* brigou, desafiou, disputou para vir primeiro e ocupar o mundo de luminosidade. Sua investidura foi tamanha porque além de ocupar o mundo, ele deu nascimento a todos os seres. *Ògbè Meji* é o pai/ mãe de todos os seres, de tudo o que foi criado. No princípio, podemos dizer, era *Ògbè Meji*, é o mesmo que dizer que no princípio estava a luz. A luz colocou claridade na escuridão e/ ou deu passagem para ela aparecer em um segundo momento. A primazia de *Ògbè Meji* é que primeiro a gente nasce depois a gente morre. Tudo que morre primeiro tem que nascer. A luz está relacionada com o nascimento e a escuridão está relacionada com a morte. Por isso que *Òyèkú Meji* a escuridão e a morte, vem logo em seguida, depois de *Ògbè Meji*.

As narrativas contam que *Ògbè Meji* precisou brigar por essa primazia, ele não é o mais velho, logo não deveria ter chegado à Terra primeiro. Certamente, ele tinha um objetivo, ou talvez sua disputa tenha um sentido de ser. Ele brigou com *Òfún Meji*, também chamado de *Bàbá Orángún*. *Bàbá Orángún Meji* é o mais velho entre todos odu. Ele perdeu na disputa lançada por *Ògbè Meji*, concedendo a *Ògbè Meji* a primazia de descer na Terra. Algumas fontes orais dizem que *Òfún Meji* é hermafrodita, ele é pai e mãe de *Ògbè Meji* e de todos os demais odu. *Ògbè Meji* é o filho mais velho e possivelmente terá exigido do pai essa primazia, chegar primeiro ao Aiye. São muitas as versões relacionadas ao motivo que levou *Ògbè Meji* chegar ao Aiye primeiro. Como essas versões

foram entregues oralmente, podemos encontrar uma diversidade delas oriundas de várias linhagens³⁹⁸ (escolas) de Ifá.

Ògbè Meji é conhecido por ter muitos nomes, esses nomes têm a ver com os epítetos e/ ou apelidos que os odu recebe de acordo com a linhagem e/ ou tradição na qual ele se insere. Ele é chamado de *Ejiògbè*, bem como *Jiògbè*, *Gbèmeji* (entre os praticantes do Vodun Fà do Benin e Togo). É conhecido também como *Ejionile*, *Jionile* ou ainda *Jionlè* que significa *Oji lo n'lè*, cuja tradução é “aquele que possui a terra (o mundo)”. Entre os Iorubá, ele ainda é chamado de *Ògbè Ojì*, fazendo relação com o próprio significado do seu nome, que é “vida e morte”. Também encontramos: *Ojì Nimongbè* que quer dizer “duas dádivas”; *Aláfia* cujo significado é “coisas boas”; *Awúlela* que quer dizer “compra com teu sacrifício e serás bem-sucedido”; *Aluku Gabyí* que significa “aquele que conhecendo a morte, se ergue sobre o mundo. Ele sabe se agitar ao redor do sol”.

Ògbè Meji é escrito no sistema geomântico de Ifá com oitos traços que se escrevem da direita para esquerda. A base do Ifá é I e II, ou I e 0, isso porque essa traçologia não configura nem tampouco representa uma dualidade. Esse dinamismo I e II ou I e 0 refere-se a uma dinâmica da qual o Ifá é composto. O sistema é não dual, apesar de ser escrito de forma binária. Isso porque I e II e/ ou I e 0 estão integrados como o Yin e o Yang da Tradição do Dao³⁹⁹. Essa dimensão do I e II/ I e 0 da traçologia geomântica do Ifá transcende as categorias binárias convencionais, como masculino e feminino, bem e mal, ou qualquer outra dualidade. Ifá não é restrito a nenhuma categoria binária. Em vez disso, Ifá pode ser entendido como um fluxo harmonioso e interconectado que permeia toda a existência. Os conceitos de Yin e Yang da Tradição do Dao, que significam aspectos complementares e opostos da realidade, tornam possível entendermos como a dualidade e a harmonia coexistem no universo. Essa compreensão acerca da dualidade é semelhante ao Ifá. *Ògbè Meji* e *Óyèkú Meji* podem ser compreendidos como o Yang e o Yin do Ifá. O Ifá e, de igual maneira, o Dao, não são binários, mas sim princípios inclusivos e abrangentes que transcendem as dualidades e abrangem a totalidade da existência.



³⁹⁸ No Brasil, essas linhagens/ escolas costumam ser denominadas de Família de Ifá. Na verdade, são Escolas de Ifá porque elas possuem um acervo pessoal acerca dos ritos/ ritualistas relacionadas ao Culto de Ifá que difere das demais.

³⁹⁹ Refiro-me ao Tao da Tradição Chinesa.

Na concepção iorubá, o Ifá é a fonte de todas as coisas, e está além da compreensão humana. Olódúmáre (Criador) ausenta-se para Ifá aparecer. Ifá é aquele que está dando forma a todas as coisas através da palavra. É Ifá que está dizendo sobre as coisas, e o que Ifá diz, existe. A existência é Ifá exemplifica o poder performativo da palavra divina, em que a simples enunciação de Ifá resulta na manifestação concreta da realidade. Na consulta oracular, o Bábàláwo está dizendo em nome de Ifá. O Bábàláwo encarrega-se de comunicar ao consulente exatamente isso: Ifá diz, Ifá está dizendo. O que Ifá está dizendo ao consulente é manifestação concreta da sua realidade. No Ifá, a palavra, o verso, o poema, a estória (itan) é o meio pelo qual Olódúmáre ordena o cosmos e estabelece a ordem. Podemos fazer uma comparação a partir da Tradição Cristã: sabemos bem que no Cristianismo, existe a noção de *Logos* (Palavra), no Evangelho de João, Jesus é descrito como a Palavra encarnada. Ifá é a Palavra encarnada de Olódúmáre. Se Jesus encarnou a palavra de Deus, Orunmila encarnou a Palavra de Olódúmáre, que é Ifá.

No Cristianismo, Jesus é o próprio Verbo, o próprio Evangelho de João começa dizendo isso: “No princípio era a Palavra...”⁴⁰⁰. A diferença é que Jesus encarna a Palavra que é Deus⁴⁰¹. Orunmila, o Órìsà da Sabedoria, encarna Ifá, que é a Palavra de Deus. Por isso, os Iorubá homenageiam Orunmila como “o mensageiro de Olódúmáre”. Essa noção de encarnalidade de Deus, da Palavra Divina, está presente em várias tradições. O traço geomântico I de *Ògbè Meji* é uma das grafias de Ifá. Nos tempos antigos, a oralidade e a grafia na areia possibilitavam que os bábàláwos decifrassem os segredos de Ifá para as pessoas. Em nosso tempo, boa parte dessa tradição oral de Ifá está escrita. Ifá deixou de ser apenas oralidade para se tornar oralitura⁴⁰² e literatura⁴⁰³. Os bábàláwos continuam utilizando a oralitura e a escrita/ grafia geomântica do Ifá para manifestar odu, a Palavra de Ifá.

Ògbè Meji é composto pelos elementos fogo sobre fogo, o traço I I I I quer dizer fogo sobre fogo, como ele é duplo, então é fogo sobre fogo duplamente. É exatamente isso que faz de *Ògbè Meji* um odu solar. Fogo sobre fogo significa dinamismo puro, está relacionado à conquista do objetivo e determinação. Ele se relaciona com o número 1, e é representando por um círculo todo branco. O branco é o amanhecer do dia, presente em *Ògbè Meji* relaciona-se com o primeiro raio do sol, a claridade e a clareza de todas as coisas. O oriente pertence a *Ògbè Meji*, e ele mesmo é considerado

⁴⁰⁰ "No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus. Ela estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dela, e sem ela nada do que foi feito se fez" (João 1: 1-3).

⁴⁰¹ Na Tradição Cristã, isso significa que Jesus é a manifestação divina através da qual Deus criou o Universo e se comunica com a humanidade.

⁴⁰² Para Martins (2021), oralitura é um conceito que vai além da simples transmissão oral de histórias e conhecimentos. Ela entende a oralitura como uma performance cultural, onde o corpo, a memória e a oralidade se entrelaçam para criar significados e preservar tradições. Ela destaca que a oralitura não se limita à fala, mas envolve gestos, ritmos e expressões corporais que carregam memórias ancestrais. Esse conceito é especialmente relevante para culturas afro-brasileiras, onde a oralidade desempenha um papel fundamental na preservação da identidade e da história.

⁴⁰³ Literatura é a arte de criar e registrar textos escritos, sejam eles fictícios ou baseados em fatos reais. Ela utiliza a escrita como principal meio de comunicação e preservação cultural.

o senhor do dia e de tudo que acontece nele. *Ógbè Meji* é o mais velho entre todos os odu, exceto *Òfún Meji*, de quem foi gerado. A principal função de *Ógbè Meji* é proteger o mundo, suprindo suas necessidades e cuidando da sua renovação. *Ógbè Meji* coordena o movimento de rotação da Terra, que provoca depois de cada noite um novo dia.



As 32 estórias que seguem falam de *Ógbè Meji*, ou de como ire e ibi (positivo e negativo) se manifestam nesse odu. As estórias rimam uma série de questões que perpassam o cotidiano de personagens lendários do Ifá. Eles pertencem ao tempo de Ifá onde passado, presente e futuro seguem, no fluxo e na harmonia, um movimento espiralado. Os temas das estórias giram em torno de guerra, tristeza, sacrifício humano, libações à terra, a importância do sacrifício feito a Èsù, inveja, riqueza, sobre a vida ser agradável, sobre buscar a prosperidade, cuidado com os filhos, descendência, sobre o tempo, aparências, atenção, presságio, falta de sucesso, auxílio, parceria, sobre a trajetória do Céu (Orun) para a Terra (Aiye). Os temas das estórias contemplam questões que envolvem *Ògbè Meji*, já que ele é um odu relacionada à existência. Os temas podem comparecer novamente nos demais odu, a diferença é que cada odu tem sua especificidade, sua natureza. A natureza de *Ògbè Meji* é manifestar o fluxo da vida, quando está em ire (boa sorte/ positivo) e, quando está negativo, ibi (má sorte/ negativo), ou seja, quando ele revela bloqueio e estagnação. *Ógbè Meji* está todo devotado ao princípio de existência, porque ele é o criador de todos os seres. A minha proposta inicial era ofertar a interpretação (èsùnêutica) de cada um dos versos que traduzi. Porém, para não estender mais, ofertarei a interpretação em um livro a parte, que vou começar a trabalhar após a defesa da tese.

O Ifá é uma espécie de mapa do Céu e da Terra e de toda totalidade do cosmo. Muitos *bàbáláwós* utilizam o Ifá para prever o futuro. Não vemos o Ifá como uma ferramenta para prever o futuro, acreditamos que o futuro é imprevisível e depende de muitos outros fatores. O Ifá é uma espécie de espelho do presente, uma ferramenta para a introspecção, para aprimorar o bem-viver, para abrir um diálogo com a nossa sabedoria mais profunda, bem como alinhar nossas ações de acordo com nossas escolhas. O Ifá tem a ver com ordem e caos, o Odu *Ògbè Meji* e o Odu *Òyèkú Meji* presentificam exatamente essa relação. O Odu *Ògbè Meji* é o primeiro odu, ele representa a criação, a emergência e a destruição caótica, sem forma. Já o Odu *Òyèkú Meji* é estrutura, matéria, ele é sem movimento. Como afirmei anteriormente, *Ògbè Meji* e *Òyèkú Meji* são o Yang e o Yin do Ifá. No

Sistema Ifá, I é Ògbè e II é Òyèkú, eles compõem a polaridade fundamental desse Sistema. O Ifá não pode ser compreendido em termos ocidentais. Para entender o Ifá, é preciso levar em conta que I e II referem-se aos aspectos do processo, e não à qualidade das coisas.

Ògbè Meji também representa todas as coisas boas, as possibilidades de realização imediata e sobretudo, o fluxo das coisas. Ele está na base de tudo que é positivo, manifesto, dinâmico, superior, exterior, expansão, ação, atividade, energia, estímulo etc. É o odu da espiritualidade e da conexão com os Órìsàs. Quando Ògbè Meji aparece em uma consulta, seja em ire seja em ibi, anuncia a importância de fazer fluir o que o consulente está fazendo de melhor na sua vida. Não existe azar para o Ifá, os eventos aleatórios são carregados de significados. Ifá está mais relacionado com as coincidências do que com a causalidade⁴⁰⁴. Todo acontecimento para o Ifá está dizendo alguma coisa e se referindo a um aspecto dessas energias cósmicas que são os odu. Todos os seres são influenciados por essas energias cósmica denominadas odu. Não há nada no mundo sem a influência de Odu Ifá.

As 32 estórias (itan) do Odu Ògbè Meji presentes versam sobre temas diversos. As duas primeiras estórias são relacionadas ao Odu Ògbè Meji:

OGBÈ MÉJÌ A1

Òtótótó
Òróroró
Òtòtò làá jèpà
Òtòtò làa jèmumu
Lótò lótó ni wóón folú esunsuún sénu
Ohun torí ni torí
Ohun tòdòrò ni tòdòrì
Ohun torí tòdòrì làá rò f'Óba Mòkín ní òde Ìrànjé
Kí Onírànjé ó lè baà fòtòtò èyàn tani lóre
Bèèrún bá jà tó bá tà
Won a fówó lówòó
Won a fi gỳàn balè
A díá fún Ògo tééré
Èyí ti n gbóguún lo ilú gbèndù gbendu èyìn òwonràn
Wón ní kí
Ògo tééré ó rúbo
Ògo tééré sì gbó ebo
Ó rú
Ó gbó èèrù
Ó tu

⁴⁰⁴ O psicanalista suíço Carl Gustav Jung criou o conceito de *sincronicidade*. Sincronicidade foi utilizado por Jung para descrever a ocorrência de eventos que, embora não estejam relacionados por uma causa direta, apresentam uma coincidência de significados tão notável que parecem ter uma conexão subjacente. Para Jung (2006: 17), “essa suposição envolve um certo princípio curioso que denominei sincronicidade, conceito este que formula um ponto de vista diametralmente oposto ao da causalidade. A causalidade enquanto uma verdade meramente estatística não absoluta é uma espécie de hipótese de trabalho sobre como os acontecimentos surgem uns a partir dos outros, enquanto, para a sincronicidade, a coincidência dos acontecimentos, no espaço e no tempo, significa algo mais que mero acaso, precisamente uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, assim como dos estados subjetivos (psíquicos) do observador ou observadores”.

Lódò okùnrin ni
 Ògo tééré wà
 Ìlú gbèndù gbèndu n be lódò Obìnrin
 Èyìn Obìnrin kan
 Ìlú kan ni
 Wón ní kí Ògo tééré ó lòó jagun nílúú gbèndù gbèndu
 Ó jagun jagun
 Ó fokùnrin sèmú
 Ó jagun jagun
 Ó fobìnrin sèmú
 Ó lòó mú ará ilú àìheyín wáyé
 Kó móo lòó di ìgbèkùn
 Ìgbèkùn táa bá dì yì
 Omo láa mùú bò nbè
 Ìgbèkùn òhún náà là di lódò Obìnrin
 Tée dòní
 Olódumare yóó fi Obìnrin rere ké enìkòòkan wa
 Yó sì fi omo rere ké wa pèlú
 Àwón n se bée
 Ó dáa fún won
 N ni wón wá n jó ni wón wá n yò
 Ni won n yin àwon Bàbáláwó
 Wón ní bée làwon Bàbáláwó tàwón wí
 Òtóótótó
 Òróóróró
 Òtòtò làá jèpà
 Òtòtò làa jèmumu
 Lótò lótó ni wóón folú esunsuún sénu
 Ohun torí ni torí
 Ohun tòdòrì ni tòdòrì
 Ohun torí tòdòrì làá rò f'Óba
 Mòkín ní òde Ìrànjé
 Kí Onírànjé ó lè baà fòtòtò èyàn tani lóre
 Bèèrún bá jà tó bá tà
 Won a fówó lówòó
 Won a fi gìyàn balè
 A díá fún Ògo tééré
 Èyí ti n gbóguún lo ilú gbèndù gbèndu èyìn òwonràn
 Yóó jà jàà jà
 Yóó fomokùnrin sèmú
 Yóó jà jàà jà
 Yóó fomobinrin sèmú
 Yóó mùú ará ilú àìheyín wáyé
 Ìgbèkùn táa bá dì
 Omo ní á rí níbe
 Ìgbèkùn táa bá dì.

A guerra de Ògo tééré

Òtóótótó
 Òróóróró
 Separadamente, deve-se comer amendoim

Separadamente, devem-se comer cerejas
 Separadamente, um joga cogumelos na boca
 As entidades de Orírí pertencem a Orírí
 As entidades de Òrìrì pertencem a Òrìrì
 São os fatos de Orírí e Òrìrì que se relatam ao rei de Mòkín na cidade de Ìrànjé
 Para Onírànje doar a uma pessoa especial como um presente
 Quando as formigas soldadas encontrarem algo e picarem
 Elas vão se mover como um exército um após o outro
 E liberar o terror em seus prisioneiros
 Eram eles que faziam divinação para Ògo tééré
 Aquele que travaria uma guerra em Ilú gbèndù gbendu èyìn òwonrà.

Eles aconselharam Ògo tééré a oferecer sacrifício
 Ògo tééré ouviu falar do sacrifício e fez isso
 Ele também ouviu falar sobre a oferta de porções gratuitas
 E as ofereceu também
 Ògo tééré está com o homem
 Ìlu gbèndu gbendu está com a mulher
 As costas de uma fêmea
 É uma contração separada de outra cidade
 Eles aconselharam Ògo tééré a ir e travar uma guerra em Ìlu gbèndu gbendu
 Ele deve guerrear impiedosamente
 Ele deve tomar homens como prisioneiros
 Ele deve guerrear impiedosamente
 Ele tomará as mulheres como prisioneiras
 Ele irá e os trará para a terra como prisioneiros, para o povo da cidade desdentada.
 Ele também deve formar órgãos
 Esses órgãos, embora sejam formados
 Eles trarão bebês para nós de agora em diante, esses são os mesmos órgãos que os homens penetram
 nas mulheres até hoje.
 Olódumarè dará a cada uma de nós boas mulheres
 E ele também nos dará bons filhos
 Eles seguiram esta ordenança
 E a vida tornou-se agradável para eles
 Eles então começaram a dançar e ficaram felizes
 Eles elogiaram seus Bàbáláwós
 Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá
 Eles disseram que era exatamente como seus Bàbáláwós haviam previsto.

Òtóótótó
 Òróóróró
 Separadamente, deve-se comer amendoim
 Separadamente, devem-se comer cerejas
 Separadamente, um joga cogumelos na boca
 As entidades de Orírí pertencem a Orírí
 As entidades de Òrìrì pertencem a Òrìrì
 São os fatos de Orírí e Òrìrì que se relata ao rei de Mòkín na cidade de Ìrànjé
 Para o Onírànje doar a uma pessoa especial como um presente
 Quando as formigas soldadas encontrarem algo e picarem
 Elas vão se mover como um exército um após o outro
 E liberar o terror em seus prisioneiros
 Eram eles que faziam divinação para Ògo tééré
 Aquele que travaria uma guerra em Ilú gbèndù gbendu èyìn òwonrà.

Ele vai lutar.

Ele prenderá os homens como prisioneiros
Ele vai lutar.
Ele prenderá as mulheres como prisioneiras
Ele irá e trará à terra como prisioneiros, pessoas desdentadas da cidade
O órgão que adquirimos
Vamos rezar para que o resultado seja um bebê
O órgão que adquirimos.

A1 *A guerra de Ógo tééré* fala sobre a necessidade e a determinação de buscar e lutar por aquilo que se deseja ou mesmo aquilo que se precisa conquistar para ter prosperidade. Revela a importância de buscar o equilíbrio entre o masculino e o feminino para fazer com que uma situação que está estéril prospere e frutifique.

OGBÈ MÉJÌ A2

Olódótó ti n be láyé
Won ò pógún mó
Sikàsikà ti n be níbè
Wón pò
Wón sí ju egbàágbèje lo
A díá fún Orunmilà
Níjò òrò gbogbo ó mó dùn ún nínú
Ifá pé òótó ni ká móo so
Irúnmolè ò ní jé á so òótó nù o
Wón ní kí wón ó móo rúbo kí Olódótó ó pò
Wón bá rúbo
Olódótó bèrè sí wà láyé
Ayé bá n gún
Wón ní Olódótó ti n be láyé
Won ò pógún mó
Sikàsikà ti n be níbè
Wón pò
Wón sí ju egbàágbèje lo
A díá fún Orunmilà
Níjò òrò gbogbo ó mó dùn ún nínú
Ire ajé ní ba n dùn wá
Kó móo dun ìpín wa
Ká rájé rere ní
Òrò ti baá n dunni
Kó jé àrnakàn eni
Ire aya ní bá n dùn wá
Kó móo dun ìpín wa
Ká ráya rere fé
Òrò ti bá n dunni làrankàn eni
Ire omo ní bá n dùn wá
Kó móo dun ìpín wa
Ká rómo rere bí
Òrò ti bá n dunni làrankàn eni
Ire Ilé ní bá n dunni làrankàn eni

Gbogbo ire ti bá n dùn wá nílé ayé
Kó móo dun ìpín wa
Ká rí rere gbámú
Gbogbo Òrò tíbá n dunni
N làrankàn eni.

O dia que Orunmila ficou triste

Eles disseram que os homens justos que vivem na Terra são menos de vinte
Já os bandidos eles são muitos
Eles ultrapassam quarenta mil
Eram eles que faziam divinação para Orunmilà
Durante o dia, ele ficou triste com todos os incidentes convincentes
Ifá nos impõe ser honestos
As divindades não permitiam que comprometêssemos a Verdade, sempre lhes era pedido que oferecessem sacrifícios para que existissem muitos justos no mundo.
Eles ofereceram o sacrifício
Desde então, homens honestos começaram a estar no mundo
A vida então se tornou mais confortável
Eles disseram que os homens justos que vivem na terra são menos de vinte
Os bandidos eles são muitos
Eles ultrapassam quarenta mil
Eram eles que faziam divinação para Orunmilà
Durante o dia, ele ficou triste com todos os incidentes convincentes
Se a fortuna da riqueza é o que nos entristece
Deixe nosso destino sofrer
Para que possamos ganhar muito dinheiro independentemente de alguém se sentir triste por alguém que sente uma dor persistente
A sorte das mulheres que nos entristece
Deixe nosso destino sofrer
Para que possamos arranjar uma boa esposa para casar
Independentemente de alguém se sentir triste por alguém que sente uma dor persistente
Se esta é a sorte das crianças que nos entristece
Deixe nosso destino sofrer
Para que possamos fazer os filhos do destino gerarem
Independentemente de alguém se sentir triste com o ponto dolorido de referência persistente de alguém
Se esta é a sorte das casas que nos entristece
Que o nosso destino nos entristeça
Para que possamos conseguir uma boa casa para construir
Independentemente de alguém se sentir triste por alguém que sente uma dor persistente
Todas as boas fortunas que nos deixam tristes neste mundo
Deixe nosso destino sofrer
Para recebermos boas notícias
Todas as coisas pelas quais se sente tristeza
É alguém que sente dor persistente.

A2 *O dia que Orunmila ficou triste* fala sobre a importância de ser justo e grato com o que se tem. Se uma pessoa está sofrendo e/ ou está entristecida, apesar de possuir coisas boas em sua vida, é vital que ela reconheça esse sentimento de ingratidão para que mude de comportamento e se torne grata

com o que possui. A perda para pessoas com comportamentos de ingratidão e soberba pode ser pedagógica e provocar mudanças necessárias. A justiça aqui deve ser consigo mesmo e com o seu destino.

OGBÈ ÒYÈKÚ A3

Ogbèyèkú ni baba Àmúlù
Orí Ogbó
Orí Ató
Oko Omidan
A díá fún Èèbó
Omo afòkun sède
A bù fún Èèbó
Omo afòsà wesè
Ebo n wón ní kí wón ó se
Òyìnbó gbébo nbè
Ó rúbo
Rírú ebo èèrù àtùkèsù
E wáá bá ni ní jèbútú rere
Àrà tÈèbó n dá ò le bàjé
Gbogbo e ní n gun rekete lójú omi.

O sacrifício do Homem Branco

Ogbèyèkú é o pai de todos os Àmúlùs
Que seu Orí seja velho
Que seu Orí seja saudável
Aquele que é marido de solteiras
Eles fizeram divinação para o Homem Branco
O filho do clã que usa o oceano como caminho
Ele também fez divinação para o Homem Branco
O filho do clã que usa a Albufera (lago) para lavar os pés
Foram aconselhados a fazer sacrifício
O Homem Branco ouviu falar do sacrifício e fez isso
Oferecendo sacrifícios e entregando sua parte a Èsù
Venha nos conhecer com boas novas
Todas as boas funções estão registrando o sucesso.

A3 *O sacrifício do Homem Branco*, a narrativa começa fazendo uma exaltação a Ògbèyèkú como o mais velho de todos os Àmúlùs. Essa narrativa afirma que Ifá é para todos, independentemente de origem geográfica ou cultural. Todos podem ser aconselhados por Ifá. Todos podem seguir Ifá e conhecer as boas novas, o sucesso e a prosperidade através do conhecimento e da prática de Ifá, buscando também manter Ori em equilíbrio e saudável. No segundo verso de Ògbè Òyèkú,

OGBÈ ÒYÈKÚ A4

Ogbèyèkú ni baba Àmúlù

Orí Ogbó
 Orí Ató
 Oko Omidan
 A díá fún Ilè
 A bù fún Edan
 Ayé le ye àwon méjèèjì?
 Wón ní kí wón ó rúbo
 Ilè rúbo
 Edan náà sì rú
 N ní wón wá n jó
 Ní wón wá n yò
 Wón n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yín Ifá
 Wón ní bèè làwon Bàbáláwó tàwón wí
 Ogbèyèkú ni baba Àmúlù
 Orí Ogbó
 Orí Ató
 Oko Omidan
 A díá fún Ilè
 A bù fún Edan
 Ayé ye Edan
 Ayé si ye Ilè
 Ayé tó ye Ilè
 Yóó ye Edan
 Ayé tó ye Ilè
 Yóó ye Èèbó
 Ayé tó ye Ilè
 Yóó ye Edan!

A vida agradou a Mãe Terra e a Edán

Ogbèyèkú é o pai de todos os Àmúlùs
 Que seu Orí seja velho
 Que seu Orí seja saudável
 Aquele que é marido de solteiras
 Feito divinação para a Mãe Terra
 Ele também fez divinação para Edán,
 Eles perguntaram “A vida pode ser boa para nós”?
 Eles foram aconselhados a fazer sacrifícios
 A Mãe Terra fez o sacrifício
 Edán não fez o mesmo
 Eles começaram a dançar então
 Eles estavam sinceramente regozijando-se
 Eles estavam elogiando seus Bàbáláwós
 Seus Bàbáláwós estavam louvando Ifá
 Eles disseram que era exatamente como seus Bàbáláwós previram.
 Ogbèyèkú é o pai de todos os Àmúlùs
 Que seu Orí seja velho
 Que seu Orí seja saudável
 Aquele que é marido de solteiras
 Feito divinação para a Mãe Terra
 Ele também fez divinação para Edán,

A vida agradou Edán
E a vida agradou a Mãe Terra
Se a vida agradou a Mãe Terra
Edán definitivamente vai gostar dela
A Vida que agradou a Mãe Terra
Vai agradar ao Homem Branco
A vida que agradou a Mãe Terra
Vai agradar também a Edán.

A4 *A vida agradou a Mãe Terra e a Edan*, o itan fala da relação direta entre a Mãe Terra (Onilè) e Edán, a manifestação do poder de Onilè. A estória fala de corpo e espírito, e que eles não se separam. Assim, o que é feito para uma é feito para outra. Pode indicar que algo que for feito para a Mãe, a ancestral, terá efeito sobre seus descendentes. Ou mesmo indicar que, na impossibilidade de se fazer algo diretamente para a pessoa, há a possibilidade de atuar por meio da ancestralidade ou da espiritualidade.

OGBÈ ÌWÓRÍ A5

Ogbè wèyìn wò
Bájáà ré ó baà pa ikún
Awo Ode ló díá fún Ode
Ode ní n regbó méje èlùjù méje
Wón ní kí ode ó sá káalè
Ebo ní ó se kó tóó móo lo
Odé gbébo nbè ó rúbo
Ogbè wèyìn
Bájáà ré ó baà pa Ikún
A díá fún Ònyagbè
Èyí tó n lo rée bá won múlè oko àìródún
Wón ní ó sá káalè ebo ní ó se kó tóó lo
Ònyagbè gbébo nbè ó rúbo
Wón lòó bá won múlè lègàn
Ode n sode
Àgbè n sàgbè
Wón wáá gbébo nbè wón rúbo
Rírú ebo èèrù àtùkèsù
E wáá bá ni ní jèbútú ire
Jèbútú ire làá bá ni lésè oba Òrìsà
E jé á móde mágbè kó lè yeni
Àgbè n tokoó bò
Ó mú Ìkókóró fún Ode
Odé n tijùú bò
Ó mú ìkókóró eran
Ó sì fún Agbè
E sá jèé á móde mágbè kó lè yeni
Rírú ebo, èèrù àtùkèsù
Ayé wáá ye wá tùtúru!

O caçador e o fazendeiro fizeram sacrifício para Èsù

Ogbe olha para trás.
Caso seu cachorro mate o rato ikún.
É o Bábáláwó do Caçador que fez a divinação para o Caçador.
O Caçador estava indo para as sete florestas e arbustos renomados.
Disseram-lhe para cuidar da terra
Ele deve oferecer o sacrifício antes de sua partida.
O Caçador teve conhecimento do sacrifício e o realizou.
Ogbe olha para trás.
Caso seu cachorro mate o rato ikún.
Feito divinação para o fazendeiro
Aquele que iria escolher uma nova terra para a agricultura anual.
Disseram-lhe para cuidar da terra
E realizar o sacrifício antes de sua partida.
Dois deles entraram na floresta profunda.
O Caçador caçava nos arbustos.
O fazendeiro também cultivava a terra.
Ambos ouviram falar sobre o sacrifício e ofereceram os
sacrifícios prescritos e presentes gratuitos a Èsù.
Venha conhecer-nos com boas notícias.
Geralmente, você encontrará uma boa agricultura para tornar nosso mundo melhor.
O fazendeiro estava voltando da fazenda.
Ele deu um pequeno pedaço de inhame ao caçador.
O Caçador voltou da floresta profunda.
Ele pegou um pequeno pedaço de carne.
E deu ao fazendeiro.
Por favor, vamos combinar a caça com a agricultura
permanentemente para que tudo seja melhor para nós.
Oferecemos os sacrifícios prescritos e presentes gratuitos a Èsù
Por favor, deixe nossa vida ser muito próspera.

A5 *O caçador e o fazendeiro fizeram sacrifício para Èsù*, este itan fala sobre o equilíbrio necessário entre as coisas. Fala do benefício da importância de haver o compartilhamento, a comunhão, a associação de forças e elementos; em uma diversidade que se complementa para tornar o mundo melhor. Em suma, fala sobre a vantagem de haver atuação conjunta e a união para tornar tudo melhor e mais próspero para todos!

OGBÈ ÌWÓRÍ A6

Erín fi kúkú mo inú ilé
Adìé fi títà mo ojà
A díá fún Èbù Èyìn
Èyí tíi somo Ìyá Ògún
Akíkanjú èniyàn ni Ògún
Sùgbón bó bá pé òún ó se nnkan lóla
Èbù Èyìn ó ti lòó ba ibè jé
Ti ón bá pé lótùúnla làwón ó lòó se nnkan
Èbù Èyìn ó lòó bà á jé

Ògún wáá ní `Kín ní n ba nnkan wònyí jé?
 Ó bá to Ifá lo
 Ifá ní kó rúbo
 Kó sì mó enu è
 Ifá pé ibi ti ó bàá lo
 Ní ó móo pé ó yá
 Àwón ó lo ibi kan lónìí
 Kó mó móo so ibi ti n lo fénikan mó
 Ngbà ó dijó kan
 Ògún bá nàró
 Ó ní ìwo Èbù Èyìn ó yá
 Èbù Èyìn ní nbo?
 Ògún ní'ngbà a bá dé ibè
 Ó móo mò
 Wón ní Erin ló fi kúkú mo inú ilé
 Adie fi títà mo ojà
 A díá fún Èbù Èyìn
 Èbù Èyìn tíi somo iyá Ògún
 Àsé Èbù Èyìn ní ti n bayé yíí jé njóhun?
 Èbù Èyìn ò si níí le bayé yíí jé mó o
 Èbù Èyìn!

A inveja de Èbù Èyìn irmão de Ògún

O elefante aproveitou a vantagem de sua morte para ver o interior de uma casa.
 E o frango aproveitou a vantagem de ser vendido para conhecer o mercado.
 Eles divinaram para Èbù Èyìn.
 Irmão de Ògún.
 Ògún é uma pessoa enérgica.
 Mas sempre que ele planeja algo.
 Èbù Èyìn iria destruir seus planos.
 Se ele quiser executar seu plano para o dia seguinte
 Èbù Èyìn também irá atrapalhar seus planos novamente
 Ògún então começou a se perguntar qual seria a causa disso?
 Ele foi consultar Ifá.
 Ifá disse a ele para oferecer sacrifício
 E que deveria ser mais reservado com seus projetos e viagens.
 Aonde quer que você vá.
 Decisões espontâneas são sempre tomadas.
 Iríamos a algum lugar hoje.
 Nunca fale sobre isso antes do tempo.
 Ifá disse que nunca deve deixar ninguém saber seu itinerário até o dia seguinte.
 Ògún se levantou
 Èbù Èyìn deixe-nos ir
 Para onde?
 Èbù Èyìn perguntou.
 quando formos
 Você saberá, Ògún respondeu.
 Com isso Èbù Èyìn não pôde interromper os planos de Ògún.
 Disseram que o Elefante aproveitou a vantagem de sua
 morte para ver o interior de uma casa

O frango aproveitou a vantagem de ser vendido para conhecer o mercado.
Ele divinou para Èbù Èyìn.
Irmão de sangue de Ògún.
Tanto é assim que Èbù Èyìn estava destruindo os planos deste mundo após seu início?!
Èbù Èyìn a partir de então nunca mais poderá destruir os planos deste mundo.
Èbù Èyìn.

A6 *A inveja de Èbù Èyìn irmão de Ogún, chama, claramente, a atenção sobre a necessidade de manter segredo e reservas sobre os próprios planos e projetos para não ser traído ou obstruído por supostos amigos e pessoas próximas. Essas pessoas poderão tentar tirar vantagem dessas situações e tentar criar oportunidades para si mesmas em função dessas informações/ vantagens.*

OGBÈ ÒDÍ A7

Kólálù lawo abé ota
Ejò ló kó làngbà làngbà wo isà
A díá fún Baáyànnì
Ti n lo síjùu sèlé
Wón ní ó rúbo
Wón níre fún un
Èèkejì è sì n be nílé
Ó sì n rúbo sílè dè é
Èèkejì è làá pè ní Sàngó
Ngbà ti Baáyànnì dé
Owó pò
Ó bá kó díe fún Sàngó
Sàngó bá so owó mó aso è
Ifá pé ki eléyìun ó tójú èyàn dáadáa
Ayé bá ye Baáyànnì
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon y
Àwon Bábáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
Kólálù lawo abé ota
Ejò ló kó làngbà làngbà wo isà
A díá fún Baáyànnì ti n lo síjùu Sèlé
Wón ní ó sá káalè kó rúbo
Kó lè baà múre dé
Dàda mo sunkún mó o
Dàda mó sèjè mó o
Èrò Ìsèlé n bò lonà
Yóó fùún o lóókan o so mórí.

Baáyànnì divide sua riqueza com Sàngó

Kólálù lawo abé ota
A cobra que corre com medo para a toca
Eles fizeram divinação para Baáyànnì
Quando foi para a floresta de Sèlé
Aconselharam-no a fazer o sacrifício
Para que a fortuna e a abundância venham até ele

Seu compatriota, entretanto, estava em casa
 Fazendo sacrifícios e aguardando sua chegada
 Seu compatriota é aquele que chamamos de Sàngó
 Na chegada de Baáyànnì
 dinheiro era demais
 Ele deu uma parte para Sàngó
 Sàngó amarrou alguns deles em suas roupas
 Ifá diz a essa pessoa para cuidar bem de seu parceiro ou amigo
 A vida agradou Baáyànnì
 Ele então elogiou seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
 Ele disse que seus Bábáláwós falaram a verdade
 Kólálù lawo abé ota
 A cobra que corre com medo para a toca
 Eles fizeram divinação para Baáyànnì
 Quando foi para a floresta de Sèlé
 Disseram-lhe para cuidar da terra e realizar o sacrifício
 Já que ele voltará com uma grande fortuna
 Dàda não chore de novo
 Dàda não chore sangue de novo
 O povo da floresta Ìsèlé retornará em breve
 Eles vão te dar um cauri para amarrar nos fios do seu cabelo.

A7 *Baáyanni divide sua riqueza com Sàngó* fala literalmente da importância de cuidar bem de seus amigos e parceiros, pois a prosperidade de um é a prosperidade do outro. Ela fala da importância da generosidade e da bondade com os seus, para que a vida seja generosa contigo. A família se apoia mutuamente, assim, cuidar da família é cuidar de si mesmo.

OGBÈ ÒDÍ A8

Olúfón ní wofá Ogele
 Alásiá ní wo Ifá Ògiyán
 Òrisà nínlá ò jè ta omo tiè lópò
 Ifá rere n lOgbèdí
 A díá fún Ajàgbé
 Àjàgbé ti n fomi ojú sògbèrè omo
 Òún le bímo lópòlopò báyií?
 Wón ní kó rúbo
 Àjàgbé bá rúbo
 À á seé mo Àjàgbé?
 N làá pe Eesin
 Kò sí ilè ti Àjàgbé ò sí
 Ayé ye é
 Wón ní omo Àjàgbé ló pò tó báyií?
 Ijó ní n jó
 Ayò ní n yò
 Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó toun wí

Olúfón ní wofá Ogele
Alásiá ní wo Ifá Ògiyán
Òrìsà nínlá ò jé ta omo tiè lópò
Ifá rere n lOgbèdí
A díá fún Àjàgbé
Àjàgbé ti n fomi ojú sògbèrè omo Èrò ìpo!
Èrò Òfà
Bo le gbé joyè tèè rÀjàgbé?
Àjàgbé dé ò abolà reberebe.

A vida foi agradável com Àjàgbé

Foi Olúfón quem fez a divinação para Ogele
Alásiá fez divinação para Ògiyán
Òrìsà nlá nunca venderia seus próprios filhos por amendoins
Ogbèdí é um bom Ifá
Foram eles que fizeram divinação para Àjàgbé
Ele chorou porque não tinha filhos
Ele perguntou se eu teria muitos filhos?
Disseram-lhe para realizar o sacrifício
Àjàgbé fez isso
Como reconhecemos Àjàgbé?
Ele é o que chamamos de Eesin
Não há cidade onde não se encontre Àjàgbé
a vida o agradou
As pessoas começaram a dizer: há muitos filhos de Àjàgbé?
Ele dançou
e eu também estava feliz
Ele elogiou seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
Ele disse que seus Bábáláwós falaram a verdade
Foi Olúfón quem fez a divinação para Ogele
Alásiá fez divinação para Ògiyán
Òrìsà nlá nunca venderia seus próprios filhos por amendoins
Ogbèdí é um bom Ifá
Foram eles que fizeram divinação para Àjàgbé
Ele chorou porque não tinha filhos
Viajantes da Cidade de Ìpo
Viajantes da cidade de Òfà
Para onde você viajará para a celebração sem ver Àjàgbé?
Àjàgbé está de volta com muita riqueza.

A8 *A vida foi agradável com Àjògbé* traz Obatalá, aquele que não abandona seus filhos. Pelo contrário, ele cuida de seus filhos para que tenham prosperidade. Esse itan sinaliza para o consulente que ele será reconhecido por todos, aonde quer que ele vá, e que terá prosperidade em sua vida.

OGBÈ ÌRÒSÙN A9

Ogbè dáwò òsùn telè
Òró jinngínni jinngínni

A díá fún Òdùkèkèkèkè
 Èyí ti n re inú ìgbé rée kájé wálé Òdùkèkèkèkè ní n re inú ìgbé
 Wón ní kó rúbo
 Kó lè baà kóre dé
 Ó bá rúbo
 Ayé bá ye Odù
 Ó kóre wálé
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó toun wí
 M'Ogbè dáváwò òsùn telè
 Ó ró jinngínni jinngínni
 A díá fún Òdùkèkèkèkè
 Èyí ti n re inú ìgbé rée kájé wálé Kín ní n
 kóréé bò wáá bá mi?
 Òdùkèkèkèkè
 Ifá pé n kóréé bò wáá bá mi
 Òdùkèkèkèkè.

Òdùkèkèkèkè vai a floresta trazer fortunas para sua casa

Ogbè dáváwò Òsùn tele
 Òró jinngínni jinngínni
 Eles fizeram divinação para Òdùkèkèkèkè
 Quando ela foi para a floresta trazer fortuna para sua casa
 Foi Òdùkèkèkèkè quem viajou para a floresta
 Pediram-lhe que fizesse o sacrifício
 Para que ele pudesse arrastar sua fortuna para casa.
 Ela realizou o sacrifício.
 A vida agradou a Odù.
 Ela trouxe para casa boa sorte
 Ela então dançou de alegria.
 Ela elogiou seu Bàbáláwó.
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ela disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito.
 Ogbè dáváwò Òsùn tele
 Òró jinngínni jinngínni
 Eles fizeram divinação para Òdùkèkèkèkè.
 Quando ela foi para a floresta para trazer fortuna para sua casa Òdùkèkèkèkè
 Ifá diz que você traz boa sorte para mim
 Òdùkèkèkèkè.

A9 *Òdùkèkèkèkè vai à floresta trazer fortunas para sua casa*, Odu vai a consulta com Ifá e a narrativa afirma que o Odu *Ogbè Irosun* é um odu que traz boa sorte para as pessoas. Esse odu reclama por prosperidade, pois ela seria garantida. Pode indicar para aquele a quem ele é sacado a necessidade de buscar prosperidade e boa sorte. Como possível orientação para alcançar o que se deseja, pode-se fazer oferta para Oşún ou mesmo para Igbođu por meio de um Bàbáláwó.

OGBÈ ÌRÒSÙN A10

Òkan pò
Bàbáláwó Agogo ló díá fún Agogo
Èjì gbòngàn gbòngàn
Bàbáláwó Àjìjà ló díá fún Àjìjà
Mo rú weere
Ó dà weere
A díá fún Òsìn Gàgààgà
Èyí ti ó kómo dà sí àtàrí
Wón ní kó rúbo kó lè baà bímo
Òsìn Gàgààgà Gbébo nbè
Ó rúbo
Mo rú weere
Ó dà weere
Òsìn Gàgààgà ló bímo báwònyí?
Mo rú weere
Ó dà weere.

Òsìn Gàgààgà carregava seus filhos na cabeça

O Bàbáláwó do Gong era quem fazia a divinação para o Gong.
O Bàbáláwó de Àjìjà foi quem fez a divinação para Àjìjà.
Eu sacrifiquei em quantidades
Demonstrei eficácia em quantidades
Eles fizeram divinação para Òsìn Gàgààgà
Aquele que carregava seus filhos na cabeça
Disseram-lhe para realizar o sacrifício para que ele pudesse ter filhos.
Òsìn Gàgààgà ouviu falar do sacrifício
Ele fez isso.
Eu sacrifiquei em quantidades.
Isso demonstrou eficácia em quantidades.
É este Òsìn Gàgààgà que tem filhos em abundância?
Eu sacrifiquei em quantidade.
Isso proporcionou eficácia em grande quantidade.

A10 *Òsìn Gagààgà carregava seus filhos na cabeça* fala de um personagem que “carrega seus filhos na cabeça”, remetendo tanto ao sentido de a pessoa ter o pensamento voltado para ter filho (pensamento fixo e forte desejo de ter filhos), como ao sentido da preocupação em não os ter. Considerando que filhos representam prosperidade na vida de uma pessoa, a narrativa novamente fala sobre buscar a prosperidade, sendo que grande esforço empenhado pode gerar grande prosperidade.

OGBÈ ÒWÓN RÍN A11

Ogbè húnlé
Ilé eni làá hún
Ònà eni làá tò
Ònà tàà to rí ní seni sibalá sibolo
A díá fún Seseese kò lórí yìn

Èyí tí sómò bíbì inú Àgbonnirègún
 Gbogbo nnkan lòún n se ti won ò yin òun
 Wón wá le yin òun báyíí?
 Wón ní òpòlòpò eyìn ni kó tójú
 Kí wón ó wáá sè é
 Kó kó àwon Awo jo
 Kó se oúnje
 Bí ón bá ti n jeun kí wón ó móo mú eyìn òhún je
 Ó bá rúbo
 Layé bá n yin ín
 Nnkan è dára
 Kò bàjé mo
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ni n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ogbè húnlé
 Ilé eni làá hún
 Ònà eni làá tò
 Ònà làá tò rí ní seni sibalá sibolo
 A díá fún Seseese-kò-lórí-yìn tí sómò bíbì inú Àgbonnirègún
 N ó lórí eyìn ní tèmí ò
 Igba lewé eréyìn
 N ó mòmò lórí eyìn ní tèmí ò
 Igba lewé eréyìn
 N ó lórí eyìn aya
 Igba lewé eréyìn
 N ó mòmò lórí eyìn ní tèmí ò
 Igba lewé eréyìn
 N ó mòmò lórí eyìn ní tèmí ò
 Igba lewé eréyìn
 N ó lórí eyìn omo
 Igba lewé eréyìn
 N ó mòmò lórí eyìn ní tèmí ò
 Igba lewé eréyìn
 N ó lórí eyìn ire gbogbo nílé ayé
 Igba lewé eréyìn
 N ó mòmò lórí eyìn ní tèmí ò
 Igba lewé eréyìn.

O descendente de Àgbonnirègún

Ogbe húnlé
 É a casa de alguém que deve ser consertada.
 É o caminho de quem deve trilhar.
 O caminho que alguém nunca percorreu pode fazer alguém se sentir estranho.
 Divinado Ifá para Seseese kò lórí yìn
 O descendente de Àgbonnirègún.
 Eu tenho feito todo tipo de coisa, mas não fui elogiado por isso.
 Como eles vão me elogiar? Ele perguntou.
 Pediram-lhe que trouxesse sementes de dendê.
 ele deve cozinhá-lo então

E reúna o máximo de Bábáláwó possível.
 Prepare muita comida também.
 Eles devem escolher a semente de dendê que vão plantar e comer da comida que você preparou para eles conforme as instruções.
 Ele realizou o sacrifício.
 O mundo inteiro se levantou para elogiá-lo.
 Suas coisas estavam indo melhor.
 Eles não desmaiaram novamente.
 Ele então começou a dançar e ficou feliz
 Ele elogiou seus Bábáláwós
 Ogbe húnlé
 É a casa de alguém que deve ser consertada.
 É o caminho de quem deve trilhar.
 O caminho que alguém nunca percorreu pode fazer alguém se sentir estranho.
 Divinado Ifá para Seseese kò lórí yìn
 O descendente de Àgbonnìrègún.
 Serei elogiado pela riqueza.
 200 são as folhas de eréyìn.
 Com certeza serei elogiado por Orí
 200 são as folhas de ereyin
 as mulheres vão me elogiar
 200 são as folhas de eréyìn.
 Com certeza serei elogiado por Orí
 200 são as folhas de eréyìn.
 Meus filhos vão me elogiar.
 200 são as folhas de ereyin
 Com certeza serei elogiado por Orí
 200 são as folhas de eréyìn.
 Eles vão me elogiar por todas as coisas boas na terra.
 200 são as folhas de ereyin
 Com certeza serei elogiado por Orí
 200 são as folhas de eréyìn.

A11 *O descendente de Àgbonnìrègún* fala de uma pessoa que, por mais que esteja se esforçando, não é reconhecida, não é vista. Ela não está bem consigo mesma, independentemente de quem seja ou do que faça. Sua casa, sua vida, sua Ori está bagunçada e ela “precisa ser consertada”, ser colocada no prumo novamente, ser reorientada. Assim, é importante que alimente e reequilibre sua Ori para que a pessoa trabalhe em seu favor. Também é recomendado que ofereça comida às pessoas à sua volta para movimentar essa energia de troca e reconhecimento externo.

OGBÈ ÒWÓNRÍN A12

Kukuuku lééku lééku
 Kùkùkù léékù léékù
 A dǎá fún Kórewátì
 Èyí tíí somo bíbí inú Àgbonnìrègún
 Wón ní wón le kojú ire gbogbo da òun báyìí?
 Wón ní kó rúbo le ríre gbámú láyé

Kórewátì bá rúbo
 Wón bá kojú ire gbogbo dà á
 Bí ti n lájé ní n láya
 Ni n kólé ní n bímo
 Òun náà?
 Ó ní Kukuuku lééku lééku
 Kùkùùkù lééku lééku
 A díá fún Kórewátì tíi somo bíbí inú Àgbonnìrègún
 Èwí Adó n kóre Ajéé bò wáá bá mi
 Jànnjàn
 N làá kégunguún kàkitàn
 Jànnjàn
 Ifá mo n kóre omoó bò wáá bá mi
 Jànnjàn
 Gbogbo ire ilé, àllaáfî, ire gbogbo
 Ifá n kó gbogbo è bò wáá bá mi
 Jànnjàn
 N làá kégunguún kàkitàn
 Jànnjàn

Kórewátì a descendente de Àgbonnìrègún

Kukuuku lééku lééku
 Kùkùùkù léékù léékù
 Divinado Ifá para Kórewátì.
 A descendente de Àgbonnìrègún.
 Ela perguntou, ele me favorecerá com todas as coisas boas?
 Aconselharam-no a oferecer o sacrifício
 Kórewátì ofereceu o sacrifício.
 Eles então o favoreceram com todas as coisas boas.
 Tanto assim, que ela estava tendo riquezas e um bom marido
 Eles construíram casas e tiveram filhos
 Surpreso, ela exclamou 'Yo!'
 Kukuuku lééku lééku
 Kùkùùkù léékù léékù
 Divinado Ifá para Kórewátì.
 A descendente de Àgbonnìrègún.
 O rei Èwí de Adó vem a mim com muitas boas fortunas de riqueza.
 jànnjàn
 É a pilha de ossos em um depósito de lixo.
 jànnjàn
 O rei Èwí de Adó me traz a boa fortuna na vida.
 jànnjàn
 É a pilha de ossos em um depósito de lixo.
 jànnjàn
 Ifá me traz a boa sorte das crianças.
 jànnjàn
 É a pilha de ossos em um depósito de lixo.
 jànnjàn
 Todas as casas têm boas fortunas e boa saúde.
 Ifá trouxe para mim
 jànnjàn

É a pilha de ossos em um depósito de lixo
Jànnjàn.

A12 *Kórewáti a descendente de Àgbonnìrègún* traz novamente uma estória sobre um descendente de Àgbonnìrègún – um descendente de Ifá, que também pode ser um iniciado de Ifá. A narrativa fala da relação com a riqueza e contrapõe o personagem com um rei, bastante rico, mas cuja riqueza é indiferente aos seus olhos, como uma “pilha de ossos no lixo”, direcionando para o entendimento de que a riqueza que vale aqui é fruto e consequência da reverência e da relação com a ancestralidade. Pode também representar a importância de buscar por prosperidade, mas de uma forma digna e honrada.

OGBÈ ÒBÀRÀ A13

Obìnrín sowó kókóró
Ó móko è láhun
A díá fún Ebè
Èyí ti n lo rèé gbé Bàrà náyàwó
Òún le lóbìnrin báyií?
Ebè bá mééjì kún eéta
Ó bá roko Aláwo
Wón ní kó rúbo
Sùgbón o ò gbodò sahun o
Nígba ti Ebè ó gbèé
Bàrà ló gbé náyàwó
Ngbà ti Bàrà bèrè sí bímo
Ló bá bí omo dàálè
Omó kún ilè
Obìnrín sowó kókóró
Ó móko è láhun
A díá fún Ebè
Èyí ti n lo rèé gbé
Bàrà náyàwó
Taa ló bímo báwònyí beere?
Bàrà ló bímo báwònyí beere Bàrà.

O melão tem muitos filhos

A mulher cruzou as mãos de maneira expressiva
Ela vê seu marido como um miserável
Eles consultaram Ifá para Ebè⁴⁰⁵
No dia que se casaria com Melão
Como eu ia ter uma mulher?
Ebè juntou dois cauris com três
Ele foi à casa de um Bábáláwó.
Disseram-lhe que ele teria uma esposa.
Disseram-lhe para realizar o sacrifício.
você não deveria ser ganancioso

⁴⁰⁵ Ebè está fazendo alusão a Ègbè Orun, porém a tradução da palavra faz referência a uma mulher rechonchuda, alta e masculinizada.

Quando ele conseguiu uma esposa para se casar.
 Foi com o melão que ele se casou.
 Quando chegou a hora do melão engravidar
 Ela teve tantos filhos
 Eles preencheram todos os espaços disponíveis.
 A mulher teimosamente colocou as mãos em concha
 Ela vê o marido como um ser miserável.
 Eles divinaram Ifá para Ebè
 O dia em que ela ia se casar com o melão
 Quem tem muitos filhos?
 O melão.
 É o melão que tem muitos filhos
 O melão.

A13 *O melão tem muitos filhos* traz a estória de uma pessoa que, apesar de próspera, é gananciosa e mesquinha. Esse é um dos ewós (interditos) fundamentais desse Odu *Ogbè Òbàrà*, seus filhos não podem ser gananciosos, não podem ser sovinas. Sendo um odu de prosperidade para os seus, o odu determina a necessidade da pessoa ser generosa e compartilhar sua riqueza com os demais.

OGBÈ ÒBÀRÀ A14

Òfòkìsì Òfòkìsì
 A díá fún Àfòn
 Èyí tí sòré Ìtí
 Òré ni Àfòn òun Ìtí
 Ìtí ò sì ató Àfòn
 Wón n báyéé lo
 Ìtí bá ní ó k ubí
 Àfòn ó ti gbé gíga è lo
 Ní bá n ló mó Àfòn
 Ní n ló móo bíi kó pa á
 Èsù ní Ìwo Àfòn
 Se bóo rúbo?
 Àfòn lóun rúbo!
 Èsù ní `sì jàn án ní gbóngbó ò
 Nígba ti Ìtí bá sì ló ló ló
 Omo Àfòn a sì gbé e
 A nà á mólè
 Omo Àfòn bá bá iyá ségun Ìtí
 Ìtí ò bá le bá Àfòn mó
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ni n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Òfòkìsì Òfòkìsì
 A díá fún Àfòn
 Èyí tí sòré Ìtí
 Ebo n wón ní ó se
 Àfòn gbégbo nbè

Ó rúbo
Ìtí kan ò mòmò lóri à á gbàfòón sí
Àfòn ní n be léyìn tó ségun gbogboo wón.

A amizade de Àfòn com a serpente Ìtí

Òfòkìsì Òfòkìsì
Divinação feita para Àfòn
amiga de Iti
Àfòn e Ìtí sempre foram amigas
No entanto Ìtí não é tão alta quanto Àfòn
Elas continuaram sua amizade
Ìtí um dia mostrou sua verdadeira personalidade
Ela começou a se enrolar em Àfòn
Ela se enrolou tão firmemente em torno de Àfòn esperando para matá-la
Èsù disse a Àfòn
Você não realizou o sacrifício?
Sim, eu fiz, respondeu Àfòn em agonia.
Então bata nela com seu porrete, disse Èsù
Quando Ìtí estava enrolada em torno de Àfòn.
Os filhos de Àfòn desenrolavam as mãos de Ìtí.
E eles jogaram no chão.
As crianças ajudaram sua mãe Àfòn a alcançar a vitória
Ìtí não pode se envolver em Àfòn novamente.
Ela então começou a dançar de alegria.
Ela elogiou seu Bàbáláwó
Seu Bàbáláwó elogiou Ifá.
Ela disse que isso era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito.
Òfòkìsì Òfòkìsì
Divinação feita para Àfòn
amiga de Ìti
Eles pediram que ela realizasse o sacrifício.
Àfòn ouviu falar sobre o sacrifício.
e fez isso
Nenhuma serpente chamada Ìtí tem cabeça para receber o porrete de Àfòn.
Àfòn vem vencendo todas elas.

A14 *A amizade de Àfon com a serpente Ìtí*, itan que mostra a face de traição que o Odu *Ògbé Obara* pode apresentar e atrair. Assim, a pessoa para quem esse Odu sai precisa ter cuidado com a traição. Precisa ter cuidado em quem confia, pois possui um traidor próximo a ela. Èşú entra na estória para orientar o consulente a ter postura e atitude para se defender. Nesse verso, fica claro que o consulente pode buscar a solução para a situação por meio de Èşú. Essa situação remete também, nos contextos atuais, à possibilidade da pessoa se encontrar em uma relação tóxica, em que ela precisa reagir, defender-se e se afastar.

OGBÈ ÒKÀNRÀN A15

Akókóró èlùbó ní sodó gbànkoko gbànkoko

A díá fún Lábógundé
 Níjọ tí n fomi ojú sògbèrè ire gbogbo
 Wón ní o rúbo
 Ó bá rúbo
 Àsé Lábógundé lobá kàn
 Àsé Lábógundé ní ó joyè
 Lábógundé bá joba Èwí ládó
 Àwon èyàn ò mò
 Pé Lábógundé lè joba
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòn wí
 Akókóró èlùbó ní sodó gbànkoko gbànkoko
 A díá fún Lábógundé
 Ti wón ó mùú joba lóde Èwí ládó
 Enikan ò gbón o
 Enikan ò mò
 A ò mò pé Lábógundé lè joba
 Àsé Lábógundé ní ó joba Èwí ládó
 Enikan ò gbón o
 Enikan ò mò!

Lábógundé chora por escassez de boas fortunas e é coroado Rei

Akókóró èlùbó ní sodó gbànkoko gbànkoko
 Eles fizeram divinação para Lábógundé
 No dia em que ele estava chorando pela escassez de todas as suas boas fortunas.
 Ele foi recomendado para fazer sacrifício
 Ele fez
 Ninguém sabia que era hora de Lábógundé se tornar rei.
 Sem saber que era Lábógundé quem seria coroado.
 Lábógundé tornou-se o rei de Èwí na cidade de Adó
 As pessoas não o conheciam
 Lábógundé pode ser um rei
 Ele então começou a dançar e se alegrar.
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó disse.
 Akókóró èlùbó ní sodó gbànkoko gbànkoko
 Eles fizeram divinação para Lábógundé
 Quando seria escolhido para ser o rei Èwí na cidade de Adó
 Ninguém foi tão sábio.
 ninguém o conhecia
 Nunca soubemos que Lábógundé poderia ser um rei
 Então era Lábógundé quem seria o rei Èwí na cidade de Adó?
 Ninguém foi tão sábio.
 Ninguém o conhecia.

A15 *Lábógundé chora por escassez de boas fortunas e é coroado Rei* traz uma situação na qual a pessoa se encontra em momento de escassez na vida. Contudo, o itan mostra que o destino do

consulente não é esse e que está no caminho dele ser afortunado. O itan aponta que haverá algo de bom que beneficiará a pessoa e que esse momento está próximo, mesmo que ainda não haja qualquer sinal disso nem para ela e nem para outras pessoas.

OGBÈ ÒKÀNRÀN A16

Orí ní se wón bá yí
Awo Ògúnníkin Àsòwòdò jèrè
Ó dà bí aláì mojàá ná
A dǎá fún Sièjídé
Sièjídé ti ón nó o sebo olà kó sì sebo omo
Sièjídé ni ò rí omo bí
Sùgbón ó yawó
A móo nǎwó
Ngbòó ya, wón bá n sènèní e
Ni ón je tán ni ón mu tán
Ni ón bá bó sí gbangba ìseré
Sièjídé bá bóójó
Wón n da owó bò ó
Wón lómodò re dà o
Omodò re dà
Sièjídé omodò re dà lágbo
O lówó lówó
O ò rómo rà o
Sièjídé omodò re dà lágbo
Sièjídé bá búékún loòdò Orunmilà
Àwon orí ní se wón bá yí awo Ògúnníkin
Àwon Àsòwòdò jèrè bí aláì mojàá ná
Wón bá sefá fún Sièjídé
Wón ní bó bá di èmíin
Wón ní inùù re ó dùn
Wón níwoo won leé jo sehun tó dǎa
Ngbà ó dodun kǎjì
Bódún ti pé
Omo ló pon lo
Osù ti ón wí òhún
Kò mú u je
Ló bá bímo
Wón dǎgbo ìseré bí tètèyìnwá
Àwon ti ón sùrègún è lésín
Ojú bá n tì wón
Sièjídé bá n jó ní bá n yó
Èsù ní 'E dǎrin fún un
Bée se dǎrin fún un lójó kínní
E dǎrin fún un
E sá lómo è dà lágbo lójó kínní
E tún dá a béeé ti dá a lérò yí
Wón bá lóri ní se wón bá yí
Awo Ògúnníkin
Àsòwòdò jèrè

Ó dà bí aláì mojàá ná
A díá fún Sièjìdé
Sièjìdé tó sebo olà tó sì sebo omo
Omoò re rèé o
Sièjìdé ò
Omoò re rèé lágbo
O lówó lówó
O wáá rómo pòn wá
Sièjìdé ò
Omoò re rèé lágbo.

Sièjìdé chorou para encontrar Orunmila

Orí ní se won báyíí
É o Bàbáláwó de Ògúnníkin
Prática comercial não lucrativa.
Como se não soubesse negociar.
Eles fizeram divinação para Sièjìdé.
Eles pediram que ele se sacrificasse pela riqueza e tivesse filhos
Sièjìdé não tem filhos
Mas ela é muito generosa.
Ela gasta muito com as pessoas.
Depois de algum tempo, algumas pessoas começaram a zombar dela.
Eles acabaram tendo uma festa um dia.
E na hora de dançar.
Sièjìdé começou a dançar.
Ela dançou e espalhou o dinheiro.
Eles proverbialmente cantaram zombando dela onde está seu filho?
Onde está seu filho?
Sièjìdé, mostre-nos onde está seu filho
Você é rica, mas não pode comprar um filho
Sièjìdé, mostre-nos onde está seu filho
Sièjìdé chorava incessantemente e queria conhecer Orunmilà
O Bàbáláwó Orí ní se wón báyíí
O Bàbáláwó de Ògúnníkin
O Bàbáláwó de Àsòwò jèrè
Ó dà bí aláì mojàá ná
Eles fizeram um trabalho de Ifá especial para ela.
Em um dia como hoje, no próximo ano.
Você será feliz, eles previram.
Você e eles terão algo bom, eles finalmente disseram,
Próximo ano.
Quando chegou a hora do festival anual.
Ela colocou seu bebê nas costas
O mês que foi previsto para ela.
Ela não passou por isso sem estar grávida.
ela teve um filho
E novamente ela engravidou
Aqueles que zombaram dela no ano passado.
eles estavam arrependidos

Sièjìdé então começou a dançar e se alegrar.
 Cante para ela, Èsù disse com voz rouca.
 Como você cantou para ele da última vez
 tirar sarro dela de novo
 Você não perguntou zombeteiramente onde estava seu filho?
 Cante como você fez da última vez
 Relutantemente eles disseram
 Orí ní se won báyíí
 O Bàbáláwó de Ògúnníkin
 Prática comercial não lucrativa.
 Como se não soubesse negociar.
 Eles fizeram divinação para Sièjìdé.
 Ela se sacrificou pela riqueza e para ter filhos
 aqui está seu filho
 Você é rica
 Agora você tem um filho para carregar nas costas.
 Sièjìdé.
 Aqui está seu filho.

A16 *Sièjìdé chorou para encontrar Orunmila* fala de uma consulente que, apesar de ser generosa, não é reconhecida por sua generosidade, sendo zombada e humilhada. Òkànràn é um odu que remete à necessidade de haver empenho pessoal para fazer com que a prosperidade se materialize na vida. O itan recomenda que a pessoa se sacrifique pela riqueza e prosperidade e que não seja generosa com quem não merece (“prática comercial não lucrativa como se não soubesse negociar”). Novamente aqui, Èṣú intercede pela pessoa.

OGBÈ ÒGÚNDÁ A17

A ro gbódo léfòó
 Èrò wèsì ni tebòlò
 Ara ò ní ni ni kákááká
 Kò ní ni ni kukuunkun
 Ká mó leè dá kàkà dífá eni
 A díá fún Àyìnnìpìn pìn
 Tíí sawo ilé Elégùdumòró
 A bèèrè lágàngà otí
 Elégùdumòró ó si gbé e kalè
 Ngbà ó bá se Ifá fún
 Elégùdumòró tán
 Ti ón je
 Ti ón mu tán
 Elégùdumòró bá n lájé
 Ó n bímo
 Bó bá tún dé njo mìfín
 A tún ní lágàngà otí nkó?
 Gbogbo ire ti
 Elégùdumòró n wá
 Gbogbo è ló rí

Ngba ó dijó kan
 Elégùdumòró bá ní gbogbo ìgbà n leláyíí ó móoó bèèrè otí ni
 Yóó se á móo bèèrè otí n gbogbo ìgbà
 Elégùdumòró bá lòó ké sí àwon
 Ìgiri Egbàrá igi
 Ó ní kí wón ó móo bá òun se nnkan òun
 Wón n se é fún un
 Kò rójútùú è
 Ó tún loòdò àwon
 Ìgiri Egbàrà igi
 E wáá bóun se nnkan òun
 Wón tún se é
 Kò dáa
 Ó tún loòdo àwon
 À jó forí sòpó òdèdè
 Wón tún n se é
 Kò wúlò
 Wón ní Àyìnnìpìn pìn re ti n ba o se é njó kííní nkó?
 Ó ní Lágàngà otí ní móoó bèèrè!
 Wón ní bó bá bèèrè lágàngà otí nkó
 Ngba ti Àyìnnìpìn pìn n bèèrè lágàngà otí
 Gbogbo nnkan ti àwon n bèèrè
 Àwon n rí i
 Àwon táwòón lòó pè yí
 Wón ò bèèrè nnkankan lówó àwon
 Sùgbón gbogbo nnkan ti àwon n wá
 Àwon ò ri
 Ló bá tún ké sí
 Àyìnnìpìn pìn
 Bó ti tún dé
 Lágàngà otí ló tún bèèrè
 Otí dà?
 E gbótí wá
 Wón bá tún gbótí kalè
 Àyìnnìpìn pìn tún se Ifá fún
 Elégùdumòró Ilé è tún kún
 Òun náà
 Àsé òún ti sonù lo ni?
 Ayé wáá ye Elégùdumòró
 Ló wáá fa
 Àyìnnìpìn pìn móra è
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon
 Bàbáláwó tòún wí
 A ro gbódo léfòó
 Èrò wèsì ni tebòlò
 Ara ò ní ni ni kákááká
 Kò ní ni ni kukuunkun
 Ká mó leè dá kàkà dífá eni
 A dífá fún Àyìnnìpìn pìn

Tíí sawo ilé Elégùdumòró
Èyí ti o bèèrè lágàngà otí
Àwon Ìgiri Egbára gi
Òtò leni wón n wo Ifáa wóón fún
Àwon À-jó-forí-sòpó-òdèdè
Òtò leni wón n wo Ifáa wóón fún
Àyìnnìpìn pìn níí sawo ilé
Elégùdumòró E jé n bógbèyónú mumi
Erú n mu
Osìn n mu
Àyìnnìpìn pìn
E jé n bógbèyónú mumi
Àyìnnìpìn pìn.

A má sorte de Elégùdumóró ao trocar de Bàbáláwo

A ro gbódo léfòó
Èrò wèsì ni tebòlò
Você não se sentiria tão mal.
Ele não se sentiria tão deprimido.
E incapaz de prostrar-se para fazer uma divinação.
Eles divinaram para Àyìnnìpìn pìn
Ele é o Bàbáláwó da casa de Elégùdumòró
Imediatamente aquele que chega na casa de Elégùdumòró
Ele pedia uma grande garrafa de bom vinho
Elégùdumòró trazia e dava a ele.
Depois de ter preparado um trabalho especial de Ifá para Elégùdumòró
Todos comiam juntos.
e eles iriam beber
Elégùdumòró começou a ter riquezas.
ele teve filhos
Durante os dias subsequentes da chamada de Àyìnnìpìn pìn
Ele pedia uma grande garrafa de bom vinho.
Enquanto isso, todas as boas fortunas buscadas por Elégùdumòró
Ele os pegou.
Mas um dia
Elégùdumòró perguntou por que esse padre tem que pedir vinho o tempo todo?
Ele exigia vinho em cada uma de suas visitas.
Elégùdumòró então foi chamar o Bàbáláwó Ìgiri Egbára igi
Ele decidiu segui-lo, ao que dispensou Àyìnnìpìn pìn e realizou a divinação para ele.
Ele não conseguia encontrar progresso.
Ele deixou Ìgiri Egbàrà igi e chamou Ìgiri Egbàrà igi.
Por favor, venha e me ajude.
Ele também veio e tentou o mesmo
Mas ele não conseguiu
Ele consultou À jó forí sòpó òdèdè
Ele também tentou agir como seu mediador.
Mas este foi um esforço desperdiçado.
As pessoas agora perguntam a Àyìnnìpìn pìn,
Cadê seu Bàbáláwó de sucesso do outro dia?
Aquele que pede vinho o tempo todo Elégùdumòró.
Se ele pedir uma garrafa grande de vinho, não é melhor?
Quando estava com Àyìnnìpìn pìn aquele que pediu as grandes garrafas de vinho.

Todas as coisas que queríamos nós tínhamos
 Esses novos Bábáláwós que procuramos
 Eles não nos pediram nada.
 Mas todas as coisas que queríamos não conseguimos.
 Elégùdumòró então se lembrou de Àyinnìpìn pìn imediatamente após sua chegada.
 Dê-me uma grande garrafa de vinho, ele disse
 Onde estão todas as garrafas de vinho?
 Traga-me o vinho agora, ele disse repetidamente.
 Eles trouxeram o vinho.
 Àyinnìpìn pìn fez divinação para Elégùdumòró
 Sua casa estava cheia novamente.
 E surpreso, ele disse: "eu"
 Tanto o que eu perdi durante este tempo?
 A vida agradou Elégùdumòró
 Ele se aproximou de Àyinnìpìn pìn
 Ele então começou a dançar e ficou muito feliz
 Ele elogiou seu Bábáláwó
 Seu Bábáláwó elogiou Ifá.
 Ele disse que era exatamente como seu Bábáláwó havia previsto.
 A ro gbódo léfòò
 Èrò wèsì ni tebòlò
 Você não se sentiria tão mal.
 Ele não se sentiria tão deprimido.
 E incapaz de prostrar-se para fazer uma divinação.
 Eles divinaram para Àyinnìpìn pìn
 O Bábáláwó da casa Elégùdumòró
 Aquele que pede as grandes garrafas de vinho.
 Os Bábáláwós de Ìgiri Egbàràa igi.
 Eles são os Bábáláwós de outra pessoa.
 Os Bábáláwós Ìgiri Egbárá gi
 Eles praticam o Ifá para outra pessoa.
 O Bábáláwó de À jó forí sòpó òdèdè
 Eles praticam Ifá para outra pessoa.
 Àyinnìpìn pìn é o Bábáláwós da casa de Elégùdumòró
 Deixe-me beber a água com Ogbèyónú.
 Escravos realmente bebem.
 Os criados realmente bebem.
 Àyinnìpìn pìn
 Deixe-me beber a água com Ogbèyónú.
 Àyinnìpìn pìn.

A17 *A má sorte de Elégùdumòró ao trocar de Bábáláwo:* o personagem, apesar de ter tudo o que queria seguindo seu mestre e lhe tratando bem, começa a acreditar que está sendo explorado e resolve ser mesquinho e trair seu mestre, quebrando sua relação com ele. Tudo cessa de prosperar em sua vida. Há um conflito de pensamento, levando a juízos e comportamentos levianos e irresponsáveis. Esse itan indica a necessidade de estabelecer uma relação de devoção e fidelidade com seu mestre, o que lhe trará prosperidade. A fidelidade deve estar presente em todas as relações. A pessoa também precisa tomar mais cuidado com julgamentos precipitados e levianos.

OGBÈ ÒGÚNDÁ A18

Wón n lu bínní lójúde Ìbínní
Wón n lu pàkùà pàkùà lóde Ìwonràn
Wón n lu jògbòdò-rúkú-n-jogbò lójúde Ìjogbo
Àwon Ìbààbà òkè Ògún
Wón ti kàrà mîn dé
Wón n lu gbádágbádá
Wón n lu gbudugbudu lójú omi
A díá fún Orunmilà
Ifá n lo rèè fi Somúgàgà sobìnrin
Wón ní kí Orunmilà ó rúbo
Ngbà ti wón ó móo kebo fún un
Wón ní eku níi saya eku
Kí Orunmilà ó fi eku rúbo
Eye níi saya eye
Kí Orunmilà ó fi eye rúbo
Eja níi saya eja
Kí Orunmilà ó fi eja rúbo
Orunmilà bá rú eku méjì olúwéré
Ó rú eja méjì abìwè gbàdà
Ó rú eye méjì abèdò lùké lùké
Wón ní kó ra obì lójà
Kó fi bo òkè ìpòrí e
Orunmilà se bée
Ngbà ó dèèkan
Ajé bá dé
Ayá dé
Gbogbo iré bá dé
Gbogbo wón bá n yò mó o
Ó ní wón n lu bínní bínní lójúde Ìbínní
Wón n lu pàkùà pàkùà lóde Ìwonràn
Wón n lu jògbòdò-rúkú-n-jogbò lójúde Ìjogbo
Àwon Ìbààbà òkè ògún
Wón ti kàrà mîn dé
Wón n lu gbádágbádá
Wón n lu gbidugbudu lójú omi
A díá fún Orunmilà
Ifá n lo rèè fi Somúgàgà sobìnrin
Somúgàgà sùré wá
Kóo wáa saya Awo
Béku bá jí
Eku níi saya eku
Somúgàgà sùré wá
Kóo wáa saya Awo
Béja bá jí
Eja níi saya eja
Somúgàgà sùré wá
Kóo wáa saya Awo
Béye bá jí
Eye níi saya eye

Somúgàgà sùré wá
Kóo wáá saya Awo
Béran bá jí
Eran ní saya eran
Somúgàgà sùré wá
Kóo wáá saya Awo
Àtòkèèrè féfééfé
Lewé okó ti wáá saya obì lójà
E sùré wá e wáà fé wa!

Orunmilà casa com Somúgàgà da tribo Ìbààba do rio princial de Ògùn

Wón n lu bíní lójúde Ìbíní
Wón n lu pàkùà pàkùà lóde Ìwonràn
Wón n lu jògbòdò-rúkú-n-jogbò lójúde Ìjogbo
A tribo Ìbààba do rio princial de Ògùn
Eles importaram outra prática maravilhosa.
Eles atingiram gbádágbádá
Eles atingiram gbudugbudu na superfície da água
Eles fizeram divinação para Orunmilà
Quando ele ia se casar com Somúgàgà.
Eles disseram a Orunmilà para realizar o sacrifício
Quando eles prepararam os objetos de sacrifício.
Eles disseram a ele que um rato sempre seria a esposa de outro rato.
Orunmilà deve oferecer ratos como sacrifício.
Um pássaro sempre seria a esposa de outro pássaro.
Orunmilà deve sacrificar pássaros como sacrifício
Um peixe que eles disseram que também seria a esposa de um peixe.
Ele ofereceu peixe como sacrifício
Orunmilà ofereceu dois ratos
sacrificou dois peixes
Ele também sacrificou dois pássaros
Disseram-lhe que compraria nozes de cola no mercado.
E ele os usará para sacrificar a seu Ifá.
Orunmilà fez como foi instruído
Cerca de um tempo e sem aviso.
A riqueza veio até ele.
As mulheres vieram até ele.
Todas as coisas boas vieram para ele.
Todos ficaram felizes por ele.
Ele disse Wón n lu bíní lójúde Ìbíní
Wón n lu pàkùà pàkùà lóde Ìwonràn
Wón n lu jògbòdò-rúkú-n-jogbò lójúde Ìjogbo
A tribo Ìbààba do rio Alto Ògùn
Eles importaram outra prática maravilhosa.
Eles atingiram gbádágbádá
Eles atingiram o gbudugbudu nas superfícies da água
Eles fizeram divinação para Orunmilà
Quando ele ia se casar com Somúgàgà
Somúgàgà apresente-se aqui.
Você será a esposa de um Bábáláwo.
quando um rato acorda

Um rato sempre seria a esposa de outro rato.
 Somúgàgà apresente-se aqui.
 Você será a esposa de um Bábáláwo.
 Quando um peixe acorda.
 Um peixe seria a esposa de um peixe.
 Somúgàgà apresente-se aqui.
 Você será a esposa de um Bábáláwo.
 Se um pássaro acordar.
 Um pássaro seria a esposa de um pássaro.
 Somúgàgà apresente-se aqui
 Você será a esposa de um Bábáláwo.
 Quando um animal acorda.
 Um animal será a esposa de outro animal.
 Somúgàgà apresente-se aqui.
 Você vai ser a esposa de um Bábáláwo.
 De muito longe.
 A folha da árvore Okó se tornaria a esposa do obi no mercado.
 Apresente-se aqui, todas as mulheres para se casar conosco.

A18 *Orunmilà casa com Somúgàgà da tribo Ìbààba do rio princial de Ògún* ressalta a importância da pessoa manter relacionamentos, inclusive casamento, estáveis para ter prosperidade. O fato de reforçar a manutenção de um padrão de relacionamento pode indicar a necessidade de relacionamentos heteronormativos. Entretanto, a estória fala expressamente de casamento com Orunmilá, podendo indicar a necessidade de iniciação no Ifá. A citação sobre cada espécie “acordar” pode significar a consciência desse caminho.

OGBÈ ÒSÁ A19

Ìkekere èyin Ààsè
 A díá fún Ifánírègún
 Tí tí n rin tí ò kore
 Ebo kó le kore n wón ní ó se
 Wón ní kó rúbo
 Ó se é
 Laje bá dé
 Layá dé
 Omó dé
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Ìkekere èyin Ààsè
 A díá fún Ifánírègún
 Tí tí n rin tí ò kore
 Ebo kó le kore n wón ní ó se
 Ifánírègún gbébo nbè
 Ó rúbo
 Ire Ajé kóo mó le fò mí ru

Ire àrìnnàkò ni n ó kò
Ire àrìnnàkò
Ire aya kóo mó le fò mí ru
Ire àrìnnàkò ni n ó kò
Ire àrìnnàkò
Ire omo kóo mó le fò mí ru
Ire ìrànàkò ni n ó kò
Ire àrìnnà kò
Se bí pètípétí ni imí esin í koraa won
Ire àrìnnà kò ni n ó kò
Ire àrìnnà kò.

A riqueza de Ifánírègún

Ìkere èyin Ààsè See More
Fez divinação para Ifánírègún
Que andava sem juntar fortunas
É o sacrifício que lhe permitiria encontrar a riqueza que o aconselhou a fazer
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício completamente
Ele fez
Abundância então veio
As esposas também vieram
As crianças não foram omitidas
Ele começou a dançar e se alegrar então
Ele estava elogiando seu Bábáláwó
Seu Bábáláwó estava louvando Ifá
Ele disse que era exatamente o que seu Bábáláwós lhe disse
Ìkekere èyin Ààsè
Fez divinhação para Ifánírègún
Que andava sem juntar fortunas
É o sacrifício que lhe permitiria encontrar a riqueza que o aconselhou a fazer
Ifánírègún ouviu falar sobre o sacrifício
ele fez isso
Não deixe a fortuna da riqueza escapar de mim
São fortunas coincidentes que vou reunir
fortunas correspondentes
Não deixe a fortuna das esposas me iludir
São fortunas coincidentes que vou reunir
fortunas correspondentes
Não deixe a fortuna das crianças me iludir
São fortunas coincidentes que vou reunir
fortunas correspondentes
Eles não estão em códigos rígidos que o esterco de cavalo nos liga?
São fortunas coincidentes que vou reunir
Fortunas coincidentes.

A19 *A riqueza de Ifánírégún* fala da capacidade e da importância de guardar riqueza, juntar fortuna como forma de conquistar e manter a prosperidade na vida. Alerta também sobre o cuidado para não se iludir com essas fortunas (ou com falsas fortunas). Considerando o tema, pode ser uma boa

indicação sobre o benefício do consulente ter uma aproximação com Ajè Sálúngá⁴⁰⁶ em sua vida, devendo ser confirmada no oráculo de Ifá essa possibilidade.

OGBÈ ÒSÁ A20

Pátàkó abèdò gbékè gbékè
A díá fún Àgbònyín gágàlà
Èyí tíí somo Olúugbó
Àwon òtá láwon ó mùú Àgbònyín Àgbònyín bá to àwon
Bàbáláwó è lo
Wón ní kó fi èkuru bo ilè
Ó bá bo ilè tán
Wón lé Àgbònyín tíí
Won ò lè mú u
Bí ón bá sì lé e, lé e
Àgbònyín a gbó
Gbód!
Won a pé b'Àgbònyín bá ti gbó
Ojó ikú è ó yè
Ayé ye Àgbònyín gágàlà omo Olúugbó
Ó ní Pátàkó abèdò gbékè gbékè
A díá fún Àgbònyín gágàlà
Èyí tíí somo Olúugbó
Ní sojú ekùn òun Ode
Àgbònyín là won ò kú
Ní sojú ekùn òun Ode.

Àgbònyín foi salvo na presença do leopardo e do caçador

Pátàkó abèdò gbékè gbékè
Fez divinação para Àgbònyín gágàlà
filho de Olúugbó
Os inimigos conspiraram para capturar
Àgbònyín Gágàlà
Ele foi consultar seu Bàbáláwó então
Ele aconselhou Àgbònyín a oferecer Èkuru à Mãe Terra
ele fez o sacrifício
Eles perseguiram e caçaram Àgbònyín
Eles não conseguiram capturá-lo
Depois de uma série de perseguições constantes, Àgbònyín latia!
Gbód!
Eles diriam 'Uma vez que Àgbònyín late'
'Seu dia predestinado da morte mudará'
A vida agradou Àgbònyín Gágàlà filho de Olúugbó
Ele disse Pátàkó abèdò gbékè gbékè
Fez divinação para Àgbònyín gágàlà
filho de Olúugbó
Na presença do Leopardo e do Caçador
Àgbònyín, foi salvo e nunca mais morreria

⁴⁰⁶ Ajè Sálúngá – a divindade da riqueza e da prosperidade.

Na presença do Leopardo e do Caçador.

A20 *Àgbòyín foi salvo na presença do leopardo e do caçador:* esse itan é pragmático, ao falar sobre conspiração, inimigos e perseguição como uma situação que possivelmente o consulente esteja enfrentando. Como solução, a narrativa recomenda que se faça oferenda para a Mãe Terra (Onílè), para que Onílè proteja o consulente de seus inimigos. E assim, mesmo com uma concretização das perseguições, no final a pessoa se sairá bem, pois ela estará sob a proteção da Mãe Terra.

OGBÈ ÌKÁ A21

Ogbè ká relé
Omo Osìn
Ogbè ká relé
Omo Orà
Ogbè ká relé
Omo Ògún lè lèè alède
A díá fún Ìtìpónolá aya Ahoro
Wón ní kó rúbo
Ngbà ó yá ó bá lóun ò saya Ahoro mó
Wón nilé tó ti kúò
Kó yáa padà síbè
Ìtìpónolá ba rúbo
Ó se é
Níbi ó ti sá kúò
Ló bña padá síbè
Ahoró ní bèè làwon
Bàbáláwó tòún wí
Ogbè ká relé
Omo Osìn
Ogbè ká relé
Omo Orà
Ogbè ká relé
Omo Ògún lè lèè lè alède
A díá fún Ìtìpónolá aya Ahoro
Ìtìpónolá o
Aya Ahoro
Ó ó tùún délé oko àárò
Ó ó tóko àtijó un fé!

Ìtìpónolá a esposa de Ahoro

Revezamento de Ogbe ká
filho de Osin
Revezamento de Ogbe ká
filho de Ora
Revezamento de Ogbe ká
O filho de Ògún lè lèè lè alède

Eles fizeram divinação para Ìtìpónolá a esposa de Ahoro
 Ela foi aconselhada a fazer sacrifício
 Isso foi depois que ela se divorciou de Ahoro.
 A casa que você deixou
 Você vai ter que voltar lá, eles disseram.
 Ìtìpónolá prestou atenção ao sacrifício
 Ela parecia muito legal fazendo isso.
 onde ela correu
 Ela voltou lá.
 Agora ele disse que é exatamente como seu Bàbáláwó disse.
 Revezamento de Ogbe ká
 filho de Osin
 Revezamento de Ogbe ká
 filho de Ora
 Revezamento de Ogbe ká
 O filho de Ògún lè lè lè alède
 Eles fizeram divinação para Ìtìpónolá a esposa de Ahoro
 Eu te aviso Ìtìpónolá
 Agora é esposa.
 Você terá que voltar para o seu primeiro marido.
 Você deveria se casar novamente com seu marido.

A21 *Ìtìpónolá a esposa de Ahoro* fala sobre a estória de uma mulher que se separa do marido, busca outros relacionamentos e é aconselhada a voltar para o primeiro marido. Na prática, o itan indica que essa pessoa não deve romper com uma situação ou com parcerias já estabelecidas, pois não será de boa sorte. Não deve ter atitudes impensadas e comportamentos inconsequentes. Caso já tenha ocorrido a ruptura, recomenda-se que volte atrás na decisão.

OGBÈ ÌKÁ A22

Ogbè ká re kàà ká bò dé
 A díá fún Ìgbín
 Tí n lo rée gba kàà lówó Alábahun
 Ahun ló ni kàà télè rí Ìgbín bá gbà á lówó è
 Ó mú kàà lo
 Wón ní ó fíí lè
 Wón ní ngbà ó bá yá Yóó fi kàà sílè fún o
 Ahún bá mú kàà mîn
 Wón n báyéé lo
 Ngbà ó bá yá
 Ti ón bá mú Ìgbín
 Wón ó bàà yo Ìgbín kùò nínú è
 Wón ó ju kòròòfo è nù
 Wón ò bá ní pè é ní kàà Ìgbín mó
 Kàà Ahun ni wón ó móo pè é
 Ó bá di kàà Ahun
 Wón ní ngbà ó kú
 O ò gba nnkààn re?
 Ahún gba nnkan è

Ogbè ká re kàà ká bò dé
A díá fún Ìgbín
Tí n lo rèé gba kàà lówó Alábahun
Ìgbín wáá kú tán
Ahún gba kàà lówó won
Wón a ní kàà Ahun ní se!

O dia que o Igbín resolveu levar a casa da Tartaruga

Ogbe ká re kàà ká bò dé
Feito divinação para o Igbín (caramujo)
Quando ele ia levar a casa da Tartaruga.
Se foi a Tartaruga que possuiu a carapaça antes que
o Igbín a tirasse dela de forma convincente.
Ele saiu com ela
Eles obrigaram a Tartaruga a fugir de sua carapaça.
Depois de algum tempo.
Você vai deixar o mesmo,
Eles previram.
A tartaruga levou outra casa
A vida continuou.
Após um período de tempo.
O homem escolheu Igbín
Ele separou a carne da casca.
E jogou fora a casca.
A partir de então, eles não o chamariam de carapaça de Igbín.
Ele o chamaria de carapaça de tartaruga.
Foi assim que voltou a ser o casco da Tartaruga.
Quando ele morreu.
Você não recuperou sua concha?
Eles disseram
A tartaruga realmente recuperou seu casco.
Ogbe ká re kàà ká bò dé
Feito divinação para o Igbín
Quando ele ia levar a casa da Tartaruga.
O Igbín então morreu
A tartaruga recuperou o casco
Eles diriam, isto pertence à Tartaruga.

A22 *O dia que o Igbín resolveu levar a casa da Tartaruga* mostra uma disputa, um litígio, entre o Igbín e a Tartaruga por uma casa, um litígio criado pelo próprio ìgbín. Novamente, vemos um comportamento inconsequente e até maldoso do caramujo, pois ele é avisado de que não daria certo, que ele também não ficaria com a casa. Na prática, a estória mostra que não se deve cobiçar aquilo que não é do seu direito, nem agir de má fé, e que a pessoa vai acabar perdendo a disputa.

OGBÈ ÒTÚRÚPÒN A23

Ogbè tómo pòn
Abiamo súnmo sí

Àgbàpòn ò léré
 Bómo bá n sunkún
 Ìyá làá kée sí
 A díá fún Sèkèrè
 Sèkèrè tíi somo Àlákòlé
 Òún leè lájé?
 Òún le láya?
 Òún bímo?
 Ayé oun dáa?
 Wón ní kí Sèkèrè ó rúbo
 Wón ní ijó ní ó móo jó
 Ayò n layèè rè
 Wón ní òpòlopò owó ní ó fi rúbo
 Sèkèrè rúbo tán
 Ajé dé
 Kò rìbi kó o sí mó
 Ó bá sowó mó ara è
 Wón n pé Sèkèrè ló lówó tó báyií?
 N ní wá n jó ní wa n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ogbè tómo pòn
 Abiamo súnmo sí
 Àgbàpòn ò léré
 Bómo bá n sunkún
 Ìyá làá kée sí
 A díá fún Sèkèrè tíi somo
 Àlákòlé Sèkèrè araà re lokùn
 Sèkèrè araà re lájé gbé n so
 Ajé wáá rí rere bawònyí o
 Sèkèrè araà re lokùn
 Sèkèrè araà re lájé gbé n so.

É no corpo de Sèkèrè que a riqueza germina

Ogbè tomou pòn
 Abiamo súnmo sí
 Ajudado como um bebê, o portador não tem nenhum benefício
 Quando um bebê chora
 É uma mãe que atenderia ao choro do filho
 Foram eles que fizeram divinação para Sèkèrè
 O filho de Àlákòlé
 Ele perguntou 'eu teria riqueza'?
 'Será que eu teria esposas'?
 'Crianças '?
 'Será que minha vida seria boa'?
 Eles aconselharam Sèkèrè a realizar o sacrifício
 você deve dançar
 Sua vida será cheia de alegria
 Eles disseram 'Mas você tem que sacrificar muito dinheiro',
 Sèkèrè realizou o sacrifício

Enormes riquezas vieram inesperadamente
 Ele não conseguiu encontrar um palácio para manter todas as riquezas
 Ele amarrou alguns em suas roupas
 As pessoas se perguntavam dizendo
 'Sèkèrè tem essa quantia de dinheiro?
 Ele começou a dançar e se alegrar então
 Ele estava elogiando seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós estavam louvando Ifá
 Ele disse que era exatamente o que seus
 Bábáláwós previram Ogbè tómo pòn
 Abiamo súnmo sí
 Ajudado como um bebê, o portador não tem nenhum benefício
 Quando um bebê chora
 É uma mãe que atenderia ao choro do filho
 Foram eles que fizeram divinação para Sèkèrè
 Filho de Àlákòlé
 Sèkèrè, seu corpo é feito de miçangas
 Sèkèrè, é em seu corpo que a riqueza germina
 A riqueza agora está em abundância conosco
 Sèkèrè, seu corpo é feito de contas
 Sèkèrè, é em seu corpo que a riqueza germina.

A23 *É no corpo de Sèkèrè que a riqueza germina:* Sèkèrè é um instrumento musical e ao mesmo tempo, um símbolo de riqueza, pela quantidade de contas que carrega no corpo. O itan fala de riqueza, de prosperidade, e chama a atenção para a importância de haver mais alegria na vida, da pessoa perceber a presença da vida e a celebrar, independentemente da existência ser no Orun ou no Aiyè. Assim, a ancestralidade também precisa ser louvada e celebrada com alegria.

OGBÈ ÒTÚRÚPÒN A24

Ségi sódrúpa
 Òkèrè n kerembètè
 Ìyà nlá larugbòn ikú
 A díá fún Olomo a jí foóko sára
 Òún le lóóko tó dáa láyé òun báyíí?
 Bàbá òún ti lóóko
 Wón ní kó rúbo
 À á séé mo Olomo a jí foóko sára?
 Làá pe Ìrókò
 Bí ón bá gé Ìrókò tán
 Ti ò sí nbè mó
 Wón ó tùún móo fibè júwe
 Wón a pé ndíí Ìrókò
 Ifá pé kí eléyìun ó rúbo
 Ìrókò bá rúbo
 Ni ón bá m kígbe è kárí ayé
 Ayé ye Ìrókò
 Ségi sódrúpa
 Òkèrè n kerembètè

Ìyà nlá larugbòn ikú
A díá fún Olomo a jí foóko sára
Olomo a jí foóko sára n
Ìrókò jé Ifá jé a jo lóoko rere nlé ayé
Porongodo!

A vida agradou Ìrókò

Ségi sódrúpa
Òkèrè n kerenbètè
Esta é uma carga pesada para o portador da cesta da morte.
Eram eles que faziam divinação para Olomo a jí foóko sára
Teria eu um bom nome na Terra?
Perguntou.
Meu pai tinha um bom nome.
Pediram-lhe que oferecesse o sacrifício.
Como eles reconhecem Olomo a jí foóko sára?
É o que chamamos de árvore Ìrókò.
Mesmo após a derrubada de árvores em sua localidade
E não foi encontrado lá.
Eles ainda usariam o ponto como ponto de referência.
Eles diriam, ao lado da árvore Ìrókò.
Ifá pede a esta pessoa que ofereça o sacrifício.
Ìrókò realizou o sacrifício.
Eles estavam proclamando seu nome em todos os lugares.
A vida agradou à árvore Ìrókò.
Ele disse, Ségi sódrúpa
Òkèrè n kerenbètè
Esta é uma carga pesada para o portador da cesta da morte.
Eram eles que faziam divinação para Olomo a jí foóko sára
Olomo a jí foóko sára é a qualificação para a árvore Ìrókò.
Ifá, por favor, deixe-nos fazer bons nomes na Terra.
Porongodó.

A24 *A vida agradou Ìrókò*, itan que já no início, refere-se ao cesto da morte e à árvore sagrada Ìrókò, fazendo menção à ancestralidade e ao culto dos ancestrais. A narrativa traz uma preocupação com a reputação e o bom nome deixado, com o valor da pessoa como ancestral, valores trazidos por Òtúrúpòn. Na prática, remete à necessidade de honrar os antepassados e de buscar na ancestralidade o apoio para superar algum problema ou algum mal representado por essa “cesta da morte”.

OGBÈ ÒTÚRÁ A25

Emó ní forí gbón nini jáko
Òyà ní kó rùmùrùmù wodò
A díá fún Àárò
A bù fún Alé
Wón ní kí Àáró ó rúbo
Wón ní kí Alé nàà ó rú
Àárò rúbo

Alé náà ò gbéyìn
Béèyán bá wà no oko àárò
Yóó sisé
Yóó lóbìnrin
Níí dalé kokooko
Wón ní Emó ní forí gbón nini jáko
Òyà ní kó rùmùrùmù wodò
A dǎá fún Àárò
A bù fún Alé
Àárò rèé o
Alé nì n toro
Bálé bá sunwòn
N ó saǰé.

A Aurora e o Crepúsculo vão à consulta oracular

Eles disseram ao Crepúsculo para oferecer o sacrifício também.
A Aurora realizou o sacrifício.
O Crepúsculo não foi excluído.
Se alguém está no alvorecer de sua vida.
Ele vai trabalhar
Ele vai casar
Isso vai durar até seus dias de Crepúsculo.
Disseram: este é o Emó, o rato que usa a cabeça para sacudir a grama molhada da fazenda.
O Rato Òyà entra no rio aproximadamente
Foram eles que fizeram divinação para ele (Aurora).
Eles também divinaram para ele (Crepúsculo).
Este é o meu amanhecer.
Peço meu crepúsculo.
Se meu crepúsculo é perfeito.
Eu vou fazer riqueza.

A25 *A Aurora e o Crepúsculo vão a consulta oracular*, itan que traz a simbologia da aurora e do crepúsculo para falar do ciclo da vida, onde a aurora seria a fase jovem, dedicada ao trabalho e realizações normais do cotidiano, e o crepúsculo a fase na qual a pessoa vai colher os frutos daquilo que foi realizado, como uma consequência natural. Por isso, o crepúsculo não é excluído de um sacrifício realizado pela aurora – as duas fases estão interligadas. Essa ligação é reforçada ao longo da narrativa, indicando a importância de se dedicar na aurora da vida para ter seu crepúsculo.

OGBÈ ÒTÚRÁ A26

Ìdérí Apó ò sunwòn sunwòn
Kó ju Apó
Ògbògbò Àgbònyín ò sunwòn
Ò sunwòn ju Ekùn
Àgbélé ilé yí sunwòn
Ó ju omidan lo
A dǎá fún Oníjùmu nàkí

Omo Ajoká nahin nahin bímo
 Òun le bímo láyé?
 Ó bá rúbo
 Okàan rẹ̀ balẹ̀
 Ó ní isinmi
 Òun náà
 Lòún n kó omo weere kiri yìí?
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bẹ̀è làwon Bàbáláwó toun wí Ìdérí
 Apó ò sunwòn sunwòn
 Kó ju Apó
 Ògbògbò Àgbònyín
 Ò sunwòn ju Ekùn
 Àgbélé ilé yí sunwòn
 Ó ju omidan lo
 A díá fún Oníjùmu nàkí
 Omo Ajoká nahin nahin bímo
 Èyin e wòmùdúun Kókò
 E wáá womo akin yááyo!

A capa da mochila não é tão desejada e bonita como a própria mochila

A capa da mochila não é tão desejada e bonita.
 Como a própria mochila
 A melhor seleção de antílopes
 Não é melhor que a do Leopardo.
 A casa da esposa é melhor
 do que a casa da solteirona
 Eles fizeram divinação para Oníjùmu nàkí
 O descendente de Ajoká nahin nahin bímo
 Teria filhos na Terra?
 Ele então realizou o sacrifício prescrito
 Ele teve paz de espírito
 Ele tinha paz.
 E surpreso ele gritou "eu"
 vou ter muitos filhos
 Ele então começou a dançar e ficou feliz,
 Elogiou seus Bàbáláwós.
 Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá.
 Ele disse que foi exatamente como seus Bàbáláwós previram.
 A capa da mochila não é tão desejada e bonita.
 Como a própria mochila
 A melhor seleção de Antílopes
 Não é melhor que o do Leopardo.
 A casa da esposa é melhor
 que a casa da solteirona
 Eles fizeram divinação para Oníjùmu nàkí
 O descendente de Ajoká nahin nahin bímo
 Èyin e wòmùdúun Kókò
 E wáá womo akin yááyo!

A26 *A capa da mochila não é tão desejada e bonita como a própria mochila:* o início desse itan fala de dualidade, de falsas aparências, de ilusão, de confusão de pensamento e como essas questões podem tirar a paz de espírito de uma pessoa, seu equilíbrio e a própria capacidade de buscar sua prosperidade. Para que haja a correta capacidade de julgamento, é necessário que Ori esteja em paz e equilíbrio, possibilitando alcançar sucesso na vida. Assim, a narrativa faz referência ao cuidado em compreender o real valor das coisas e não as falsas impressões e aparências superficiais.

OGBÈ ÌRÈTÈ A27

Àkùko tó ko lánàá
Ìko ire ló ko
A díá fún Erin
Erin n sunkúun póun ò lólá
Ebo n wón ní ó se
Àkùko tó ko lánàá
Ìko ire ló ko
A díá fún Efòn
Efòn n sunkún òun ò níyì
Ebo n wón ní ó se
Àkùko tó ko lánàá
Ìko ire ló ko
A díá fún Esinsin
N lo rée bá won múle oko ài ródún
Ebo n wón ní ó se
Àwon métèèta bá rúbo
Erín rúbo
Efòn náà rúbo
Eesin náà rúbo
Àwon métèèta bá là
Wón bá bèrè sí yin àwon
Bàbáláwó Wón ní
Àkùko tó ko lánàá
Ìko ire ló ko
A díá fún Erin
Erin n sunkúun póun ò lólá
Ebo n wón ní ó se
Erín rúbo
Erín lólá
Àkùko tó ko lánàá
Ìko ire ló ko
A díá fún Efòn
Tí tí nn sunkúun póun ò níyì
Ebo n wón ní ó se
Kó le baà níyì Efòn rúbo
Efón níyì
Àkùko tó ko lánàá Ìko ire ló ko

A díá fún Esinsin tíí somo ikéyìín won lenje lenje
Won ní ó rúbo kó lè baà toko là wálé
Eesín gbébo nbè
Ó rúbo
Eesín wáá toko là wá inú ilé Erín lólá o
Efòn níyì
Eesín nìkàn ló roko
Lòó lá o
Ifá poun pé ire fún eléyìun.

O galo que cantou ontem, seu canto é um bom presságio

O galo que cantou ontem
Seu canto é um bom presságio
Divinou Ifá para o Elefante
Ele chorou por não ter influência
Mandaram-no fazer sacrifício
O galo que cantou ontem
Seu canto é um bom presságio, ele adivinhou para o búfalo
Ele chorou por não ter honra
Pediram-lhe para fazer o sacrifício do galo que cantou ontem
Seu canto é um bom presságio
Divinou Ifá para o Búfalo
Ele ia colher uma terra virgem na fazenda anual
Eles os aconselharam a oferecer sacrifício
Três deles observaram o sacrifício prescrito
O elefante fez o sacrifício
O Búfalo também
A mosca doméstica não foi excluída
Então os três ficaram ricos
Eles começaram a elogiar seus Bábáláwós.
Eles disseram, o galo que cantou ontem
Seu canto é um bom presságio
Divinado Ifá para o Elefante
Ele chorou por não ter influência
Disseram-lhe para realizar o sacrifício
O elefante fez o sacrifício
O Elefante começou a ter influência
O galo que cantou ontem
Seu canto é um bom presságio
Feito divinação para o Buffalo
Quando chorei por não ter honra
Pediram-lhe que fizesse o sacrifício
Então ele se faria honrado
O Búfalo ofereceu o sacrifício
O Búfalo fez-se honrado
O galo que cantou ontem
Seu canto é um bom presságio
Fez divinação para a mosca doméstica, a última nascida de todas elas
Pediram-lhe que oferecesse o sacrifício para que voltasse rico da fazenda.
A mosca ouviu que tinha que fazer um sacrifício, ela fez.
A Mosca da fazenda ficou rica

O Elefante é muito influente
O búfalo é honrado
A Mosca foi justamente quem foi para a fazenda para ficar rico.
Ifá diz que deseja a esta pessoa a boa sorte da riqueza.

A27 *O galo que cantou ontem, seu canto é um bom presságio* expressa claramente o presságio de boa sorte e riqueza para a pessoa para quem ele é sacado. Em sua narrativa, fala ainda de aspectos dessa boa fortuna que podem estar associados ao presságio configurado por Ifá, como a influência, a honra e a riqueza, e para tudo o que se deseja: longevidade, força, reconhecimento. Para tudo haverá prosperidade, haverá irê.

OGBÈ ÌRÈTÈ A28

Ogun n wón ní ó pa á
Ilé ní n moó kún ilé
Òkè èèpè ni à sàì sun
Àkànpò èwù ní n kàn
Kò ní rénìkan à á báá seré
Orí ako esin orí abo esin ni wón ti n bá a
A díá fún ese kan soso Ogbè
Ti n lo rèé bá Ìrètè ségun
Wón ní kó rúbo
Ó bá bá Ìrètè ségun
Ayé ye wón
N ní wón wá n jó ni wón n yò
Wón n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Wón ní bée làwon Bàbáláwó tàwón wí
Ogun n wón ní ó pa á
Ilé ní n moó kún ilé
Òkè èèpè ni à sàì sun
Àkànpò èwù ní n kàn
Kò ní rénìkan à á báá seré
Orí ako esin orí abo esin ni wón ti n bá a
A díá fún ese kan soso Ogbè
Ti n lo rèé bá Ìrètè ségun
A ségun nígbà yí ò
A ségun
Esè kan soso Ogbè
Ó ti bá Ìrètè ségun láyé.

Ogbè ganha a guerra por Ìrètè

Eles desejaram-lhe a morte
Ele construirá mansões sobre mansões.
Eles desejavam que ele dormisse nu no chão.
Mas ele usava muitas roupas ou tecidos
Ele não encontrou alguém para brincar
Em vez disso, ele foi visto montado em garanhões e éguas.
Eles divinaram Ifá para uma perna de Ogbè

Este ia ganhar para Ìrètè
 Eles pediram que ele realizasse o sacrifício.
 Ogbè fez o sacrifício
 E eu ganho a guerra por Ìrètè
 A vida agradou a ambos.
 Eles elogiaram seus Bàbáláwós.
 Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá.
 Eles disseram, isso era exatamente como seus Bàbáláwós haviam dito.
 eles desejaram-lhe a morte
 Ele construirá mansões sobre mansões.
 Eles desejavam que ele dormisse nu no chão.
 Mas ele usava muitas roupas ou tecidos
 Ele não encontrou alguém para brincar
 Em vez disso, ele foi visto montado em garanhões e éguas.
 Eles divinaram Ifá para uma perna de Ogbè
 Este ia ganhar para Ìrètè
 Desde então, vencemos.
 Ganhamos.
 Uma perna de Ogbè
 Ele ganhou a guerra por Ìrètè permanentemente.

A28 *Ogbè ganha a guerra por Ìrètè* fala de conflito interno e de confusão e tormento na vida da pessoa. Por um lado, mostra a pessoa em confronto com o negativo, com ajòdgun; por outro, que ela não encontra conexão, pertencimento e acolhimento em sua existência nesse plano. Contudo, remete a uma relação com a ancestralidade, inclusive a ancestralidade infantil em Ègbé Orun. O odu mostra que através do alinhamento e junção entre Ògbè e Ìrètè, e da busca pelo positivo, se chega ao equilíbrio necessário para essa pessoa.

OGBÈ ÒSÉ A29

À sé síhìín
 À sé sóhùún
 Lomi koto è é fíí kún
 Tíí fíí wonú ilé
 A díá fún Odíderé
 Ti n fosù gbogbo sòwò èjè
 Odíderé ní n se nnkan ni ò lórí yìn
 Òún le se nnkan rere bá yíí?
 Wón ní kí Odíderé ó rúbo
 Wón ní gbogbo nnkan è ní ó bára mu
 Odíderé bá rúbo
 Ó rúbo tán layé bá ye é
 Gbogbo nnkan ti ò ti dáa
 Ti ò ti lájé
 Ti ò ti bímo
 Osù gbogbo ní fí n sòwò èjè
 Wón ní kó tójú nnkan ìponmi
 Ni inú è n dùn

N ní wá n jò ní wá n yò
N ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó toun wí
À sé síhín
À sé sóhùún
Lomi koto è é fíí kún
Tíí fíí wonú ilé
A díá fún Odíderé
Ti n fosù gbogbo sòwò èjè
Yóó domo
Òwò èjè kan òwò èjè kàn
Táwa se lósu yíí
Yóó domo
Omo ní ó mòmò dà.

A falta de sucesso de Odíderé

A maneira como se derrama aqui
E se espalha por aí
É a razão pela qual a água em um poço nunca pode ser preenchida.
Ao chegar em casa
Foi divinado Ifá para Odíderé
Aquele que negocia sangue todo mês.
Odíderé vinha fazendo todas as coisas sem sucesso.
Eu seria capaz de fazer algo de bom?
Odíderé perguntou.
Eles pediram que ela oferecesse o sacrifício.
Disseram a ela que suas coisas seriam dadas como ela queria.
Odíderé fez o sacrifício
Ela terminou de assistir ao sacrifício e a vida lhe agradou.
Todas as coisas em que ela nunca teve sucesso
Ela nunca teve riqueza.
Ela nunca teve filhos.
Ela começou a trocar sangue todo mês.
Mais tarde, pediram-lhe que preparasse um recipiente com água.
E eu uso isso como um sacrifício.
Ofereceram o sacrifício a Èsù
As penas de sua cauda se tornaram uma fonte de riqueza.
ela ficou muito feliz
Ela dançou de alegria.
Ela elogiou seus Bàbáláwós.
Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá
Ela disse que era exatamente o que seus Bàbáláwós. previram
A maneira como se derrama aqui
E se espalha por aí
É a razão pela qual a água em um poço nunca pode ser preenchida.
Ao chegar em casa
Divinaram Ifá para Odíderé
Aquele que negocia sangue todo mês.
Vai virar um bebê.
Um certo comércio de sangue.

O que estamos fazendo este mês?
Vai virar um bebê.
Certamente se tornará um bebê.

A29 *A falta de sucesso de Odíderé:* a partir da simbologia do ineficaz enchimento de um pote furado, esse itan fala de uma situação na qual uma pessoa não consegue ter sucesso em nada daquilo que ela faz. Esse é o odu de chegada de Ìyamí no Aiyê em sua face maternal, trazendo também a simbologia associada à menstruação e ao ciclo de fecundação e gestação. O odu indica a oferta para Ìyamí e Èsù como forma de dinamizar e gestar a prosperidade que se deseja da vida.

OGBÈ ÒSÉ A30

Ààbà séké n sékè
A díá fún Òòsààlá Òsèèrèmògbò
Ti ó ferú àkórà se aro
Òòsà ló fé ra erú
Ngbà ti ó rà
Ló bá ra aro
Ó ti gbé aro dé ilé è tán
Ní wá n wò ó pé kín loun a rà yí?
ní n wò nígbè ti n ra aro
Ó sì gbin oko àgbàdo
Ó bá lo rù ú kalè lóko àgbàdo è OroOrun ni
Òòsà sù se ìbo
Ngbà ó tó gégé ti wón ó móo se ìbo
Òòsà bá wá ilé
Aró n be lóko àgbàdo
Aró bá jáde láti inú ahéré
Kó lòó wo oko àgbàdo wò
Ó bá rí àwon Odéderé
Àwon Odíderé n ré gbogbo yangan
Aró bá lòó gbé kùnkú
Ó mú àdá Òòsà nàà
Ní bá fí n yin yangan nídíí
Bí pòpòd yangán bá ti wó lulè
Àwon Odíderé bá n fesè kan ilè
Won ò bá le lo mó
Aró bá n kì wón
Ní n so wón sínú kùnkú
Kùnkú kún
Etí ònà sì ni Òòsà dáko sí
Ìgbà ti Òòsà ó fí ti ilé dé
Gbogbo yangan è ni aró féèé bé lulè tán
Òòsà bá n kéé bò látònà
Erú toun rà ti boko òun jé
Ngbà ti Òòsà ó dèé inú ilé
Ló bá rí àwon Odíderé nnúú kùnkún Kítikìti
Ó kókó reriín sínú
Kín ló wáá dé tóo gé gbogboyanan?

Aró ní ngbà ti àwon Odíderé féé móo je é
Òún bá n fi àdá yìn ín nídíí
Lòún fi kó gbogbo àwon Odíderé inúu kùnkú
Òòsà bá dúpé lówó erú è
Ó ní sóo rí kinní ìdí won eye yìí
Bóun bá tà á
Owó gidi ni foun
Òòsà ò se méjì mó
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yìn Bàbáláwó
Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée ni Bàbáláwó tòún wí
Ààbà séké n sékè
A díá fún Òòsàálá Òsèèrèmògbò
Ti ó ferú àkórà se aro
Erú tóo rà oba lo je
Òòsàálá owòd ré ò gbé!
Erú tóo rà oba lo je.

Òòsàálá Òsèèrèmògbò o escravo que você comprou te fez um Rei

Ààbà séké n sékè
Fez divinação para Òòsàálá Òsèèrèmògbò
Quando ele ia comprar seu primeiro escravo aleijado
Òòsà é quem procurava um escravo para comprar
Ele procurou e conseguiu para comprá-lo
Ele comprou um aleijado.
Ele tinha voltado para casa com o aleijado.
Antes de começar a se arrepender de comprá-lo, ele disse:
Em que gastei o dinheiro?
Ele apenas olhou para o físico do aleijado que ele havia comprado
Enquanto isso, ele tinha milho para crescer
Ele finalmente decidiu levar o aleijado para a fazenda.
Porém, Òòsà rezava religiosamente em cada Orun
Quando chegava o dia de rezar
Ele trocou a fazenda pela cidade.
Deixando o aleijado na fazenda
O aleijado certa vez saiu da cabana.
Para trabalhar na fazenda
Ele viu papagaios.
Os papagaios comeram as espigas de milho.
Ele rapidamente trouxe uma gaiola
E o facão de Òòsà
Ele começou a cavar a areia da base das plantações de milho.
As barracas de milho caíram
Quando os pés do papagaio tocaram o chão
eles não podiam voar
O aleijado começou a agarrá-los
Ele os colocou na gaiola
A jaula estava muito cheia.
A fazenda, porém, ficava longe da estrada.
No momento em que Òòsà voltou de sua casa

Todas as plantações de milho foram podadas.
 Em seu espanto, ele começou a rosnar de raiva.
 Este escravo inútil que comprei destruiu minha fazenda.
 Assim que ele entrou na casa.
 Ele viu os papagaios dentro da gaiola
 E sorriu por dentro.
 Que necessidade teve de cortar os suportes de milho, perguntou Òsà.
 O aleijado disse 'Quando os papagaios estavam prontos para comer'
 Usei o facão dele para desenterrar a areia e tirar a base cortando todas
 Então consegui colocar os papagaios nesta gaiola.
 Òsà agradeceu seu escravo examinando os papagaios.
 Você pode ver as penas vermelhas em suas caudas?
 se eu os vender
 Isso vai dar muito dinheiro, disse Òsà.
 Òsà não fez mais nada.
 Ele dançou de alegria.
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia previsto.
 Ààbà séké n sékè
 Fez divinação para Òsààlà Òsèèrèmògbò
 Ele compraria um aleijado como seu primeiro escravo.
 O escravo que você comprou fez de você um rei.
 Òsààlà, seu dinheiro não foi gasto em vão.
 O escravo que você comprou fez de você um rei.

A30 Òsààlà Òsèèrèmògbò o escravo que você comprou te fez um Rei Ààbà séké n sékè: como a própria dualidade de Òsè, esse itan fala de algo que se mostra aparentemente muito ruim, mas que pode se tornar muito benéfico, podendo indicar que a prosperidade para a pessoa poderá vir de onde ela menos espera ou de algo que ela não confia. O odu alerta para que se observem os meios que estão sendo usados para se chegar à prosperidade e sobre a importância de confiar nas escolhas feitas, afinal, òsè é um odu que fala de vitória através da boa estratégia e da astúcia.

OGBÈ ÒFÚN A31

Ogbè fohun fólóhun
 N ò fohun fólóhun
 Bàbáláwó Oba ló dífá fún Oba
 Oba n tòrun bò wálé ayé
 Obá wá n sunkún alái lénìsìn
 Òún le lénèsìn nlé ayé ìí?
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní gbogbo ayé ní ó sin Oba
 Ibi taa ti mo erú nìí
 Àyàfì eni ti ò bá je irú
 Béèyán bá n je irú lóbè
 Tó bá lóun ò sin Oba
 Èpè ní n sé lé ara è

Wón ní kí Oba ó tójú irú
 Oba tójú irú
 Wón ní kó fún gbogbo ayé kí wón ó móo je é
 Wón ní gbogbo àwon ti bá n je iru
 gbogbo won lenèsin Oba
 Wón ó móo wáí fún un
 Àfi bí won ò bá je irú mó láyé
 Gbogbo ayé bá jé irú
 Oba bá di Ògá
 Ayé ye Oba
 Lobá wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ogbè fohun fólóhun
 N ò fohun fólóhun
 Bàbáláwó Oba ló díá fún Oba
 Oba n tòrun bò wálé ayé
 Oba wá n sunkún aláí lénìsìn
 Wón ní kó rúbo
 Oba wáá gbébo nbè Oba rúbo
 Ení bá je irú
 Enu rè a ru
 Ení ó bá je iyò
 Enu rèayò
 Ení bá je Epo
 Enuu rè a po
 Èyin ò mò péni ó bá je irú
 Ni wón n pè lérú Oba?
 Gbogbo èyàn tó bá je irú ò
 Ó sì derú Oba!

A vinda do Rei do Céu para a Terra

Ogbè devolve o item ao seu dono.
 Eu não vou devolver o item ao seu dono.
 É o Bàbáláwó do Rei que fez a divinação para o Rei.
 Quando o Rei veio do Céu para a Terra.
 Ele estava chorando porque não tinha nenhum devoto.
 Como eu poderia ter seguidores na Terra?
 Eles pediram que ele realizasse o sacrifício.
 Eles disseram que todas as pessoas na terra deveriam adorar o Rei.
 É por isso que conhecemos o erú.
 Exceto a pessoa que não come irú
 Se alguém comer, vai para a sopa.
 E se recusa a adorar o Rei.
 A pessoa faz isso inconscientemente
 Eles disseram ao rei para preparar irú
 O rei preparou irú
 Disseram-lhe para dar comida a todas as pessoas da terra
 Todas as pessoas que comem Irú
 Todos eles são devotos do Rei.

Eles devem adorar o Rei.
 Exceto aqueles que não comem irú na terra.
 Cada um começou a comer irú
 O rei então se tornou o mestre (mestre).
 A vida agradou ao Rei.
 Ele começou a dançar e se alegrar.
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito.
 Ogbè devolve o item ao seu dono.
 É o Bàbáláwó do Rei que fez a divinação para o Rei
 Quando o Rei veio do Céu para a Terra.
 Ele estava chorando porque não tinha nenhum devoto.
 Disseram-lhe para fazer sacrifício
 O Rei descobriu que tinha que fazer um sacrifício.
 Ele fez isso.
 Aquele que come irú
 Sua boca faz "ru".
 Aquele que come iyó
 A boca dele faz "yo"
 Aquele que come epo
 A boca dele faz "po"
 Nem todos vocês sabem o que é comer irú
 A pessoa chama Eru (o escravo) do rei?
 Todas as pessoas que gostaram do irú
 Eles se tornaram escravos do Rei em todo o mundo.

A31 *A vinda do Rei do Céu para a Terra*, itan que fala de um personagem que vem do Orun para o Aiyè, mas que ainda não possui devotos/ seguidores, ou seja, ainda não possui reconhecimento das pessoas onde se encontra, apesar de ter como condição e destino a realeza e uma posição de destaque. Esse itan fala do papel que cada pessoa possui na vida e da necessidade de assumir seu papel de estabelecer, de fomentar e alimentar a relação de troca que deve haver. Ofertar o alimento, oferecer ao outro aquilo que é do seu alcance é uma forma não só de aproximação, mas de gerar a admiração e reconhecimento.

OGBÈ ÒFÚN A32

Àgbé relé
 Àgbé ròde
 Àgbé gègègè rojà Èjìgbòmekùn
 A díá fún Owó leléwà
 Ti n tòrun bò wáyé
 Wón ní ó rúbo
 Wón ní gbogbo ohun táàá fí se fújà ni kó rúbo sí
 Kó lè bàà ní won lópòlopò
 Béyàn ò bá lówó lówó
 Kò dáa
 Bí ò bá láya

Kò wúlò
Béèyàn ò bímo
Kò káyé ja
Bí ò rílé gbé
Ó burú jái
Wón ni ebo ni kó rú
Ngbà ti Owó leléwà rúbo
Ayé ye é
Ó lówó lówó
Ó láya
Ó bímo
Ó kólé
Ní wá n jó n ní n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní béè làwon Bàbáláwó tòn wí
Àgbé relé
Àgbé ròde
Àgbé gègègè rojà Èjìgbòmekùn
A díá fún Owó leléwà
Ti n tònun bò wáyé
Àsé owó lewà òun aya
Èèyàn è é se fújà láì lówó
Owó lewà òun aya
Ilé lewà òun omo
Èèyàn è é se fújà láì nílé
Ilé lewà òun omo.

O dia que Owó leléwà veio do Céu para a Terra

Foi levado para casa
e foi levado para fora
Ele foi carregado para o mercado Èjìgbòmekùn
Eles divinaram por Owó leléwà
Quando ele veio do Céu para a Terra
Disseram-lhe para fazer sacrifício.
Disseram-lhe para oferecer sacrifício para que ele conseguisse um emprego ostentoso na vida.
Para que ele pudesse ter tudo em abundância.
Se você não tem dinheiro.
Isto não é bom
Se alguém não tem esposa.
É ruim
Se você não tem filhos
Ele passou a vida apenas como turista.
Se ele não consegue encontrar uma casa
É perturbador.
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício.
Quando Owó leléwà fez o sacrifício.
A vida o agradava.
ele tinha tanto dinheiro
Ele tinha mulheres.
ele teve filhos

Ele também construiu muitas casas.
Ele então começou a dançar e ficou muito feliz
Ele elogiou seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós elogiaram Ifá.
Ele disse que foi exatamente como seus Bábáláwó previram
Ele foi levado para casa
e foi levado para fora
Ele foi carregado para o mercado Èjìgbòmekùn
Eles divinaram por Owó leléwà
Quando ele veio do Céu para a Terra
Portanto, dinheiro é beleza em conjunto com uma esposa.
Ninguém fica chamativo sem ter o dinheiro.
Riqueza é beleza em conjunto com a esposa.
Portanto a casa é a beleza junto com os filhos.
Ninguém é ostentoso se não tem casa.
A casa é linda junto com as crianças.

A32 *O dia que Owó leléwá veio do Céu para a Terra* conta a estória do dinheiro (owó) como um personagem que veio para o Aiyè e foi levado a todos os lugares, transitando por diversas localidades. A narrativa destaca a importância da prosperidade, no sentido de realização dos próprios objetivos para haver plenitude na vida, sendo a falta de realização pessoal algo perturbador, um desgosto, um infortúnio. Assim, é bom que a pessoa seja realizada e próspera, é desejável, admirável, venerável. Simbolicamente, indica a necessidade das pessoas ocuparem seus lugares no mundo e reconhecerem o valor e prosperidade que elas possuem ou que deveriam possuir com destino.

Capítulo 6: *Òyèkú Meji* e seus amulus – o espírito da Mãe da Morte e a finalização dos ciclos

Òyèkú Meji é o segundo odu, seu grau de importância é equivalente à grandeza de *Ògbè Meji*. É impossível a existência de *Ògbè Meji* sem *Òyèkú Meji* e vice-versa, eles são complementares. Quando o negativo se estabelece para *Ògbè Meji*, é *Òyèkú* quem se encarrega de o extirpar. Quando o negativo de *Òyèkú Meji* se instala, é *Ògbè Meji* quem manda ele embora. *Òyèkú Meji* é a noite, a escuridão, é negro, frio e feminino. Ele também simboliza a morte, como seu próprio nome destaca. *Óyèkú Meji* é muito velho e sábio. Quando ele chegou à Terra (Aiye), os relatos da sua travessia dizem que ele foi para o oeste, na direção contrária a *Ògbè Meji*. Enquanto *Ògbè Meji* foi para o Leste, onde nasce o sol, *Òyèkú Meji* foi para o Oeste, onde o sol se põe. Tanto a lua como sol estão indo do Leste para o Oeste. A Lua nasce no Leste e se põe no Oeste, assim como o Sol. Este movimento aparente é devido à rotação da Terra de Oeste para Leste. O movimento de rotação é regido pela integração de *Ògbè Meji* e *Òyèkú Meji*.

As narrativas de *Òyèkú Meji* narram a vinda de Egúngún do Céu para a Terra e a interação dos seres humanos com as coisas do Céu e da Terra. *Òyèkú Meji* também fala do destino e da importância de fazer as coisas que se está destinado a fazer. *Òyèkú Meji* demonstra que destino (*kádàrá*) tem mais a ver com a influência das forças espirituais em nossa vida do que com algo pronto, acabado e definido. *Òyèkú Meji* assume com *Ògbè Meji* o árduo papel de ser anfitriões da descida dos demais odu na Terra. A morte chegou no Aiye através do Odu *Òyèkú Meji*. O Odu *Ògbè Meji* não reconhece a morte. Iku (morte) só apareceu depois de *Ògbè Meji* ter chegado ao Aiye e ter criado todos os seres. Em *Òyèku Meji*, a morte chega à Terra, e é Orunmila que ensina os seres humanos como vencer a morte. Em *Òyèku Meji*, a morte aparece pela primeira vez e é nesse mesmo odu que Orunmila ensina os humanos como trapacear a morte. Em *Ògbè Meji*, todos os seres nasceram sem

saber que um dia poderiam morrer. Em *Òyèkú Meji*, Iku (morte) vem ao mundo (Aiye) buscar sua parte.

Òyèkú Meji é representado pela traçologia geomântica II. Nas tradições de Cuba, os *bàbáláwós* utilizam o 0 (zero) como grafia. O 0 (zero) tem um sentido interessante, por ele lembrar o útero, a barriga, o círculo, revelando dimensões particulares de *Òyèkú Meji*. *Òyèkú Meji* é um odu feminino, representado esotericamente pelo círculo inteiramente negro, sendo ele o contrário de *Ògbè Meji*. *Òyèkú Meji* é à noite, o inverso do dia; a morte, o inverso da vida. Ele tem relações com a Mãe Terra, sobretudo no seu aspecto mais profundo. O claro e o escuro presentes em *Òyèku Meji*, através da sua representação circular, referem-se essa participação de *Ògbè Meji* na escuridão. O próprio traço II também dá notícias disso, uma vez que nele, está a presença do I. Na ausência (II), está a presença (I) e na presença (I), está a ausência (II). *Ògbè Meji* é fora e *Òyèkú Meji* é dentro. *Ògbè Meji* é a parte externa e *Òyèkú Meji* é interno. No que se refere ao corpo humano, *Ògbè Meji* é o corpo externo e *Òyèkú Meji*, o corpo interno dos órgãos e vísceras. Assim como *Ìwòrì Meji* é a parte de cima do corpo e *Òdì Meji* é a parte de baixo. *Ìwòrì Meji* é o topo da cabeça e *Òdì Meji* são os pés.



Entre os Fon (Jeje), *Òyèkú Meji* é conhecido como *Yeku Meji*. O significado do nome desse odu pode estar associado a “ye” (aranha) e “ku” (morte). Na Tradição Iorubá, a aranha é considerada um animal de maus presságios e anunciador da morte, e ou mesmo de final de ciclos. Entre os Iorubá da Nigéria, *Òyèkú Meji* quer dizer “tudo deve retornar depois da morte”. *Òyèkú Meji* possui alguns nomes honoríficos. Esses nomes são epítetos ou formas elogiosos de se dirigir ao odu, como Alágbá Bábá Egún, que quer dizer “Velho pai de Egún⁴⁰⁷”, ou ainda Alágbá Bábá Màriwó (Velho Pai do Màriwó). Ambos os nomes se referem ao título dado ao chefe vivo dos *Kututo*⁴⁰⁸, do qual *Òyèkú Meji* é o chefe espiritual. Assim, *Òyèkú Meji* é chefe espiritual do mundo dos mortos. Ele também é

⁴⁰⁷ Egún significa espíritos e/ ou mortos.

⁴⁰⁸ Kututo, o mesmo Intula, quer dizer “o mundo dos mortos”.

chamado de Yèkú ma Yèkú, que quer dizer “nós somos compostos de carne e de morte”. Outro nome é Zà-ki, que quer dizer “o dia está morto”. Essa última expressão é usada pelos Ago Zāgule⁴⁰⁹ do Daomé, atual Benin, para anunciar a morte do rei. *Òyèkú Meji* também é conhecido como Jioye ou Ejiye, que quer dizer “dois ye, duas mães”, evocado como Ejiògbè, a dimensão do Céu e da Terra. Na sequência èkan (uma)⁴¹⁰ do oráculo do Erindilogun, *Òyèkú Meji* é conhecido como Ejiòlógbón, que quer dizer “dois sábios” e/ ou “duas pessoas sábias”.

Òyèkú Meji é composto pelo elemento terra sobre terra. O elemento terra, em *Òyèkú Meji* indica a saturação total, o esgotamento de todas as possibilidades de acrescentar algo, o fim de um ciclo, a morte. Suas cores são o negro, o branco nacarado⁴¹¹ e o cinza prateado. *Òyèkú Meji*, que não precisou disputar nada com *Ògbè Meji*, é inclusive mais velho do que o primeiro odu. Os antigos bàbáláwós estão de acordo ao afirmar que *Òyèkú Meji*, inclusive, foi o primeiro odu a ser criado, perdendo o lugar para *Ògbè Meji*. Se na sequência, o *Òfùn Meji* – o mais velho – deveria ser o primeiro a se manifestar na Terra, *Òyèkú Meji*, seu filho, já estava na Terra desde sempre. Isso porque, quando os Òrìsàs chegaram ao Aiyè, tudo era escuridão – *Òyèkú Meji* é a escuridão. *Ògbè Meji* não se tornou o mais velho chegando primeiro, ele só ganhou o status de primeiro. *Ògbè Meji* chegou ao Aiyè colocando claridade na escuridão que já estava lá. Ainda assim, *Òyèkú Meji* continua sendo mais velho que *Ògbè Meji*, exceto pelo simples fato de *Ògbè Meji* ter ganhado uma disputa para passar na frente e chegar primeiro.



Como vimos acima, *Òyèkú Meji* é essencialmente o contrário de *Ògbè Meji*, ou sua complementação. *Òyèkú Meji* é o representante do ocidente (ìwò), da noite (alé) e da morte (ikú). *Òyèkú Meji* introduziu a morte no mundo e dele depende o encaminhamento das almas, as reencarnações e todo processo que se refere ao morrer e retornar no mundo. É o odu que está

⁴⁰⁹ Os Agojie, também conhecidos como Ago Zāgule, eram uma força de elite composta exclusivamente por mulheres guerreiras no exército do Reino do Daomé, que hoje é o Benin. Essas guerreiras eram conhecidas por sua bravura e agilidade nas lutas, e o exército do Daomé contava com cerca de 6 mil mulheres que se destacavam em combate.

⁴¹⁰ A sequência do oráculo do erindilogun é èkan (uma), e a sequência do oráculo do opele e do ikin é meji (duas).

⁴¹¹ Branco nacarado é um branco com um acabamento perolado ou iridescente

profundamente relacionado ao mundo dos espíritos e dos mortos. *Òyèkú Meji* é o detentor dos rituais fúnebres e se relaciona com as guerras nas quais pessoas morrem. Ele comanda a abóbada celeste durante a noite, assim como toda madrugada e o crepúsculo. É um odu que tem relações profundas com a terra, com a agricultura e com as produções agrícolas. As pessoas que nascem sob o signo de *Òyèkú Meji* podem ser exímios agricultores e/ ou trabalharem diretamente com o cultivo da terra. Enquanto *Ògbè Meji* comanda o Céu, *Òyèkú Meji* comanda a Terra.

Em um dos itan de *Òyèku Meji* diz que no dia que ele chegou ao Aiyè, uma chuva torrencial fez cair do Céu várias espécies de peixe que foram conduzidos aos lagos, rios, mares e cursos d'água. Quando *Òyèkú Meji* percebeu a fartura de peixes que caiu do Céu, ele ensinou os humanos a pescar e se alimentar de peixe. Além dos peixes, todos os animais de pelo ou de penas que possuem hábitos noturnos, as nodosidades das madeiras e os nós das cordas aparecem no Aiyè através de *Òyèkú Meji*. É um odu que representa tudo o que é neutro, ineficiente, fatal. O conformismo, a coisa comum, tudo o que é próprio do indivíduo sem importância está presente em *Òyèkú Meji*. Aquilo que cai, que se decompõe, o declínio do sol, o final do dia, o fim de uma etapa, a noite que se aproxima, a morte e o morrer são acontecimentos de *Òyèkú Meji*. É um odu que anuncia acontecimentos nefastos, fala de notícias desagradáveis, falecimentos e condenação judicial. Ele também anuncia o fim de uma situação e/ ou o acontecimento de uma possibilidade totalmente nova.

As 32 estórias (itan) do Odu *Òyèkú Meji* presentes versam sobre temas diversos.

ÒYÈKÚ MÉJÌ B1

Òye n làá bò lókè
Mo se bójúmó ní n mó
A díá fún Òyè
Èyí tí yòò gbóju òrun là bí
Oba eréke Óún le là báyí?
Wón ní ó rúbo
Wón ní òyee rè ó móo là
Ó bá rúbo
Òyee rè bá là
Ayé ye é
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon Bábáláwó
Àwon Bábáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
Òye n làá bò lókè
Mo se bójúmó ní n mó
A díá fún Òyè
Èyí tí yòò gbóju òrun là bí Oba eréke Ìwo ò yè
Èmi ò yè
Òyè di púpò
Ojú opón kún tétéété.

Aquele que se torna brilhante no Céu como o rei do algodão

A luz do sol só brilha no horizonte
Esta é uma indicação do início de um novo dia
Eles divinaram para Òyè
Aquele que se torna brilhante do Céu como o rei do algodão,
Ele perguntou, eu serei rico?
Eles o aconselharam a fazer o sacrifício,
Eles disseram que sua luz melhoraria,
Ele fez o sacrifício, sua luz tornou mais brilhante a vida que ele agradou,
Então ele começou a dançar e se alegrou,
Ele elogiou seu Bàbáláwó.
Seu Bàbáláwó elogiou Ifá,
Ele disse que seu Bàbáláwó havia dito a verdade
A luz do sol só brilha no horizonte
Esta é uma indicação sobre o início de um novo dia,
Eles divinaram para Òyè
Aquele que se torna brilhante do céu como o rei do algodão,
Você não mudou,
Eu não mudei,
Òyè se faz um par
O opón (tabuleiro) Ifá está cheio.

As duas primeiras histórias são relacionadas ao Odu *Òyèkú Meji*. O primeiro verso (B1), *Aquele que torna brilhante no Céu como o rei do algodão* fala que Òyèkú representa a escuridão, o poente, onde a luz morre para dar lugar à escuridão, ao oculto. Mas esse itan inicia-se reclamando por luz como o início de um “novo dia”. Dessa forma, o itan traz uma dualidade entre a escuridão e a luz e, ao mesmo tempo, a busca por um equilíbrio entre as duas para trazer novos começos. Assim, a luz que brilha no horizonte pode representar a necessidade de orientação, de equilíbrio do ori para a própria realização e para o despertar da pessoa.

ÒYÈKÚ MÉJÌ B2

Ìgbá nlá abídí yèkú
Mo lárúgbó emi lóko
Oori abídí gbàdàgì
Apá aborí pétékí
Níí fón omoo rè ká inú igbó
A díá fún Ònyagbè
Èyí tí n lo rèè báwon múlè légàn
Àwon mú nnkan tó dáa bò lóko?
Wón bá to Orunmilà lo
Orunmilà ní kí wón ó rúbo
Wón bá rúbo
Wón ní kí wón ó lòó gbin èpà
Wón bá korí sí oko
Wón gbin èpà
Ngbàa wón ó móo kórè èpà

Ìrúbo tí ón se
 Ebó pé
 Bèèyàn bá tí rí omo èpà
 Yóó rò pé iyùn ni
 Ayé ye Ònyagbè tó múlè légàn
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon
 Bàbáláwó tòún wí
 Ìgbá nlá abídí yèkú
 Mo lárúgbó emi lóko
 Oori abídí gbàdàgì
 Apá aborí pétékí
 Níí fón omoo rè ká inú igbó
 A díá fún Ònyagbè
 Èyí tí n lo rèé báwon múlè légàn
 Kín ní múni?
 Oko níí múni
 Àjùbà èpà
 Níí múni káyìn lóko
 Àjùbà èpà
 Àjùbà èpà ni mo gbìn
 Mo wáá yinyùn wánú ilé
 Ire gbogbo tó mí lówó porongodo.

Orunmila aconselha a plantar amendoins

A árvore Igbà tem uma base larga
 Eu tenho uma velha árvore Emi na fazenda
 A árvore Oori tem a base grande e forte
 A árvore Apá tem uma cabeça chata
 Quando ela espalha seus filhos pela floresta
 Eles fizeram divinação para o grupo de agricultores,
 Alguns para quem eles escolheriam uma terra para cultivar na fazenda.
 Eles se perguntaram:
 "Vamos trazer coisas valiosas de volta da fazenda?"
 Eles foram até a casa de Orunmilà
 Orunmilà aconselhou todos a oferecerem sacrifício,
 Eles fizeram o sacrifício,
 Aconselhou-os a plantar amendoins
 Eles partiram para a fazenda e plantaram amendoins como foram aconselhados
 Na hora de colher os amendoins
 O sacrifício que foi prescrito teve um bom resultado
 Se examinarmos as sementes de amendoim, alguém as confundiria com as contas de Iyùn
 Satisfeitos com os fazendeiros, eles começaram a dançar e se alegraram,
 Então eles estavam elogiando seus Bàbáláwós,
 Seus Bàbáláwós estavam elogiando Ifá
 Disseram que era exatamente como seus Bàbáláwós haviam previsto
 A árvore Igbà tem uma base larga
 Eu tenho uma velha árvore Emi na fazenda
 A árvore Oori tem a base grande e forte

A árvore de Apá tem uma cabeça chata
 Quando ela espalha seus filhos pela floresta
 Eles fizeram divinação para o grupo de agricultores,
 Alguns que escolheriam uma terra para cultivar a fazenda.
 O que é que cativa alguém?
 É a colheita generosa que cativa a pessoa.
 A fazenda que tem ar fresco ou a que tem amendoim
 Faria alguém sair depois da fazenda
 A fazenda está cheia de amendoins,
 Plantei amendoins na fazenda,
 Finalmente colhi muitos amendoins e os levei para casa,
 Todas as coisas boas logo vieram a mim em uma multidão.

B2 *Orunmila aconselha plantar amendoim*, inicia-se reverenciando quatro grandes árvores sagradas. As Ìyamí têm relação direta com árvores frondosas. O itan também faz referência à Terra, à Onilè, ensina a cultivar a terra para ter prosperidade, a fazer oferta para a divindade da Terra (Onilè). Na prática, dependendo do que está acometendo ao consulente, poderá ser trazido como solução tanto um ebó para Iyamí quanto para Onilè aos pés de uma árvore, devendo ser verificado, na consulta, o que é mais adequado, assim como os detalhes do ebó.

ÒYÈKÚ OGBÈ B3

Òyèkú ló logbè
 Kankaankan bíiná eyín
 A díá fún Orunmilà
 Níjò tí Ifá n rebi àjítòrò sègi
 Nnkan òún le dáa báyíí?
 Ó wúlò Òfún nlé ayé?
 Nnkan òún tòrò?
 Kò já sonù mó òun lówó?
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní kó rú òwúùrù eyelé
 Kó sì rú òpòlopò owò
 Orunmilà bá rúbo
 Ajé bá dé
 Ó dì mó Orunmilà
 Kò já
 Aya náà dì mó o
 Kò já
 Ire gbogbo ò já
 Ayé ye Orunmilà
 N ní wa n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bẹ̀è làwon Bàbáláwó t̀òún wí
 Òyèkú ló logbè
 Kankaankan bíiná eyín
 A díá fún Orunmilà

Níjọ tí Ifá n rebi àjítòrò sègi
Wón ní ó sá kale ó sebo
Orunmilà gbébo nbé
Ó rúbo
Njé ajé wo mó ni mó jàá
Wonkoko
Nitàá woó méyìn
Wonkoko
Aya wo mó mi mó jàá
Wonkoko
Nitàá woó méyìn
Wonkoko
Omo wo mó mi mó jàá
Wonkoko
Nitàá woó méyìn
Wonkoko
Ire gbogbó wo mó mi mó jàá
Wonkoko
Nitàá woó méyìn
Wonkoko.

Orunmila passeia na casa de Àjítòrò Sègi

É Òyèkú que possui ogbè
E é tão resplandecente quanto o fogo do carvão
Fizeram divinação para Orunmilà
No dia em que Orunmilà foi para a casa de Àjítòrò Sègi
Ele perguntou: “todas as minhas coisas estão bem?”
“Seria útil para mim na vida?”
“Minhas coisas serão definidas?”
“E todas as boas sortes não vão desaparecer?”
Disseram-lhe para fazer sacrifícios,
Disseram-lhe que uma pomba madura é o sacrifício,
Ele também deve sacrificar dinheiro suficiente
Orunmilà fez o sacrifício,
As riquezas vieram a ele,
Elas ficaram ao lado de Orunmilà
Não caíram
As esposas ficaram ao lado dele
Elas não caíram
As coisas boas que chegaram à sua vida ficaram com ele,
A vida agradou muito Orunmilà
Ele estava dançando e ele estava se regozijando
Ele estava elogiando seus Bábáláwós,
Seus Bábáláwós estavam louvando Ifá
Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito
É Òyèkú que possui Ògbè
E é tão brilhante quanto o fogo do carvão
Fez divinação para Orunmilà
No dia em que Orunmilà foi para a casa de Àjítòrò Sègi,
Ele foi instruído a cuidar da terra e fazer sacrifícios
Orunmilà ouviu falar do sacrifício e ele fez

A riqueza grudou nele sem cair
 Wonkoko
 É a maneira com que as árvores se juntam para untar o fruto da palmeira
 Wonkoko
 As esposas estão grudadas em mim sem cair
 Wonkoko
 É a maneira com que as árvores se juntam para untar os frutos da palmeira
 Wonkoko
 As crianças se juntam a mim sem cair
 Wonkoko
 É o jeito que as árvores se juntam para untar os frutos da palmeira
 Wonkoko
 Todas as coisas boas estão grudadas em mim sem cair
 Wonkoko
 É a maneira como as árvores se juntam para untar os frutos da palmeira
 Wonkoko.

B3 *Orunmila passeia na casa de Ajítòóro Sègi*, itan que se inicia deixando claro que nesse odu, há um domínio de Òyèkú sobre Ogbè (*fogo do carvão – a luz que vem da escuridão*). Nessa narrativa, Orunmilá vai à divinação antes de iniciar uma nova empreitada, com o intuito de saber se essa seria proveitosa para ele e se ele não teria perdas. O ebó realizado tem como propósito garantir que não haja perdas no percurso e que seja mantida a prosperidade conquistada.

ÒYÈKÚ OGBÈ B4

Òyèkú logbè lábàrá
 A díá fún Awónwón
 Awoo won lóko
 Lóko ni Awónwón tí sawo
 Wón ní ìwo Awónwón rúbo
 Ní ibùjokòó re nire ó ti móo wáá bá o
 Ó bá korí síbùjokòó rè
 Iré bèrè síí wolé tò ó
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní béè làwon Bàbáláwó tòn wí
 Òyèkú logbè lábàrá
 A díá fún Awónwón
 Awoo won lóko
 Awónwón pèlé o
 Awo oko
 Wón ní o wáá joyè o wá nlé.

Awónwón o Bàbáláwo da aldeia estava praticando Ifá na cidade

Òyèkú logbè lábàrá
 Fez divinação para o barbante Awónwón
 O Bàbáláwo da aldeia (do povo)

Awónwón nessa época estava praticando Ifá na cidade
 Eles disseram “Você Awónwón, você deve fazer sacrifício”
 “É na sua morada que as fortunas virão até você”
 A partir daí ele foi para casa
 Coisas boas começaram a surgir sob seu teto
 Ele então começou a dançar e ficou muito feliz
 Ele elogiou seu Bábáláwó
 Seu Bábáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bábáláwó havia dito
 Òyèkú logbè lábàrá
 Ele fez divinação para o barbante Awónwón
 O Bábáláwó da aldeia
 Eu te saúdo Awónwón
 O Bábáláwó da casa da fazenda.
 Eles o aconselharam a voltar para casa e ascender ao trono.

B4 *Awónwón o Bábáláwó da aldeia estava praticando Ifá na cidade:* esse itan apresenta a estória de um Bábáláwó que, apesar de ser da aldeia, estava exercendo seu ofício de Bábáláwó na cidade. Ou seja, fala da pessoa estar ocupando o lugar certo, o lugar determinado para ela. O itan traz uma recomendação bastante objetiva para o consulente: “É na sua morada que as fortunas virão até você”, e ainda “voltar para casa e ascender ao trono”, indicando a necessidade de que essa pessoa ocupe seu lugar no mundo.

ÒYÈKÚ ÌWÒRÌ B5

Iná jókùn won a dikán
 Iná jó réfe tán ló bá n defun
 Ilè ní jòtòtò èyàn lérù
 A díá fún Wáléolá
 Èyí tíi somo Àsànléèyere
 Ayé le ye òun délè báyíí?
 Wón ní kó rú òpòlopò ebo
 Wáléolá omo Àsànléèyere bá deboó lè
 Ló bá rúbo
 Ló rúbo tán layé bá ye é
 À á sée mo Wáléolá
 N làá pe Èèbó
 Ayé ye é
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Iná jókùn won a dikán
 Iná jó réfe tán ló bá n defun
 Ilè ní jòtòtò èyàn lérù
 A díá fún Wáléolá èyí tíi somo Àsànléèyere
 Baba enìkan ò là làà là kée téèbó mó
 Èèbó dé ò abolà reberebe

Owó minimini lèèbó n lò.

Wáléolá o descendente de Àsànléèyere

Iná jókùn ganhou um òkún
Iná jó réfe tán lóbán defun
É a Mãe Terra que tudo engole
Foram eles que divinaram Ifá para Wáléolá
O descendente de Àsànléèyere
Ele perguntou “A vida me agradará?”
E eles o aconselharam a oferecer um grande sacrifício
Wáléolá o filho de Àsànléèyere ouviu sobre o sacrifício
E ele fez isso completamente
Quando terminou de oferecer o sacrifício, a vida o agradou.
Como sabemos quem é Wáléolá o filho de Àsànléèyere?
Ele é o pseudônimo do Homem Branco (estrangeiro)
E assim a vida o agradou
Ele começou a dançar e ele estava feliz
Ele elogiou seus Bábáláwós
E seus Bábáláwó louvaram Ifá
Ele disse que seus Bábáláwós falaram a verdade
Iná jókùn ganhou um òkún (dinheiro)
Iná jó réfe tán lóbán defun
É a Mãe Terra que engole tudo
Foram eles que divinaram para Wáléolá
O descendente de Àsànléèyere
Ninguém jamais foi tão rico quanto o Homem Branco.
O Homem Branco está aqui com uma riqueza impressionante.
O Homem Branco gasta o dinheiro como quer.

B5 *Wálédá a descendente de Àsànléèyere* é a estória a Mãe Terra, Onilè, como a força que engole tudo, remetendo à importância de saudar e reverenciar a terra e os ancestrais, de saudar e reverenciar Onilè e Egúngún. É a terra que está no chão, ela recebe tudo que é enterrado, tudo que transforma e transmuta. Pode ter referência com Obáluayè, uma vez que ele também se relaciona tanto com Onilè e com Ègúngún, é ele a divindade que participa desse processo de transmutação da matéria.

ÒYÈKÚ ÌWÒRÌ B6

Òyèkú pòrì síhín
Òyèkú pòrì sóhùún
Ojú Opón kún téteété
A díá fún Eégún tí n tórún bò wálé ayé
Wón ní kó rúbo
Ayé le ye òun báyí?
Wón ní ayé ó ye Eégún
Ebo ni kó rú
Eégún bá rúbo
Okàan rẹ balẹ
Ó nísinmi

Ní bá n dá bírà
Ó ní Òyèkú pòdòrì sìhiín
Òyèkú pòdòrì sóhùún
Ojú Opón kún téteété
A díá fún Eégún tí n tórun bò wálé ayé
Wón ní ó sá káalè ó sebo
Eégún gbébo nbè
Ó rúbo
Rírú ebo èèrù àtùkèsù
E wáá bá wa ní màrínrín ire
Màrínrín ire làá bá ni lésè oba Òrìsà.

O dia que Egúngún veio do Céu para a Terra

Òyèkú vira aqui
Òyèkú vira lá
A face do tabuleiro de Ifá está cheia até a borda
Foram eles que fizeram divinação para o Egungun quando ele veio do Céu para a Terra.
Eles o aconselharam a fazer sacrifício
Ele perguntou: “Minha vida será agradável?”
Eles lhe garantiram que sua vida seria agradável.
Mas você deve fazer sacrifício
O Egungun ofereceu o sacrifício
e tinha paz de espírito
E paz
Ele então começou a fazer coisas maravilhosas.
E ele disse Òyèkú vire aqui
Òyèkú vira lá
A face do tabuleiro de Ifá está cheia até a borda
Foram eles que fizeram divinação para o Egungun quando ele veio do Céu para a Terra.
Aconselharam-no a cuidar da Terra e a oferecer sacrifício
O Egungun ouviu falar do sacrifício
e ofereceu
Oferecendo sacrifício e dando sua porção a Èsù
Venha conhecer-nos com boas notícias
Normalmente se encontram as boas novas aos pés do Rei dos Òrìsàs.

B6 *O dia que Egúngún veio do Céu para a Terra:* o itan fala que Egúngún foi se consultar com os Bábáláwós no momento em que ele veio para a Terra, mas isso não significa que foi nesse odu que Egúngún chegou ao Aiyè. Egúngún é o personagem principal da estória, indicando que o consulente possui relação com Egúngún e com a ancestralidade. Egúngún neste itan agrada a Onilè e a Èsù, consegue paz de espírito e começa a fazer coisas maravilhosas. Ou seja, Ègúngún consegue equilíbrio e orientação para realizar sua missão.

ÒYÈKÚ ÒDÍ B7

Òyè kúndí kundi
A díá fún Ayílórùlé Òjòpò òrà

Èyí ti ó rà ràà rà
 Ti ó rerú méfà lóòjó
 Ti gbogbo eye okó fí n sorìín ko
 Ayé le ye òun báyií?
 Wón ní kí Ayílorùlé Òjòpò
 Òrà ó rúbo
 Wón ní òpòlopò owó lebo
 Ó bá bèrè sí là
 Ayé ye é
 Okàan rè balè
 Ó nísinmi
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Òyè kúndí kundi
 A díá fún Ayílorùlé Òjòpò òrà
 Èyí ti ó rà ràà rà
 Ti ó rerú méfà lóòjó
 Ti gbogbo eye okó fí n sorìín ko
 Awo rere mòmò ni
 Adábà bá n kígbee rè kiri
 Ní n Ayílorùlé Òjòpò Òrà
 Ayílorùlé Òjòpò Òrà.

Ayílorùlé Òjòpò òrà gostava de comprar

Oye kundi kundi
 Fez divinação para Ayílorùlé Òjòpò òrà
 Aquele que compraria e compraria de novo e de novo
 Ele compraria nada menos que seis escravos em um dia.
 A brincadeira é que todo passarinho da fazenda canta na mata
 Será que a vida me favorece?
 Ayílorùlé Òjòpò òrà foi aconselhado a oferecer o sacrifício
 Disseram-lhe que muito dinheiro é o sacrifício
 Ele então realizou o sacrifício e começou a ter riquezas
 A vida o agradou tanto
 ele tinha paz de espírito
 e teve paz
 ele dançou alegremente
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwo havia dito
 Òyè kúndí kundi
 Fez divinação para Ayílorùlé Òjòpò òrà
 Aquele que compraria e compraria de novo e de novo
 Ele compraria nada menos que seis escravos em um dia.
 A brincadeira é que todo passarinho da fazenda canta na mata
 Ele é um bom Bàbáláwó
 Ayílorùlé Òjòpò òrà
 ele é um bom Bàbáláwó
 A pomba então começou a fazer barulho

Cantou Ayílorùlé Òjòpò òrà
Ayílorùlé Òjòpò òrà.

B7 *Ayílorùlé Òjòpò òrà* gostava de comprar traz estória de um personagem que é muito gastador e vai consultar com o Bábáláwo para saber se seria realizado na vida. O verso traz um provérbio que diz que todo passarinho que canta é realizado (feliz), pois está em seu lugar certo – cumprindo seu destino. Apesar de ser gastador, ser gastador aqui não é um problema, pois o personagem tem prosperidade e realização na vida. Ele é bom naquilo que faz e passa a ser reconhecido pelas pessoas, mantendo seu status.

ÒYÈKÚ ÒDÍ B8

Lèsèlèse là n fé
Òòsà mó jèé á dáwó lé n tàà leè se
A díá fún Òdùyè
Òdùyè tíí sòré Oba lóde
Òyó Lèsèlèse là n fé
Òòsà mó jèé á dáwó lé n tàà leè se
A díá fún Àáyá Onírù mérìndínlógún
Èyí ti n gbóguún ti Oba
Àáyá Onírù mérìndínlógún ni n gbóguún ti Oba
Ó kó lele mó Oba
Òún wáá le mú Àáyá Onírù mérìndínlógún báyíí?
Òdùyè tíí sòré Oba lóde
Òyó bá mú Oba loòdò àwon
Lèsèlèse là n fé
Àwon Lèsèlèse là n fé ní kí
Oba ó to Ògún lo
Oba bá to Ògún lo
Ògún lóun ó mùú Àáyá òhún
Ògún náà bá to Orunmilà lo
Orunmilà ní kí Ògún ó rúbo
Ó ní kí Ògún ó rú apó
Kó rú ofà
Kó sì rú èèrí
Ó ní kí Ògún ó dira
Ojú ònà sì ni àwon àáyá yìí í rin
Láti orí onírù kan
Tée dórí onírù mérìndínlógún ti n gbóguún toba
Wón ní kí Ògún ó korí sí ijù
Kó mú apóo rè
Kée rorí
Kó mú Ofa
Kée ro esè
Kó mú orín àrùnkù àti èèrí
Kó gbé e kègbé
Kó wáá piroro sójú ònà bi eni ó ti kú
Ògún se bée

Onírù kan ló kókó bá Ògún lójú ònà
 Ó rí Ògún tó sùn gbalaja
 Ló bá kígbe
 Ó ní Àáyá onírù méjì sùré tete sùré tete
 Mo róde lódikodì lónà o
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé fapó rorí
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé fapo rorí Àlùjannjan n kíjan
 Odé fofà rosè ò
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé rà ó sindin
 Àlùjannjan n kíjan
 Òkú è é rorín
 Àlùjannjan n kíjan
 Alààyè è é sindin ò
 Àlùjannjan n kíjan
 Ó dí pònhun
 Ó di pó
 Àlùjannjan n kíjan
 Ló bá fo Ògún ru lójú ònà
 Onírù méjì náà wò ó
 Òun náà ké sí
 Àáyá onírù méta
 Àáyá onírù méta sùré tete sùré tete
 Mo róde lódikodì lónà o
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé fapó rorí
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé fofà rosè ò
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé rà ó sindin
 Àlùjannjan n kíjan
 Òkú è é rorín
 Àlùjannjan n kíjan
 Alààyè è é sindin ò
 Àlùjannjan n kíjan
 Ó dí pònhùn
 Ó di pó
 Àlùjannjan n kíjan
 Òun náà fo Ògún ru
 Onírù méta náà dé
 Òun náà fo Ògún ru
 Tée dórí onírù mérìndínlógún
 Bó ti dé ibè
 Ògún rora n wò ó
 Òun náà bá ké
 Ó ní mo róde lódikodì lónà o
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé fapó rorí
 Àlùjannjan n kíjan
 Odé fofà rosè ò

Àlùjannjan n kíjan
 Odé rà ó sindin
 Àlùjannjan n kíjan
 Òkú è é rorín
 Àlùjannjan n kíjan
 Alààyè è é sindin ò
 Àlùjannjan n kíjan
 Kó fo Ògún kojá
 Ògún bá gbá ìru è mu
 Ó bá mú Àáyá wá fún
 Oba lóde Òyó
 Obá ní ìwo Ògún o ò sì tún ní jìnnà sí òun mó láíláí
 Tée dòní
 Bóba ó bàá jáde yóó sojú Ògún
 Bi yó bàá wo ilé
 Sojú Ògún ní ó se
 Ògún ojó kííní ni
 Oba n yin téé dòní
 Oba ò ní se nnkankan kó mó sojú
 Ògún Ifá pé ipáa eléyùn ó kàá nnkan láyé.

A guerra do macaco de dezesseis caudas com o Rei de Òyó

A conquista consiste naquilo que desejamos
 Òòsà, não empreendamos o que não podemos alcançar
 Eram eles que faziam a divinação para Òdùyè
 Òdùyè, o amigo do rei de Òyó
 Realização é o que desejamos
 Òòsà, não empreendamos o que não podemos alcançar
 Foram eles que fizeram divinação para o macaco de dezesseis caudas
 Aquele que está em guerra contra o rei
 O macaco de 16 caudas é aquele que está seriamente em guerra com o rei
 Ele era persistente e imponente
 O rei perguntou, será que vou conseguir pegar o macaco de dezesseis caudas?
 Òdùyè o amigo do rei de Òyó disse ao rei para encontrar o Bábáláwó,
 Lèsèlèse là n fé
 O Bábáláwó Lèsèlèse là n fé disse ao rei para encontrar Ògún
 O rei então foi ver Ògún que prometeu pegar o macaco.
 Ògún por sua vez consultou Ifá
 Orunmilà aconselhou Ògún a fazer o sacrifício
 Ele aconselhou Ògún a sacrificar sua mochila
 Ele deve oferecer como sacrifício, seu arco e flechas
 Ele também deveria sacrificar sua esteira de dormir
 Ele também deve oferecer milho-de-esquilo (herbácea que produz grãos) como um sacrifício
 Ele disse a Ògún para se preparar e não ficar nervoso.
 Enquanto isso, os macacos dominavam a estrada principal, desde o macaco de uma cauda
 Até o macaco de 16 caudas, que estava em guerra com o rei
 Eles disseram a Ògún para ir para a floresta
 Ele terá que procurar sua mochila
 E usá-lo como um travesseiro
 seu arco e flecha
 Ele deve usá-lo para apoiar a perna

Ele vai pegar as lascas de gravetos e a espiga de milho
 E deve colocá-los ao lado dele
 Ele deve então se fingir de morto, estando no meio da estrada
 Ògún fez o que lhe foi dito
 Foi o macaco de 16 caudas que chegou primeiro.
 Ele viu Ògún deitado no chão
 Ele gritou de alegria
 ‘Macaco com duas caudas, venha rápido’
 O macaco de duas caudas correu rapidamente para lá e cantou
 Eu vi o caçador deitado no meio da estrada
 Àlùjannjan n kíjan
 O caçador usou sua mochila como travesseiro
 Àlùjannjan n kíjan
 O caçador usou seu arco e flecha para apoiar sua perna
 Àlùjannjan n kíjan
 O caçador deve apodrecer e criar vermes
 Àlùjannjan n kíjan
 Os mortos não mastigam paus
 Àlùjannjan n kíjan
 Um homem vivo não cria vermes
 Àlùjannjan n kíjan
 Em um salto rápido, eu pulo nele
 Àlùjannjan n kíjan
 Ele pulou sobre Ògún que estava caído na estrada
 O macaco com duas caudas também olhou para ele com atenção.
 E ele chamou o macaco com 3 caudas
 O macaco de três caudas correu rapidamente para lá
 Eu posso ver o caçador deitado na estrada
 Àlùjannjan n kíjan
 O caçador usou sua mochila como travesseiro
 Àlùjannjan n kíjan
 O caçador usou seu arco e flecha como suporte para sua perna
 Àlùjannjan n kíjan.
 O caçador deve apodrecer e os vermes devem crescer
 Àlùjannjan n kíjan.
 Os mortos não mastigam paus
 Àlùjannjan n kíjan.
 Um homem vivo não cria vermes
 Àlùjannjan n kíjan
 em um salto rápido
 pule nisso
 Àlùjannjan n kíjan
 Ele pulou em Ògún
 O terceiro, um macaco com três caudas, chegou ao local.
 Ele pulou em Ògún
 Antes era a vez do macaco de 16 caudas
 quando ele estava perto
 Ògún pouco a pouco abriu os olhos para ter um vislumbre
 Ele gritou alegremente e começou a cantar
 Eu posso ver o caçador deitado na estrada
 Àlùjannjan n kíjan
 O caçador usou sua mochila como travesseiro.

Àlùjannjan n kíjan
 Ele usou seu arco e flecha para apoiar sua perna.
 Àlùjannjan n kijan.
 O caçador deve apodrecer até criar vermes
 Àlùjannjan n kíjan
 Os mortos não mastigam paus
 Àlùjannjan n kíjan
 Um homem vivo não cria vermes
 Àlùjannjan n kíjan
 Quando ele estava prestes a pular em Ògún
 Ògún segurou-o pelas caudas
 Ele trouxe o macaco de dezesseis caudas para o rei na cidade de Òyó
 O rei disse "Você Ògún, não se distanciará de mim"
 Até a data
 Sempre que o rei viajar, será com o consentimento de Ògún
 O quando ele voltar para casa
 Ògún também teria consentimento sobre isso
 O próprio Ògún é aquele a quem o rei louva e reza até hoje
 O rei nunca realizaria uma façanha sem a bênção de Ògún
 Ifá diz que essa pessoa derrotará todas as coisas do mundo.

B8 *A guerra do macaco de dezesseis caudas com o Rei de Òyò* traz o personagem macaco de 16 caudas como aquele que está em guerra com o rei. Nesse caso, o macaco é uma simbologia para as diferentes perturbações que a pessoa pode passar e que estão “em guerra”, desequilibrando sua cabeça, representada pela “coroa”. Por outro lado, o itan traz Ògún, o caçador, para proteger e interceder pelo rei. Ou seja, traz como solução a estratégia e a astúcia como elementos para vencer a batalha – “A conquista consiste naquilo que desejamos”. E ainda conclui afirmando que a pessoa terá vitória sobre todos os inimigos.

ÒYÈKÚ ÌRÒSÙN B9

Òyè rùsùrùsù
 A díá fún won Égbàá Èésú
 Nibi wón gbé n kórí ajée jo
 Wón ní kí wón ó rúbo
 Wón ní òpòlopò owó lebo
 Òwúùrù eyelé lebo
 Wón níre fún won
 Wón bá rúbo
 Egbàá ni wón sì n dá
 Ngbà ó pé wón bá kówó
 Wón nísinmi
 Okàan wón balè
 Ayée wón balè
 Ayée wón dáa
 N ni wón wá n jó ni wón n yò
 Wón n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá

Wón ní bèè làwon Bàbáláwó tàwón wí
Òyè rùsùrùsù
A díá fún won IÉgbàá Èésú
Nibi wón gbé n kórí ajée jo
Taa aló rúbo báwònyí beere
Òyè rùsùrùsù.

Os habitantes de Égbàá Èésú vão à consulta oracular

Òyè rùsùrùsù
Ele fez divinação para os habitantes de Égbàá Èésú
onde foi recomendado fazer sacrifício
Eles foram informados de que seria necessário muito dinheiro para fazer o sacrifício.
Um pombo maduro para o abate
Eles disseram a ele que a boa sorte da riqueza viria para eles
O povo de Égbàá Èésú realizou o sacrifício
Enquanto isso, eles deram apenas cinco pence
Após um longo período, eles compartilharam suas contribuições
todos eles tiveram paz
Eles também tinham paz de espírito
A vida deles ficou muito legal
Então eles começaram a dançar de alegria
Eles elogiaram seu Bàbáláwó
Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
Eles disseram que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito.
Òyè rùsùrùsù
Ele fez divinação para eles em Égbàá Èésú
onde eles queriam riqueza
Quem realizou o sacrifício em abundância?
O povo de Òyè rùsùrùsù
Foram eles que realizaram o sacrifício
O povo de Òyè rùsùrùsù.

B9 *Os habitantes de Égbàá Èésú vão à consulta oracular:* nesse itan, foi realizada divinação para um “povo” para o qual é recomendado sacrifício de abundância. O povo fez o sacrifício, mas não com a fartura que deveria ser ofertada no ebó. O grupo alcança a prosperidade, a boa vida e a paz. Contudo, isso exige um longo período. O itan alerta para o cuidado e a atenção ao que é exigido para que a prosperidade na vida flua no ritmo e tempo em que ela deve fluir.

ÒYÈKÚ ÌRÒSÙN B10

Ipín lawo òdómodé
Àwàlànfà lawo Àgagò
Ayé n re Ifè awo sóko
A díá fún Òyè Ògòsùn
Èyí ti ó mutí Ogójì dun Sàngó
Sàngó ní n kojáá lo lójo kan
Otí sù n wù ú mu
Ó ti dé gbogbo ibi tó ti lè rí díè

Kò rí fi sara rindin
 Ló bá rí àwon ti n mutí
 Ti ón gbé ègùn dúó
 Otí sì ti tán nínú ègùn
 Sàngó bá kojá lo
 Ó rosè bíí kí wón ó pe òun padà
 Kò sì mò pé otí ti tán nínú ègùn ni wón ò fi pe òun
 Sàngó bá padà
 Ló bá bínú sí won
 Àrírà bá fedùn yo lápò
 Ló bá yo iná lára gbogboo won
 Ipín lawo Òdómodé
 Àwàlànfà lawo Àgagò
 Ayé n re Ifè awo sóko
 A díá fún Òyè Ògòsùn
 Èyí ti ó mutí Ogójì dun Sàngó
 Sàngó bá bo síbi oti
 Yóó mu èyí tó kù lágbe
 Ó gbénu è sókè bíí kíkankan ó mó le kán sílè
 Afi báfó
 Otí ti tán
 Sàngó ní kín lo gbégùn dúó se?
 Òyè Ògòsùn
 Ìgbà tótí tán
 Kín lo gbégùn dúó se?
 Òyè Ògòsùn.

O dia que faltou vinho para Sàngó

Ipín é o Bàbáláwó de Òdómodé
 Àwàlànfà é o Bàbáláwó de Àgagò
 Ayé n refè, o Bàbáláwó de Sóko
 Eles fizeram divinação para Òyè Ògòsùn
 Aquele que consumiria quarenta vasilhames de vinho causando o descontentamento de Sàngó
 Sàngó passou um dia
 ele estava com sede de vinho
 Ele tinha ido a todos os lugares onde poderia conseguir vinho, mas não encontrou vinho em lugar
 nenhum.
 Ele então por acaso viu esse grupo de pessoas bebendo
 Com o recipiente na vertical
 Mas não havia vinho no recipiente
 Sàngó passou na frente deles
 Ele pensou que eles iriam pagar-lhe uma bebida
 Ele não ouviu ninguém o convidar
 Sàngó, porém, não sabia que o vinho havia acabado, por isso não o convidaram.
 Com raiva, Sàngó voltou
 E puniu todos eles
 Àrírà tirou Edùn do bolso
 E acertou todos eles com um trovão
 Ipín é o Bàbáláwó de Òdómodé
 Àwàlànfà é o Bàbáláwó de Àgagò
 Ayé n refè, o Bàbáláwó de Sóko

Eles fizeram divinação para Òyè Ògòsùn
 Aquele que consumiria quarenta vasilhames de vinho causando o descontentamento de Sàngó
 Sàngó então se aproximou do contêiner
 Ele quer beber o vinho restante
 Colocou a boca na cabaça para se provar sem deixar cair nenhuma gota no chão.
 E percebeu que estava vazio
 O recipiente estava vazio
 Por que você deve colocar o recipiente na vertical?
 Sàngó entendeu que era tarde demais
 Òyè Ògòsùn
 Quando você sabe que o vinho acabou, por que colocar o recipiente na vertical?
 Òyè Ògòsùn.

B10 *O dia que falotu vinho para Sàngó:* o itan conta a estória de um personagem que causa descontentamento a Sàngó, que, agindo de forma precipitada, induzido por um descuido, acaba trazendo danos aos outros. Quando Sàngó percebe seu erro de julgamento, já é tarde demais. A situação remete à necessidade de deixar as coisas claras para que não cause impressões erradas ou falsas esperanças aos outros, evitando assim reações indesejadas e prejuízos.

ÒYÈKÚ ÒWÓN RÍN B11

Òyè wónrin mì
 Òyè wónrin je
 Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
 A díá fún Òni wàkàwàkà
 Èyí ti n be níbú Íràgbijí
 Ibúu babaa re
 Àwon òtá bá n yí i po
 Wón làwon ó gba ibú lówó è
 Wón ní kí Òni ó rúbo
 Wón ní kò séni ti ó gba ibúu baba è lówó è
 Bó bá ti rúbo
 Wón ní bí opón bá téjú
 Gírìpá òrúko lebo è
 Bí ò bá téjú
 Àkùko adie méta lebo
 Kó sì rú òpòlopò owó pèlú è
 Òni rúbo
 Gbogbo nnkan ti ón làwon ó gbá lówó è
 Kò séni ó le gbodò lówó Òni mó
 Yóó nawó nasè lódòò baba rè ni
 Ayé ye Òni
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tóún wí
 Òyè wónrin je
 Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
 A díá fún Òni wàkàwàkà

Èyí ti n be nǐbú Ìrágbijí
Ibúu babaa re
Taa ní ó gbodò lówó Òni
Òni wàkàwàkà baba è ló nǐbú
Taa ní o gbodò lówó Òni.

O crocodilo que vive nas águas profundas de Ìrágbijí

Òyè wonrin mì
Òyè wonrin je
Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
Eles fizeram divinação para o crocodilo
Aquele que vive nas águas profundas de Ìrágbijí
O lago profundo de seu pai
Alguns elementos então conspiraram
Eles conspiraram para tirar suas águas profundas
Os Bábáláwós disseram ao crocodilo para oferecer sacrifícios, mas ninguém,
eles garantiram, será capaz de levar embora as águas profundas de seu pai.
Uma vez que ele realiza o sacrifício prescrito
Se o cliente puder
Um bode é o sacrifício
De outro modo
Três galos podem ser a alternativa
A pessoa também deve oferecer muito dinheiro
O crocodilo fez o sacrifício
Todas as coisas que eles pensaram que poderiam tirar dele
Ninguém poderia levá-lo de volta
Ele estenderá seus membros nas águas
A vida agradou ao Crocodilo.
Ele então dançou de alegria
Ele elogiou seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwó haviam dito.
Òyè wonrin mì
Òyè wonrin je
Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
Eles fizeram divinação para o crocodilo
Aquele que vive nas águas profundas de Ìrágbijí
O lago profundo de seu pai
Quem assumirá as águas dos crocodilos?
O crocodilo, cujo pai é dono das águas profundas
Quem se atreve a tirar as águas do crocodilo?

B11 *O crocodilo que vive nas águas profundas de Ìrágbijí* fala de ancestralidade, de herança e de linhagem. A narrativa apresenta uma estória de conspiração de pessoas interessadas em tomar para si o que é do direito (da herança) de outra pessoa, o consulente. É recomendado um sacrifício para garantir que seus direitos sejam assegurados e que haja a posse efetiva sobre o que é de merecimento da pessoa.

ÒYÈKÚ ÒWÓN RÍN B12

Òyè wónrin mì
Òyè wónrin je
Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
A díá fún Ajíbówú
Èyí tí salágbède Ògèlé
Wón ní ó rúbo
Olódumarè ló kó gbogb àwon
Alágbède ti n be nlé ayé jo
Wón ní kí wón ó móo ro nnkan
Gbogbo nnkan ti wón bá lè ronú kàn
Ó lóun féé wo teni ti ó gbayì jù
Àwon kán ro tàkúté
Ìlu ò níye
Èwòn n be nbè
Àdá ò gbéyìn
Gbogbo nnkan téeyán le fi irin dá n bírà
Gbogbo è ni ón ti ro
Alágbède Ògèlé bá to àwon Bàbáláwó è lo
E gbàun!
Nnkan ti ón ní kí àwón ó ro yíí
Ó do ìmòrán fún òun!
Àwon Òyè wónrin mì ní kó pèsè fún àwon ayé
Àwon Àgbàlàgbà
Àwon ní ó fònà hàn ó
Ajíbówú bá rúbo
Ó pèsè fún àwon Àgbàlàgbà
Ni ón bá fún Ajíbówú ní Osù Wón ní kó ro ó
Kó wáá gbé e sínú igbá àdému Fèrè tó bá sí
Yó móo sún díèdìè
Wón ó pèé osù lé
Díèdìè ti yéè dijó keèédógún ti gbogbo ojù è ó sù sílè
Yóó ti kún inú igbá tán
Ngbà ó bá tún yá
Yóó tùún móo bò ó
Bó bá tún ku ibi tínrín
Wón ó tùún móo pé osù lé lónìí
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
Òyè wónrin mì
Òyè wónrin je
Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
A díá fún Ajíbówú
Èyí tí salágbède Ògèlé
Ebo n wón ní ó se
Ó sù gbébo nbè
Ó rúbo
E mó jèé á mú ro agogo
Irin táa mú ro osù

E mó jèé á mú ro agogo.

O dia que Olódùmarè reuniu os ferreiros do mundo inteiro

Òyè wonrin mì
Òyè wonrin je
Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
Eles fizeram divinação para Ajíbówú
O ferreiro da cidade Ògèlé
Aconselharam-no a fazer o sacrifício
Olódùmarè reuniu todos os ferreiros do mundo inteiro
Ele disse a eles para fazer diferentes tipos de coisas
Todas as coisas que eles poderiam pensar
Ele disse que queria ver a pessoa cujo trabalho superaria
Algumas armadilhas foram feitas
Algumas facas foram feitas
Os perfuradores eram incontáveis
Correntes não foram excluídas
Os facões não foram excluídos
Todo o feito maravilhoso que o homem poderia realizar com ferro
todos eles foram feitos
O ferreiro de Ògèlé então foi até a casa de seus Bàbáláwós
'Por favor me ajude', ele implorou
Essas coisas que Olodumáre nos pediu para formar
Isso realmente ultrapassou meu conhecimento
O Bàbáláwó Òyè wónrin mì disse-lhe para oferecer às bruxas
Aos anciãos
Já que eles iriam mostrar-lhe o caminho, eles disseram
Ajíbówú fez tudo o que lhe foi dito
Ele ofereceu às bruxas.
Eles (as bruxas) então deram a ela a lua
Disseram-lhe para o fazer
Ele deve colocar isso em uma cabaça chamada "àdému"
Assim que abriu
Ele moveria o convés lentamente
As pessoas diriam que o crescente apareceu
Pouco a pouco, até o décimo sexto dia, quando toda a cabaça seria descoberta.
A lua teria preenchido toda a abóbora
Após um período de tempo
Ele iria cobri-la pouco a pouco novamente
Uma vez feito isso, era apenas um fino crescente que podia ser visto
As pessoas diriam que o crescente apareceu novamente
ele dançou de alegria
Ele elogiou seus Bàbáláwós
Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá
Ele disse que era exatamente como seus Bàbáláwó haviam dito.
Òyè wonrin mì
Òyè wonrin je
Òyè soni pàkàpàkà gbé mì
Eles fizeram divinação para Ajíbówú
O ferreiro da cidade Ògèlé
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício

Ele ouviu sobre o sacrifício
e ele fez isso
Nunca nos deixe fazer o gongo.
O ferro usado para fazer a lua
Nunca vamos usar a figura de um gongo.

B12 *O dia que Olódúmáre reuniu os ferreiros do mundo inteiro* relata uma estória com a presença de Olódùmarè e Iyamí, sendo a força das feiticeiras a única que consegue se contrapor a Olódùmarè e o enfrentar. Instado em uma competição a superar as expectativas de Olódùmarè, o personagem é recomendado a buscar a ajuda das Iyamí. A estória traz ainda a simbologia do movimento e o tempo das fases da lua, representando o tempo de espera para a materialização das coisas, uma vez que Òwórin representa a capacidade de dar movimento às coisas, de negociar e vencer.

ÒYÈKÚ ÒBÀRÀ B13

Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
Awo Orí ló dífá fún Orí
Orí n tikòlé òrun bò wá ilé ayé
N ti n je nígbàrá òrun òun nìkan soso gíogío
Òún se lè ri eni mú lówó lo ilé ayé?
Ti ó bàá òun dúó báyíí?
Wón ní kó rúbo
Wón ní yóó rìí eni kún un
Orí sì dá dúó télè ni
Orí bá rúbo
Ngbàa Orí ó móo bo
Ojú bá dúó tí í
Enú lóun ó ba rìn
Imú ní toun àtiè làwón jó n lo
Etí nàà lóun ò ní fi sílè
Apá, Ese gbogbo ara ló dúó ti Orí
Ifá péléyiún ò ní dá wà lóun nìkan
Ayé ye Orí
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó toun wí
Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
Awo Orí ló dífá fún Orí
Orí n tikòlé òrun bò wá ilé ayé
N ti n je nígbàrá òrun òun nìkan soso gíogío Kèèkè
Ojú bórí dúó
Kèèkè
Orun bórí dúó
Kèèkè
Etí bórí dúó
Kèèkè
Enú bórí dúó Kèèkè

Imú bórí dúó Kèkè
Orí wá n be ní wòwó ire
Wòwó ire làá bá ni lésè oba Òrìsà.

O Bábáláwo da Cabeça fez divinação para a Cabeça

Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
É o Bábáláwo da Cabeça que fez a divinação para a Cabeça
Quando a Cabeça veio do céu para a terra
Ela vinha se defendendo sozinha nos campos do Céu
Foi o chefe que resolveu ir para a terra
Como eu seria capaz de encontrar a companhia de pessoas?
Então a cabeça estava sozinha
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício
Já que ela encontrará cúmplices na terra
Ela então realizou o sacrifício
Na época que o Chefe resolveu sair
os olhos o apoiaram
A boca disse que iria com ela
Vamos juntos, disse o nariz
Eu não vou me separar de você, disse a orelha
Os braços, pernas e todas as partes do corpo sustentavam a cabeça
Ifá diz que essa pessoa nunca será um guarda florestal solitário
A vida agradou a cabeça
Ela dançou de alegria
Ela elogiou seu Bábáláwó
Seu Bábáláwó elogiou Ifá
Ela disse que era exatamente como seu Bábáláwó havia
dito Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
O Bábáláwó da Cabeça que fez divinação para a Cabeça
Quando a Cabeça veio do Céu para a Terra
Ela já esteve sozinho nos campos do Céu
Com o tempo
Os olhos grudados na cabeça
Com o tempo
O pescoço preso à cabeça
Com o tempo as orelhas grudadas na cabeça
Com o tempo
A boca presa à cabeça
Com o tempo
O nariz preso à cabeça
A cabeça fica no meio de fortunas abundantes
Encontram-se fortunas aos pés do rei dos Òrìsàs.

B13 *O Bábáláwo da Cabeça fez divinação para a cabeça:* temos aqui a estória da cabeça que vem ao Aiyè. Ela estava sozinha no Orun, mas quando decide iniciar sua jornada, vai recebendo vários apoios que sustentam sua jornada e não a deixam sozinha. O itan fala que a pessoa não precisa se sentir sozinha, pois terá parceiros, porque seu ori vai ser próspero e seu amigo. A menção ao tempo para

que cada parte se junte à cabeça também simboliza os ritos de passagem que levam, cada um, ao fortalecimento e plenitude da pessoa em sua jornada.

ÒYÈKÚ ÒBÀRÀ B14

Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
Bàbáláwó Esin ló díá fún Esin
Esin n tikòlé
Òrun bò wálé ayé
Wón ní kó rúbo kó tóó móo lo
Esin dé ilé ayé wón tún ní ó rúbo
Wón ní yóó gbayì
Yóó gbèye
Sùgbón kó rúbo iyà
Ebo iyì àtèye ni Esin rú
Kò rú àtòòrì mérìndínlógún ti ón ní ó fi rúbo iyà
Ti ón bá ti ra Esin tán
Nnkan òsò ni wón ó móo wá fún un
Wón ó dàá gààrì fun
Wón ó so ohun èsò móo lára
Sùgbón bó bá dijó kan
Esin ó sù ní omo nínú ilé
Omo èyán ó bàá ta mó
Esin Bíóntingúnun níkése
Bèè ni wón ó móo nà án ní gbóngbó
A pé tóun sù lómo nínú ilé
Lòún n fèyìn gbé omo elòmíín looko!
Wón ní se bí àwón ní o rúbo iyà
Àyìn éyìn ni Esin n yin
Àwon Bàbáláwó Òyèkú pàlàbà pàlàbà pàbó
Bàbáláwó Esin ló díá fún Esin
Esin n tikòlé Òrun bò wálé ayé
Wón ní kó rúbo Iyì kó rúbo èye
Kó sù rúbo kó mó le jìyà láyé
Eboo kó níyí kó léye ló rú
Esin wáá lómo nínú ilé
E è wèèmò!
Esin n fèyìn gbómo elòmîin roko
E è wèèmò.

O Bàbáláwo do Cavalo fez divinação para o Cavalo

Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
É o Bàbáláwó do Cavalo que fez divinação para o Cavalo
O cavalo veio do Céu para a Terra
Aconselharam-no a fazer o sacrifício
Quando ele chegou à terra,
Eles o lembraram de realizar o sacrifício novamente.
Para que eu tenha honra
e seja admirado
Mas ele também deveria oferecer o sacrifício para evitar ser açoitado.

Foi apenas o sacrifício de honra e admiração que o Cavalo ofereceu
 Ele não ofereceu os dezesseis cajados de àtòdòrì que se destinam a fazer o sacrifício contra a flagelação
 Uma vez eles compraram um cavalo
 Estas são as coisas decorativas que o homem procuraria
 Eles fariam uma bela cadeira para ele.
 E eles acrescentariam todos os ornamentos decorativos
 Mas outro dia
 O Cavalo teria seus próprios filhos em casa
 O filho do homem cavalgaria no Cavalo
 Quando ele o chuta no abdômen
 Ele batia no Cavalo com paus
 O Cavalo então diria "E eu tenho meus filhos em casa"!
 Selo o filho de outra pessoa na fazenda.
 Não dissemos a ele para oferecer sacrifício contra o flagelo?
 Seu Bábáláwo o lembrou.
 Ele elogiou seus Bábáláwós tardiamente
 Òyèkú pàlàbà pàlàbà I pàbó
 É o Bábáláwó do Cavalo que fez divinação para o Cavalo
 O cavalo veio do Céu para a Terra
 Eles o aconselharam a oferecer o sacrifício para que ele tivesse honra e fosse admirado.
 E deve oferecer o sacrifício para evitar ser açoitado
 Ele sacrificou por honra e admiração apenas
 O Cavalo tem seus filhos em casa
 Que aberração!
 O Cavalo agora está selado por outro menino na fazenda!
 Uma grande aberração.

B14 *O Bábáláwo do Cavalo fez divinação para o Cavalo:* a narrativa fala de uma pessoa que acaba não cuidando de todos os aspectos da sua vida, negligenciando questões que a levam a ficar em uma condição de subjugação por alguma situação ou pessoa. Considerando o aspecto de mudança de postura diante da vida que Òbàrá representa, o odu alerta sobre a necessidade de autorresponsabilidade em todos os aspectos e, estando no negativo, a necessidade da pessoa “nascer de novo”, ou seja, de fazer iniciação, buscando uma transformação de si mesma.

ÒYÈKÚ ÒKÀNRÀN B15

Awáwa
 Awàwa
 Awàwà n wawà
 Ota pété pété ni wón fi n wawà nífè
 A díá fún Orunmilà
 Ifá ó gberan ahùwo wànwà lówó akápòò rè
 Orunmilà ló ní kí
 Akápò òun ó tójú eran abìwo wànwà
 Kí ayée rè ó lè dáa
 Ó fi bòkè ìpòrí è
 Ni nnkan è bá n dáa
 Ayé bá ye é

Okàan rè balè
Kó níninmi
O ní Awáwa
Awàwà n wawà
Ota pété pété ni wón fí n wawà nífè
A díá fún Orunmilà
Ifá ó gberan ahùwo wànwà lówó akápò rè
Eran abiwo wànwà tífá gbà lówó Akápò rè
Ifá fi tún ti Akápò rè se ni.

Ifá aceitou os chifres para emendar a vida do seu Akápò

Awáwa
Awàwa
Awàwà n wawà
Ota pété pété ni won fi n wawà nífè
Eles fizeram divinação para Orunmilà
Ifá aceita um animal com chifres de seu Akápò
Orunmilà disse a seu Akápò para preparar um animal selvagem com chifres
Para que sua vida (Akápò) fosse melhor
Akápò então preparou o animal
Ele sacrificou a Ifá
Depois, as coisas em Akápò melhoraram
a vida lhe agradou
ele tinha paz de espírito
E ele também estava calmo e feliz
Ele disse a Awáwa
Awáwa
Awàwa
Awàwà n wawà
Ota pété pété ni won fi n wawà nífè
Eles fizeram divinação para Orunmilà
Ifá aceita um animal com chifres de seu Akápò
O animal selvagem com chifres que Ifá aceitou de seu Akápò
Ifá o usou para emendar a vida de seu Akápò.

B15 *Ifá aceitou os chifres para emendar a vida do seu Àkápò:* nesse itan, um Bábáláwo de Orunmila vai à consulta com Ifá, onde é orientado realizar oferenda com um animal selvagem oferecendo os chifres para Orunmila, para que sua vida melhore. A estória não apresenta nenhuma situação de conflito específica que necessite uma solução. Mas apresenta a necessidade de produção de asé para que essa pessoa alinhe sua vida, trazendo mais vitalidade e equilíbrio para sua existência.

ÒYÈKÚ ÒKÀNRÀN B16

Sìgìdì ni ò yírùn padà
A díá fún Mágbàgbéolá
Omo a se lenle padé àlè lónà
Wón ní ó rúbo
Kó sì sóra lódò Obìnrin
Mágbàgbéolá ò gbóràn

Ilé Obìnrin tíí móo lo
 Obìnrin òhún sì ti kó kùò nlé oko è
 Ó ti kó lo ilée baba è
 Ibi ti ilé gbé se yabuge léyìn ni ón lù ú pa sí
 Ifá pé ki eléyùn ó sóra
 Kó sì mó déjàá
 Ó ní Sígìdì ni ò yírùn padà
 A díá fún Mágbàgbéolá
 Omo a se lenle pàdé àlè lónà
 Wón ní ó sá káalè kó jàre
 Ebo ní ó se
 Kó mó baà bóbìrin lo
 Mágbàgbéolá gbébo
 Bèè ni ò rúbo
 Mágbàgbéolá ìwo lòó seun
 Ìwo lòó sèyàn
 E bí ón ní o rúbo kó mó baà bóbìnrin lo?
 Ìwo lo se lenle pàdé àlè lónà.

Mágbàgbéolá não deve quebrar seus tabus

É Sígìdì quem se recusa a virar o pescoço
 Divinação para Mágbàgbéolá
 O descendente de A se lenle pàdé àlè lónà
 Aconselharam-no a oferecer o sacrifício
 E que ele deveria ter cuidado em ter mulheres como amigas
 Mágbàgbéolá não ouviu o conselho
 No entanto, a concubina que ele estava fingindo
 Ela tinha embalado sua casa matrimonial
 E mudou-se para a casa de seu pai
 E foi nessa casa que ele caiu quando foi espancado até a morte por assaltantes desconhecidos.
 Ifá diz a essa pessoa para ter cuidado
 Ele não deve quebrar tabus ou conselhos.
 Ele disse isso, é Sígìdì quem se recusa a virar o pescoço
 Feito divinação para Mágbàgbéolá
 O descendente de A se lenle pàdé àlè lónà
 Disseram-lhe para cuidar da terra
 E ofereceu sacrifício
 Para que ele não encontrasse a morte para uma mulher
 Mágbàgbéolá ouviu falar do sacrifício
 Mas ele ainda não deu ouvidos ao conselho ou fez o sacrifício
 Mágbàgbéolá, você não é legal
 você não é humano o suficiente
 Não o aconselharam a oferecer sacrifício para não perder a vida por ser promíscuo?
 Você teve um torcicolo e desafiou o aviso de sacrifício,
 Você conheceu a concubina proibida.

B16 *Mágbàgbéolá não deve quebrar seus tabus* fala de uma pessoa rebelde, desobediente, que não segue as orientações recebidas e que, portanto, não tem responsabilidade consigo mesma e nem com as pessoas à sua volta. O odu traz a recomendação de que a pessoa tenha cuidado e mantenha um

comportamento adequado para não quebrar tabus e não desrespeitar os conselhos que recebe. Quanto aos tabus e advertências, recomenda cuidado nos relacionamentos com mulheres e com relações promíscuas.

ÒYÈKÚ ÒGÚNDÁ B17

Nibi tí ògírí gbé lanu
Ibè lèfúùfùú gbé wolé
A díá fún Òyè
Èyí tí sègbón Ojódómódá
Wón ní ó sóra fún òrò ni síso
Wón ní ìwo Òyè
Bógiri ò bá lanu
Aláàmù ò níí kó sínú è
Wón ní sóra o
Kí òrò ó mó ba ebíí re jé o
Béèyàn ò bá so nnkan jáde
Àwon èèyàn ò níí fi mñu olúwa è
Òyé bá só enu è
Òyé bá rúbo
Ayé ye Òyè
Ó ní nìbí tí ògírí gbé lanu
Ibè lèfúùfùú gbé wolé
A díá fún Òyè
Òyè tí sègbón Ojódómódá
Wón nó o sóra fún òrò ní síso Òrò
Òrò ni n ó so là láyé o
Òrò.

Òyè tome cuidado com o que você fala para não prejudicar sua família

É aqui que uma brisa passa facilmente
Eram eles que faziam divinação para Òyè
irmão de Ojódómódá
Eles o aconselharam a ficar atento às suas expressões
Eles o chamavam de 'Two Òyè'
'Se a parede não estiver aberta'
'Os lagartos não vão entrar por ela'
Eles o avisaram 'Fique alerta'
'Para que suas declarações não destruam sua família'
Se você não fizer um comentário sobre algo em particular, as pessoas não poderão usá-lo contra você.
Òyè depois ele foi cuidadoso com o que disse
Òyè ofereceu o sacrifício
A vida agradou Òyè
Ele disse, é onde a parede rachada se abre
É aqui que uma brisa passa facilmente
Eram eles que faziam a divinação de Òyè
Òyè, o irmão de Ojódómódá
Ele foi avisado para ter cuidado com o que disse
Esse comentário que eu digo me faria rico em comentários de vida.

B17 *Òyè tome cuidado com o que você fala para não prejudicar sua família: o itan fala da recomendação em relação ao comportamento da pessoa. Ela deve ter cautela com o que fala e com o que faz para que nada possa ser usado contra ela. Assim, há um contexto em que a pessoa não pode confiar totalmente no ambiente e nas pessoas que a cercam, devendo estar sempre alerta para não deixar brechas que os seus inimigos possam usar para derrubá-la.*

ÒYÈKÚ ÒGÚNDÁ B18

Ìtò ògànjó ní múlè so kùtùkùtù
A díá fún Òyè
Òyè tíí sègbón Ojódómódá
Inú òún dùn láyé?
Èmí òún gùn?
Ó dáa fún òun?
Wón ní ayé ó ye é
Wón ní gìrìpá òrúko lebo
Wón ní wón n dáábáá ti ò dáa lóri è
Wón níró ni
Wón ní àbá náà ò ní se lóri è
Wón ní kó rúbo
Ó bá rúbo
Ó ní Ìtò ògànjó ní múlè so kùtùkùtù
A díá fún Òyè
Òyè tíí sègbón Ojódómódá
Wón ní ó sá káalè
Kó jàre kó sebo
Ó gbébo nbè
Ó rúbo
Ojó ti mo dá ò pé o Àkànmanà
Nígí ó móo kànrun Àkànmanà
Ojó ti mo dá ò pé láílái Àkànmanà
Nígí ó móo kànrun Àkànmanà
Igi ò ní le kànrun láílái.

Òyè algumas pessoas conspiram contra você

É a urina da meia-noite que produz grandes bolhas no chão
Foi ele quem fez a divinação para Òyè
Òyè, o irmão de Ojódómódá
Serei feliz da vida?
Terei uma vida longa?
Todas as minhas coisas vão ficar bem?
Eles disseram: 'A vida vai ficar bem com você'
Eles te disseram que uma cabra madura é o sacrifício
Algumas pessoas conspiram contra você
Eles garantiram a ele que não iriam prejudicá-lo
Seus planos nunca se concretizariam
Mas você não deve esquecer o sacrifício
Ele então realizou o sacrifício

Ele disse: É a urina da meia-noite que faz grandes bolhas no chão
 Foi ele quem fez a divinação para Òyè
 Òyè, o irmão de Ojódómódá
 Aconselharam-no a cuidar da terra
 Ele deve fazer o sacrifício
 Ele ouviu sobre o sacrifício
 e ele fez isso
 O dia que predeterminei ainda não chegou
 Àkànjànà
 É a forma como as árvores tentam tocar o céu
 Àkànjànà
 O dia que predeterminei ainda não chegou
 Àkànjànà
 É a forma como as árvores tentam tocar o céu
 Àkànjànà
 Nenhuma árvore pode tocar o céu.

B18 *Òyè algumas pessoas conspiram contra você:* nesse itan, há novamente um contexto em que a pessoa está cercada por inimigos que conspiram contra ela e a querem prejudicar, caracterizando a situação de conflito costumeiramente trazida por Ogundá. Por outro lado, o verso afirma que os planos dos inimigos “nunca se concretizariam” (nenhuma árvore pode tocar o Céu). O itan recomenda o consulente a cuidar da Terra (Onilè), cuidar da sua ancestralidade e daquilo que dá sustento para a pessoa.

ÒYÈKÚ ÒSÁ B19

Eye kan ní n fò
 I léérémi léérémi
 Ó fapá òtún nalè
 Ó ró gbonrangandan bí okó
 Eye kan ní n fò I léérémi éérémi
 Ó fapá òtún nalè
 Ö ró gbòràngàndàn bí àdá
 Ogun ò dúó ní kòtò odò mó
 Ogun ò dúó ní gegele sáále sáále
 A díá fún Orunmilà
 Wón ní kí Baba ó rúbo
 Kó le fÀjìjà wó won mólè fíínfín
 Orunmilà ní n bèèrè pé ogun ti ón gbé ti òun yíí
 Òún ségun nbè
 Wón ní gbogbo ogun òhún ní ó run
 Wón ní Àjìjà owóò rè ní ó móo fi nalè
 Orunmilà bá rúbo
 Orunmilà bá lé gbogbo ogun lo
 Ayé bá n dára
 Orunmilà lóun ò ní jógun ó mú won nlé ayé
 Bí ón bá rúbo
 N ní wá n jó ní wá n yò

Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Eye kan ní n fò léérémi léérémi
 Ó fapá òtún nalè
 O ró gbonrangandan okó
 Eye kan ní n fo I léérémi léérémi
 Ó fapá òtún nalè
 Ó ró gbòràngàndàn bí àdá
 Ogun ò dúó ní kòtò odò mó
 Ogun dúó ní gegele sáále sáále
 A díá fún Orunmilà
 Wón ní kí Baba ó rúbo
 Kó le fÀjìjà wó won mólè fíínfín
 Babá gbébo nbè
 Ó rúbo
 Mo ló fÀjìjà wó won mólè Gbonrangandan
 Babá ti fÀjìjà wógun mólè Gbonrangandan
 Àjìjà ti wógun mólè Gbonrangandan.

Orunmila usou seu chocalho para acabar com a guerra

Um pássaro voou metodicamente, movendo suas asas para cima e para baixo
 Ele usou sua asa direita para tocar o chão
 Isso produziu um som de carrilhão como o som produzido por uma enxada caindo
 Um pássaro voou metodicamente, movendo suas asas para cima e para baixo
 Ele usou suas asas direitas para tocar a terra
 Produziu um som de carrilhão como o som produzido por um facão caindo.
 A guerra não para mais nos vales dos rios
 A guerra agora para no topo da colina desafiadora
 Foram eles que fizeram a divinação para Orunmilà
 Bábá foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Para ele bater em todos com seu chocalho
 Este é Orunmilà que estava perguntando sobre a guerra que estava sendo travada contra ele
 Ele perguntou 'eu vou conseguir'
 Eles disseram a ele que todas as guerras serão vencidas
 Eles disseram a ele para sempre usar seu chocalho para bater no chão.
 Orunmilà fez o sacrifício
 Ele afugentou toda a guerra
 A vida então o agradou
 Orunmilà disse que não permitiria que as pessoas do mundo fossem detidas ou presas por guerra
 Se eles realizarem o sacrifício
 Ele então começou a elogiar seus Bábáláwó
 Seus Bábáláwó elogiaram Ifá
 Ele disse que era exatamente o que seus Bábáláwó haviam dito.
 Um pássaro voou metodicamente movendo suas asas para cima e para baixo
 Ele usou sua asa direita para tocar o chão
 Isso produziu um som de carrilhão como o som produzido por uma enxada caindo
 Um pássaro voou metodicamente movendo suas asas para cima e para baixo
 Ele usou suas asas direitas para tocar a terra
 Produziu um som de carrilhão como o som produzido por um facão caindo.
 A guerra não para mais nos vales dos rios

A guerra agora para no topo da colina desafiadora
 Foram eles que fizeram a divinação para Orunmilà
 Baba foi aconselhado a oferecer o sacrifício
 Já que ele derrotará todos os seus inimigos com seu chocalho
 Bábá ouviu sobre o sacrifício
 e fiz isso
 Eu disse que ele usou seu chocalho para vencer a guerra de Gbonrangandan
 Bábá usou seu chocalho para acabar com a guerra totalmente
 gbonrangandan
 O chocalho (Àjìjà) os esmagou
 gbonrangandan.

B19 *Orunmila usou seu chocalho para acabar com a guerra:* vemos Osá, que é um odu relacionado às coisas ocultas. O itan fala da presença de Iyami, presente na figura dos pássaros, em uma situação de guerra contra Orunmila. O conflito é resolvido por Orunmila por meio de encantamento e magia, utilizando seu chocalho. Interessante observar que tanto o ataque das asas dos pássaros batendo no chão como do chocalho batendo no chão produzem o som de ferro/ metal caindo no chão, podendo indicar o uso das mesmas armas para derrubar o inimigo do consulente.

ÒYÈKÚ ÒSÁ B20

Atéérété orí àsá
 Eni ó gun àsá yò
 A díá fún Kúrúnú
 Omo abímo ní pupa ní pupa
 Ó bí gbogbo omo è tí ón rí béléjé
 Wón ní ó rúbo bí àwon omo è ó se wo ilée rere
 Kí ònà ó là fún won
 Tí ire ó móo se gégée won
 Kí wón ó mó dí ònà fún won
 Kúkúnú ní ‘Tóun tí bí omo lópòlopò’
 ‘Ó di dandan kí wón ó móo ràyè wolé nbii wón bá de’
 À á sée mo Kúkúnú omo abímo ní pupa?
 N làá pé Àgbàrá
 Eníkan ò jé jé ó wo inú ilé
 Bí Àgbàrá bá ti lóun ó kòólé èyàn báyí
 Wón ó móo pé kó móo lo
 Kó móo lo
 Yóo bàá móo lo
 Àyìn éyìn ni Àgbàrá n yin àwon Bàbáláwó è
 Ó ní Atéérété orí àsá
 Eni ó gun àsá yo
 A díá fún kúkúnú Omo abímo ní pupa ní pupa
 Kúkúnú Omo abímo ní pupa ní pupa làá pàgbàrá
 Mó jèé iré ó nù mí dákun
 Èlààsòdè
 Ifá mó jèé iré ó nù wá dákun
 Èlààsòdè.

A arrogância de Kúkúnjú, a água que corre na chuva

Atéerété orí àsá
Enió gun àsá yò See More
Eles fizeram divinação para Kúkúnjú
O descendente de abimo ni pupa ni pupa
Todos os seus filhos eram de boa compleição física e belos
Eles foram aconselhados a se sacrificar, para que todos os seus filhos tivessem lugares felizes para viver,
Para que suas coisas boas coincidam com eles
Para que seus caminhos se abram
E os homens não fecharão seu bom destino
Kúkúnjú disse: – “Assim que eu tiver filhos”
“Eles não podem ter negada sua entrada na vida”
Ele disse isso com arrogância
Como identificamos Kúkúnjú?
É o nome alternativo ou apelido dado à
Água que escorre na Chuva
Ninguém permite que a chuva entre em suas casas
assim que ele entra,
Você é solicitado a sair ou será removido
Kúkúnjú, então começou a elogiar seus Bábáláwó, mas já era tarde
Com grande tristeza e lágrimas, ele exclamou:
Atéerété orí àsá
Enió gun àsá yò See More
Fizeram divinação para Kúkúnjú nome dado à
Água que escorre na Chuva
O descendente de abimo ni pupa ni pupa
Não desperdice a fortuna, por favor
Èlààsòdè
Ifá, não permita que a fortuna se perca, por favor
Èlààsòdè.

B20 *A arrogância de Kúkúnjú a água que corre na chuva:* esse itan narra a estória de um personagem arrogante, Kúkúnjú, que por causa da sua arrogância, não era bem recebido nos lugares pelas outras pessoas, sendo uma pessoa indesejada pelos outros. Esse itan traz Èlà, o espírito da força de Babá Ifá, como o recurso a quem Kúkúnjú súplica para manter a sua fortuna, a sua boa sorte. Pode-se entender que, seja qual for a situação pela qual a pessoa está passando, ela deve suplicar e recorrer a Èlà e Ifá para que volte a ter boa sorte.

ÒYÈKÚ ÌKÁ B21

Gúnnugún bà lórùlé
Ojúu re a tólé
Ojúu re a móo tóko
A díá fún Sàniyàn Sàniyàn tí serú ìpín lórún
Wón ní ó rúbo
Oníkálúkú ló ti yan ìpín tí òún ó jèé nnú ìyá è

Ngbà tí n bò látòde òrun
 Ngbà ó dé ilé ayé
 N wá n bèèrè pé bóo loun ó ti se
 Wón ‘ní o ó pé bóo ni’?
 Ebo lOrunmilà mò
 Gbogbo nnkan téé bá yàn tí ò bá dáa
 Òun ní ó móo báa tín fi ebo gbé e sójú ònà
 Wón ní kó lòó bo Orì è
 Wón lórí móoó bá won jà
 Wón ó móo pé Ifá ni
 Ló bá rúbo
 Ayé ye wón
 Wón bóójú ònà
 Wón ní bèè làwon Bàbáláwó tàwón wí
 Gúnnugún bà lórùlé
 Ojúu re a tólé
 Ojúu re a móo tóko
 A díá fún Sàniyàn
 Sàniyàn tí serú ipín lórun
 Wón ní ó sá kàalè ó jàre
 Ebo ní ó se
 Won ní fá ni
 Sàniyàn
 BÒrí bá n bá woón jà
 Won a ní fá ni
 Sàniyàn
 Àsé Orí ní n bá woón jà làyé?

Sàniyàn o escravo do destino no Céu entende que é Orí que ele precisa agradecer

O Abutre pousa no alto de um muro alto
 Seu olhar cobriria a cidade
 Seu olhar cobriria a floresta
 Eles fizeram divinação para Sàniyàn
 Sàniyàn o escravo do destino no Céu
 Pediram-lhe que oferecesse sacrifício
 Todos nós tínhamos escolhido que ele ou ela voltaria durante sua fase subliminar.
 Vindo da cidade do Céu
 quando ele veio a Terra
 Quando eu estava perguntando o que fazer
 Eles disseram o que você sabe?
 Orunmilà é aquele que não conhece mais nada além do sacrifício
 Todas essas coisas que o homem escolhe como destino que é ruim
 É isso que ele teria que usar para recomendá-lo como sacrifício.
 Disseram a Sàniyàn para ir oferecer sacrifício a seu Orí
 “É o Orí deles que estará contra eles”
 “Eles diriam que é Ifá”
 Ele realizou o sacrifício
 e a vida o agradou
 Eles refizeram seus passos para o caminho certo
 Eles disseram que era exatamente o que seu Bàbáláwó previu
 O Abutre se empoleira no topo de um muro alto

Seu olhar cobriria a cidade
Seu olhar cobriria a floresta
Eles fizeram divinação para Sàniyàn
Sàniyàn o escravo do destino no Céu
Aconselharam-no a cuidar da Terra
E ofereceu sacrifício
Eles diriam que é Ifá
Sàniyàn
Se o Orí deles estiver contra eles
Eles diriam que é Ifá
Sàniyàn
Então o Ori deles é o único contra eles na Terra?

B21 *Sàniyàn o escravo do destino no Céu entende que é ori que ele precisa agradar: o itan começa fazendo uma saudação à capacidade de visão (bom ori) do Urubu, indicando que o enredo se refere à cabeça (ori). A narrativa fala da questão do personagem vir com o seu destino predeterminado do Céu, “escravo do destino escolhido”. O itan orienta que aquilo que é considerado ruim pela pessoa, como destino, deve ser sua motivação para mudar, transformar-se a partir de Ifá e de ori, pois ori pode atuar contra a pessoa ou a favor. Assim, o ebó é para ori (ebori), para que ori atue em favor da pessoa, para que ori “refaça os passos da pessoa para o caminho certo”.*

ÒYÈKÚ ÌKÁ B22

Oníse won ò fiseé lé rebi
Ìgbín ní n ràjò to file è serù rù
Òjìjì lègè
Òjìjì lógò
Òjìjì ò ní fOlúwa rè sílè
Kó sá wo inú omi lòó gbé
A díá fún Òyé
Níjò tí n sawó ròde Ìká
Wón ní ó rúbo
Òyè ní n sawó ròde Ìká
Ìkásítínbeníbè tínsawo
Ngbà Òyé dóhùún
Ó bèrè sí Ifáa se lóde Ìká
Ká sì rí kéré ká je kéré
Ká rí wòmù ká je wòmù
Ìká nsòótó
Bí ebó bá gba òké méjo
Òké méjo ní ó gbà
Sùgbón Òyè è é sòótó
Bó bá sì se nkan
Nkan rè ò dáa
Ìká n lówó ntiè
Ayé ye àwon èèyan nígbàa tìkà
Ìká wá n bò níjò kan
Inú bá n bí Òyè

Ó ní Oníse won ò fiseé lé rebi
 Ìgbín ní n ràjò to file è serù rù
 Òjìjì lègè
 Òjìjì lógò
 Òjìjì ò ní fOlúwa rè sílè
 Kó sá wo inú omi lòó gbé
 A díá fún Òyé
 Níjò tí n sawoó ròde Ìká
 Àwon Èrùwà sìgín sìgín awo èbá ònà
 A díá fún Oníkàá
 Èyí tí won ní ó rúbo
 Kó lè bàà sérí délé
 Gbìnnngbin yèkètè
 E má jèé kí Eríwo lósìn ó béri lo
 Gbìnnngbin yèkètè
 Òyé bá fa afára yo
 Kí omí ó le gbé Oníkàá lo
 Kí wón ó le kó owó è
 Sùgbón nínú àwon tí
 Oníkàá ti soore fún ni àwon Ìbejì
 Tí ón ti ní wón ó rú òpòlopò erín yangan jí wón ó lè rí oore se
 Àwon Ìbejì sì ti se béè
 Wón bá ri Oníkàá nínú omi
 Ti n se 'Ìká mù ú, Ìká gbè e'
 Gbíbé ni wón gbé Oníkàá
 Wón bá n kígbe
 E mó jèé ó béri lo
 Gbìnnngbin yèkètè
 E mo jéríwo lósìn ó béri lo
 Gbìnnngbin yèkètè.

Òyé é um mentiroso, Oníkàá, o príncipe dos Bàbáláwós, foi socorrido pelos gêmeos

Os maus perpetradores não deixarão seu mal em casa e viajarão para outro lugar
 O caracol lesma estava viajando e levou sua concha como carga
 Òjìjì lègè
 Òjìjì lógò
 A sombra não vai sair
 Para viver nas águas profundas
 Eles fizeram divinação para Òyé
 Quando arriscou a praticar Ifá na cidade de Ìká
 Eles o aconselharam a fazer sacrifício
 Òyé estava aventurando a prática de Ifá na cidade de Ìká
 Ìká porém já havia exercido Ifá lá anteriormente
 Quando Òyé chegou lá
 Começou a fazer divinação para os cidadãos de Ìká
 E para aquele que pouco vê e pouco ouve
 Ou coma bastante no meio da fartura
 Ìká é um homem honesto
 Se um sacrifício requer apenas oitenta búzios
 Ele pediria os oitenta búzios
 Mas Òyé é um mentiroso

Quando ele assume uma função
 seu material é impreciso
 Ìkà ficou muito rico
 A vida agradou as pessoas durante a estada em Ìkà
 Ìkà estava voltando um dia
 Òyé ficou com raiva
 Ele (Ìkà) disse que os maus perpetradores não deixarão sua maldade em casa e viajarão para outro lugar
 O caracol estava viajando e levou sua concha como carga
 Òjìjì lègè
 Òjìjì lògò
 A sombra não vai sair
 Para viver nas águas profundas
 Eles fizeram divinação para Òyé
 Quando arriscou praticar Ifá na cidade de Ìkà
 Èrùwà singín singín, o Bàbáláwó da estrada,
 Fez divinação para Oníkàá
 Aquele que foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Para que ele pudesse voltar para casa sem que sua vida corresse perigo
 Gbìngbin yèkètè
 Não deixe o príncipe dos Bàbáláwós cair na água
 Gbìngbin yèkètè
 Òyé removeu a ponte de madeira
 Para o rio levar Ìkà embora
 E para que o dinheiro de Ìkà seja dele
 Mas entre aquelas pessoas que Oníkàá ajudou, havia alguns gêmeos
 Quem Oníkàá o aconselhou a sacrificar espigas de milho
 Os gêmeos fizeram assim e ficaram ricos.
 Eles viram Oníkàá nas águas turbulentas
 Abrindo a boca para respirar
 Jamais permitirão que o príncipe dos Bàbáláwós seja levado pela maré
 Gbìngbin yèkètè
 Nunca deixe o príncipe dos Bàbáláwós ser levado pela maré
 Gbìngbin yèkètè.

B22 *Óyè é um mentiroso, Oníkàá o príncipe dos Bàbáláwós foi socorrido pelos gêmeos:* esse itan fala de uma situação de disputa entre dois personagens – Òyé, que é mentiroso e mau caráter, e Ìkà, que é honesto. Òyé vai exercer o ofício de Bàbáláwó na cidade onde Ìkà já havia exercido e para onde ele estava voltando. Òyé tenta prejudicar e matar Ìkà para ficar com seu dinheiro. Contudo, os gêmeos (Ibeji), a quem Ìkà havia feito o bem, ajudam-no e o salvam. O itan utiliza uma metáfora para falar que a pessoa não se dissocia de suas características. Aonde ela for, ela levará suas características, nesse caso sua maldade, junto com ela. O verso alerta para ter cuidado com pessoas que podem estar em disputa, tramando contra o consulente. Também indica que Ibeji não deixa seus devotos sem dinheiro.

ÒYÈKÚ ÒTÚRÚPÒN B23

Eékún ni sébúké
 Èdò ni pàránkàtà
 A díá fún Dùndún ti ón n pé
 LÁàfin òsán gangan
 Dùndún ni ò ti réni pè é
 Kò gbayì
 Enìkan ò mò ó télè rí
 Dùndún bá to àwon
 Eékún ni sébúké lo
 Ó loòdò àwon Èdò n ni pàránkàtà
 E ye òun lóókan ìbò wò
 Wón ní kí Dùndún ó rúbo
 Wón ní Òwùrù eyelé lebo
 Wón níre lópòlopò fún Dùndún
 Dùndún bá rúbo
 Ló bá di àbàadi
 Ni ón bá ránsé pé wón n pè é LÁàfin
 Òun náà?
 Tóun ti n be láì rénìkan bá seré
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Eékún ni sébúké
 Èdò ni pàránkàtà
 Díá fún Dùndún ti ón n pé LÁàfin òsán gangan
 Ebo n wón ní ó se
 Dùndún wáá gbébo nbè
 Ó rúbo
 Mo mò ti sebo
 Òyèkúbàtúrúpòn
 Ire gbogbo wòmù!
 Ayée wá tutù
 Ayé nini.

O tambor Dùndún foi chamado no palácio

Eekún ni sébúké
 Èdò ni pàránkàtà
 Eles fizeram divinação para o tambor Dùndún
 Quando foi inesperadamente convidado para o palácio
 Dùndún nunca tinha visto ninguém para convidá-lo
 ele não era importante
 ninguém prestou atenção
 Dùndún então foi para a casa do Bàbáláwó "Eékún ni sébúké"
 E para o Bàbáláwó "Èdò ni pàránkàtà"
 Por favor, consulte-me e me dê o Ìbò
 Eles disseram a Dùndún para oferecer sacrifício
 Eles disseram "Um pombo adulto é o sacrifício"
 Eles disseram que há muitas fortunas para Dùndún
 Dùndún ofereceu o sacrifício
 e sem aviso

Eles o chamaram do palácio
 E surpreso ele gritou
 “Nunca tinha sido convidado por ninguém”
 Ele estava dançando e estava feliz
 Ele elogiou seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
 Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
 Eekún ni sébúké
 Èdò ni pàrànkàtà
 Eles fizeram divinação para o tambor Dùndún
 Quando foi inesperadamente convidado para o palácio
 Sacrifício foi o antídoto prescrito para ele
 Dùndún ouviu falar do sacrifício e o fez
 Eu ofereci os sacrifícios de Òyèkúbàtúrúpòn
 Todas as boas fortunas virão a mim generosamente
 nossas vidas melhoraram
 E é reconfortante.

B23 *O tambor Dùndún foi chamado no palácio:* o itan fala de uma pessoa que não possuía visibilidade na sociedade, que não possuía reconhecimento, não era importante. Ela vai aos Bábáláwós que recomendam que ele faça ebó para Òyèkú Òtúrúpòn para conquistar visibilidade e reconhecimento. A narrativa ainda ressalta a necessidade do uso dos ìbòs em uma consulta oracular para garantir que não haja trapaças ou enganos na interpretação das quedas.

ÒYÈKÚ ÒTÚRÚPÒN B24

Gangatè
 Gangaatè Ganga
 A díá fún Orunmilà
 Níjò ti n bé làárin Òtá sángílítí
 Ifá n be nínú ajogun
 Òún ségun àwon ajogun tó dí òun mólé yíí?
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní ikú n só o
 Àrùn n só o
 Òfò n só o
 Gbogbo ajogun pátá ní n só o
 Ó bá rúbo
 Ngba tí ó móo gbébo lo fún Èsù
 Wón ní kó móo dárin
 Kó sì móo jó
 Àwon ti sì n só o go sí kòrò légbèé ònà
 Wón n wò ó bò nígbà ti n gbé eboó lo fÉsù
 Wón rí Orunmilà ti n jó
 Ní n yò
 Ní n pé jé n jó hàn ó
 Gangatè
 Gangaatè Ganga
 Ikú je n jó hàn ó

Gangatè
 Gangaatè Ganga
 Àrùn jé n jó hàn ó
 Gangatè
 Gangaatè Ganga Òfò jé n jó hàn ó Gangatè
 Gangaatè Ganga Òràn jé n jó hàn ó Gangatè
 Gangaatè Ganga Ajogun jé n jó hàn ó Gangatè
 Gangaatè Ganga
 Wón bá n wo
 Orunmilà pèlú ìyanu
 Orunmilà bá gbébo kalè níwájú Èsù
 Èsù bá bù nnú è
 Ló fún Ikú
 Ikú je é
 Ó fún Òfò
 Òfò náà je nbè
 Gbogbo Ajogun pátá níkú fún
 Gbogbo won ni òn je nínú è
 Ngbà ó jé pé Èsù ni Baba àwon Ajogun
 Òun ní pàse fún won
 Bí gbogbo Ajogún bá sì ti bá ni jeun
 Wón ò gbodò múni mó
 Wón ní ikú è é jeun eni kó pani
 Wón ò bá le pa Orunmilà mó
 Ifá pé ayé ó ye eléyìun.

Orunmila no meio de seus inimigos

Gangaate Ganga
 Fez divinação para Orunmilà
 Durante o dia em que ele estava no meio de seus inimigos
 Ifá estava no meio de maldições
 Serei capaz de derrotar todos esses feitiços que estão perto de mim?
 Eles aconselharam Orunmilà a oferecer sacrifício
 E aquela Morte que o está observando
 A doença que vê
 A perda que o vê
 Todos os feitiços que o vêem
 Ele realizou o sacrifício
 Nesse momento ele dará seu sacrifício a Èsù
 Aconselharam-no a cantar uma canção
 e que ela dançou
 Mas aqueles que estavam olhando para ele e que o estavam seguindo
 Eles viram quando ele colocou seu sacrifício a Èsù
 Eles viram Orunmilà dançar
 Ele estava feliz
 Ele cantou deixe-me dançar para seu espanto
 gangue
 Gangaate Ganga
 Morte deixe-me dançar para o seu espanto
 gangue
 Gangaate Ganga

Vou me deixar dançar para o seu espanto
 gangue
 Gangaate Ganga
 A perda me deixa dançar com sua maravilha
 gangue
 Gangaate Ganga
 O problema, deixe-me dançar para sua admiração
 gangue
 Gangaate Ganga
 Ajogun deixe-me dançar para sua admiração
 gangue
 Gangaate Ganga
 Todos olharam surpresos para Orunmilà
 Orunmilà colocou seu sacrifício a Èsù
 Èsu pegou
 Deu alguns para a morte
 a morte comeu sua parte
 deu um pouco de enjojo
 A doença comeu sua parte
 Èsù também deu um pouco para Loss
 A perda também comeu sua parte
 Todos os Ajogun receberam suas respectivas porções por Èsù
 Todos eles comeram suas porções do ebo
 E a partir daí Èsù é o líder de todos os Ajoguns.
 Ele é quem instrui e faz provisões para todos eles.
 Uma vez eles disseram que qualquer Ajogun come o ebo
 Será impossível para eles roerem suas presas no titular do ebo
 Disseram que a morte não come a comida de quem depois vai matar
 Eles não serão capazes de matar Orunmilà novamente
 Ifá diz que a vida favorecerá essa pessoa.

B24 *Orunmila no meio dos seus inimigos*: novamente, o itan traz uma situação em que o personagem, nesse caso o próprio Orunmila, está cercado por maldições e inimigos (os ajòdguns da perda, da doença, dos problemas, dos feitiços e da morte). O itan conta como os ajòdguns são derrotados por meio de encantamentos (dança, canto e voz), ebós ofertados para Èsù e distribuídos por ele para cada um dos ajòdguns. Èsù torna-se o líder de todos os ajòdguns. Um ajòdgun não é capaz de fazer mal à pessoa que deu comida a ele, por isso, é necessário alimentá-lo com ebó.

ÒYÈKÚ ÒTÚRÁ B25

Elélùbó etí àjà
 A díá fún Òyè
 Èyí tíí soko Òtúra
 Wón ní ó rúbo
 Wón ní kò gbodò se ahun sí èyàn
 Wón ní kó móo founje toro
 Òyé bá rúbo
 Ní bá n fi èlùbó toro

Gbogbo àwon iyá arúgbó ti ò ti rí nnkan je
Yóó bu èlùbó fún wón
Ifá pé kí eléyìun ó mó founje dùùnyàn
Òyé bá soko Òtúrá dalé
Ayé ye Òyè
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
Elélùbó etí àjà
A díá fún Òyè
Èyí tí soko Òtúrá
Ebo n wón ní ó se
Òyé gbébo nbè
Ó rúbo
Taa ní ó soko Òtúrá fún wa?
Òyè
Òyè ní ó soko Òtúrá fún wa
Òyè.

Òyè será marido de Òtúrá

Elélùbó etí àjà
Fez divinação para Òyè
Aquele que será o marido de Òtúrá
Ele deve oferecer sacrifício
Disseram-lhe para não ser mesquinho com as pessoas
Ele também deve dar comida
Òyè ofereceu o sacrifício
Ele deu farinha de inhame de presente
A todas as velhas que viviam perto dele que estavam morrendo de fome
Ele deu-lhes farinha de inhame
Ifá aconselha que esta pessoa não deve negar comida a ninguém
Òyè tornou-se marido de Òtúrá até o fim
A vida agrada Òyè
ele dançou de alegria
Ele elogiou seu Bàbáláwó
Seu Bàbáláwó elogiou seu Ifá
Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito
Elélùbó etí àjà
Fez divinação para Òyè
Aquele que será o marido de Òtúrá
Sacrifício foi o antídoto prescrito
Òyè ouviu sobre o sacrifício
e fiz isso
Quem para nós será o marido de Òtúrá?
Òyè
Òyè para nós será o marido de Òtúrá
Òyè.

B25 *Òyè será marido de Òtúrá*: o itan fala sobre a junção dos Odu Òyèkú e Òtúrá. Nessa associação, Òtúrá imprime em Òyèkú suas características de benevolência e de ajuda aos próximos, impondo um preceito ao consulente: que ele não deve negar comida a ninguém, não deve ser mesquinho com as pessoas. Dessa forma, a associação entre os dois odu é bem-sucedida.

ÒYÈKÚ ÒTÚRÁ B26

Pákúdidi Pákúdidi
Pákúdidi ló gbélé bí odun méta Bèè ni won ò fojú kan araa won
A díá fún Òyè
Níjọ ti n lo rẹẹ kóbì lówó Òtúrá Wón ní kó rúbo
Wón níre rẹ n bọ
Wón ní ò ní rí àárẹ
Ó ni Pákúdidi ló gbélé bi odun méta Bèè ni won ò fojú kan araa won
A díá fún Òyè
Níjọ ti n lo rẹẹ kóbì lówó Òtúrá
Bá ni kóbì wá dákun
Òyè
Bá ni kóbì dákun
Òyè.

Òyè e Òtúrá na plantação de obi

Pákúdidi Pákúdidi
Os Pákúdidi moravam na mesma casa e ainda não se viam face a face.
Divinação feita para Òyè
Durante o dia quando ia trazer obi com Òtúrá
Disseram-lhe para oferecer o sacrifício.
Disseram-lhe que sua fortuna estava chegando
E que não adoecesse
Ele disse que este era Pákúdidi que morava na mesma casa.
Eles ainda não se conheceram
Divinação feita para Òyè
Aquele que ia de carroça para a plantação de obi com Òtúrá
Ajude-nos a trazer obi.
Òyè
Por favor, ajude-nos a trazer obi
Òyè.

B26 *Òyè e Òtúrá na plantação de obi*: a narrativa informa que foi feito um pedido a Òyè para ajudar a trazer obi, contudo a ajuda é realizada juntamente com Òtúrá. A questão apresentada, sobre os Pákúdidi morarem na mesma casa e não se verem face a face associados ao obi, remete à necessidade de encarar “face a face” a si mesmo, como os gomos do obi que estão face a face. O Odu Òtúrá possui relação com a espiritualidade, ele também remete ao aprofundamento da espiritualidade para conduzir a pessoa a plenitude e a realização.

ÒYÈKÚ ÌRETÈ 27

Òpòkùretè
Eran esín kún mi lénu tétéété
A díá fún Ìyálóde Òpò
Ekún omo ní n sun
Òún le bímo láyé òun báyií?
Wón ní kó rúbo
Wón níre ó to lówó
Wón ní Àgbébò adìe lebo
Eku, Eja lebo
Ìyálóde Òpó bá rúbo
Wón bókè ìpòrí e fun
Ìyálóde ti ón ti n pé ó dàgbà
Ló bá lóyún
Ló bímo
Omó kún ilè
Ìyálóde bá n jó ní n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí Òpòkùretè
Eran Esín kún mi lénu tétéété
A díá fún Ìyálóde Òpò
Ekún omo ní n sun
Wón ní ó sá káalè ó jàre
Ebo ní ó se
Ó gbébo nbè
Ó rúbo
Taa ló bímo báwònyí beere?
Ìyálóde Àgbà
Ló bímo báwònyí beere
Ìyálóde Àgbà.

Ìyálóde Òpò chorou porque não tinha filhos

Òpòkùrete
Carne de cavalo enche minha boca até transbordar
Foi ele quem fez a divinação para Ìyálóde Òpò
Ela chorou porque não tinha filhos
Ela perguntou, eu seria capaz de ter filhos na terra?
Eles a aconselharam a oferecer sacrifício
Já que ela teria filhos
Eles disseram que uma galinha adulta é o sacrifício
Ratos, peixes são objetos de sacrifício,
Ìyálóde Òpò ouviu falar do sacrifício e o fez
Eles fizeram um trabalho especial de Ifá para ela
Ìyálóde, como ela era considerada velha
ela engravidou
E deu à luz seus filhos
e eles eram muitos
Ìyálóde dançou de alegria
Ela elogiou seus Bàbáláwós

Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
 Ela disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
 Òpòkúrete
 Òpòkúrete
 Carne de cavalo enche minha boca até transbordar
 Foi ele quem fez a divinação para Ìyálóde Òpò
 Ela chorou porque não tinha filhos
 Aconselharam-no a cuidar da terra
 e fazer o sacrifício
 Ela ouviu sobre o sacrifício
 ela ofereceu
 Quem tem muitos filhos?
 Aparentemente a antiga Ìyálóde
 tem muitos filhos
 A suposta velha Ìyálóde.

B27 *Ìyálode Òpò chorou porque não tinha filhos:* o itan traz como personagem central uma anciã, a Iyálóde, que é mãe de Egbé Òrun. Ela, apesar da idade avançada, reclama por filhos. E é o destino de Iyálòdè ter muitos filhos. Assim, foi feito um trabalho especial para cuidar de sua cabeça (ipórí), de modo que ela pudesse cumprir sua missão e ocupar seu lugar no mundo. O odu, especialmente por causa do tensionamento trazido por Ìrètè, alerta para a necessidade da relação com Egbé Òrun, com a ancestralidade infantil, para trazer equilíbrio e positividade para a vida.

ÒYÈKÚ ÌRETÈ B28

Òpòkúretè
 Eran esín kún mi lénu tétéété
 A díá fún Èèsún òun Ìrèké
 Níjoo wón n lo rée bá wón múlè lákùrò
 Wón ní kí wón ó rúbo
 Èèsún àti Ìrèké ni ón jó n lo Àkùrò
 Èèsún ló kókó dé ibè
 Ló ti múlè
 Wón ní ìwo Èèsún rúbo kí ààyè ó le gbà ó
 Èèsún ní taa ní ó wàá mú òun
 Ngbà ó yá àwon èyán bá rí Ìrèké
 Wón bá mú Ìrèké lo sí àkùò
 Wón rí Èèsún tó ti hù lo súà
 Wón ní kín lèyí?
 Wón bá mú àdá ti ón ní kí Èèsún ó rú lébo
 Wón fi gé Èèsún kúò
 Wón fààyè gba Ìrèké
 Ìrèké ló rúbo
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Òpòkúretè

Eran esín kún mi lénu tétéé
A díá fún Èèsún òun Ìrèké nǐjoo wón n lo rée bá won múlè lákùrò
Ebo n wón ní kí wón ó se
Taa ní n be léyìn tó rúbo?
Ìrèké nìkàn
Ìrèké nìkàn ní n be léyìn tó rúbo Ìrèké nìkàn.

O dia que o capim Èèsún e a cana-de-açúcar foram à consulta oracular

Òpòkúrete
Carne de cavalo enche minha boca até transbordar
Fizeram divinação para o capim de Èèsún e a cana-de-açúcar
O dia em que iam escolher um terreno no pântano
Eles os aconselharam a oferecer sacrifício
O capim de Èèsún e a cana-de-açúcar foram para o brejo
Èèsún alcançou o pântano primeiro
Ele havia escolhido um bom pedaço de terra
Eles disseram a ele “Você grama Èèsún, ofereça o sacrifício para que ela cresça”
Èèsún respondeu, quem vai me tirar daqui?
Depois de algum tempo, o homem viu a cana-de-açúcar
ele foi para o pântano
Ele viu a grama Èèsún que havia crescido bastante
O homem perguntou o que é isso?
O facão que foi conferido por mandato para o sacrifício à erva Èèsún
Eles usaram o mesmo facão para cortá-lo da terra pantanosa.
E permitiram que a cana-de-açúcar prosperasse na mesma terra
Essa é a cana que fez o sacrifício
que dançou alegremente
Ele elogiou seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
Ela disse que era exatamente como seus Bábáláwó haviam dito.
Òpòkúrete
Carne de cavalo enche minha boca até transbordar
Fizeram divinação para o capim de Èèsún e a cana-de-açúcar
O dia em que iam escolher um terreno no pântano
Disseram-lhe para realizar o sacrifício
Quem vem por trás para oferecer o sacrifício?
só cana-de-açúcar.
É aquele que vem por trás para oferecer o sacrifício
Só cana-de-açúcar.

B28 *O dia que o Capim Èèsún e a Cana-de-açúcar foram a consulta oracular:* esse itan apresenta uma situação na qual dois personagens iniciam seus projetos com o intuito de alcançar prosperidade. Aos dois é orientada a realização de sacrifício; eles possuem basicamente as mesmas condições para dar início aos seus projetos – o terreno fértil do pântano. A prosperidade estava ao alcance de ambos. A questão colocada na narrativa é de comportamento. A grama Èèsún foi prepotente, arrogante, ela estava se achando superior aos outros, negligenciando as orientações recebidas e suas obrigações e trazendo o negativo para si.

ÒYÈKÚ ÒSÉ B29

Òyè kúsé kùsè kúsé
A díá fún Òpòlò ti n fojúú sògbéré omo
Wón ní yóó bímo lópòlopò
Ebo omo ni kó wáá se
Wón ní ribiti ribiti lomoo rè ó móo rí
Òpòlò bá rúbo
Ló bá bèrè sii bímo
Ni ón fò kúsé kúsé
Ayé ye Òpòlò
N ní wá n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
Òyè kúsé kùsè kúsé
A díá fún Òpòlò ti n fojúú sògbéré omo
Wón ní ó sá káalè ó jàre
Ebo omo n wón ní ó se
Ta ló bímo báwònyí beere?
Òpòlò nìkàn
Ló bímo báwònyí beere
Òpòlò nìkàn.

O Sapo chorou porque não tinha filhos

Òyè kúsé kùsè kúsé
Ele fez divinação para o Sapo que chorou porque não tinha filhos
Eles lhe garantiram que ele teria filhos
Mas eu deveria fazer o sacrifício
Eles disseram que seus filhos seriam robustos e atarracados
O Sapo então ofereceu o sacrifício
e começou a ter filhos
Eles pularam aqui e ali
A vida agradou ao Sapo
ele dançou de alegria
Ele elogiou seu Bàbáláwó
Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito
Òyè kúsé kùsè kúsé
Ele fez divinação para o Sapo que chorou porque não tinha filhos
Aconselharam-no a cuidar da terra
e fazer o sacrifício
Quem tem muitos filhos?
Só o sapo
tem muitos filhos
Só o Sapo.

B29 *O Sapo chorou porque não tinha filhos*: o itan fala de prosperidade, de ancestralidade e também de descendência, uma vez que os filhos serão tal qual os pais (robustos e atarracados). A prosperidade é alcançada por meio do respeito e devoção à ancestralidade, representado também pela orientação em cuidar da terra – Onilè.

ÒYÈKÚ ÒSÉ B30

Òyè kúsé kùsè kúsé
A díá fún Àràbà
Èyí ti n lo rèé bá won múlè légàn
Òún le tóbi báyìí?
Tóun ó borí àwon igi tó kù
Wón ní kí Àràbà ó rúbo
Àràbà bá rúbo
O dé inú egàn
Ló bá ga ju gbogbo igi lo
Ni ón bá n pé igi kín nńí?
Wón n pé Àràbà ni
Ifá pé eléyìun ó lòóko rere láye yìí
Òyè kúsé kùsè kúsé
A díá fún Àràbà
Èyí ti n lo rèé bá won múlè légàn Ebo n wón ní ó se
Àràbà ló bá won múlè légàn
Ó yorí
Ó ju gbogboo won lo.

A árvore Baobá obscureceu todas as outras árvores

Òyè kúsé kùsè kúsé
Fez divinação para o Baobá
Aquele que ia escolher um terreno na savana
Ele perguntou se eu serei grande?
De tal forma que pode ofuscar todas as outras árvores?
Eles disseram ao Baobá para realizar o sacrifício
O Baobá fez rapidamente o sacrifício
Ele veio para a savana
E cresceu mais alto do que a maioria das árvores
Eles perguntaram que tipo de árvore é essa?
Eles dirão, este é o Baobá
Ifá diz que essa pessoa terá um grande nome na vida
Òyè kúsé kùsè kúsé
Fez divinação para o Baobá
Aquele que ia escolher um terreno na savana
O sacrifício foi o que eles aconselharam a fazer
A árvore Baobá escolheu uma terra na savana
ele cresceu tanto
Que obscureceu todos eles.

B30 *A árvore Baobá obscureceu todas as árvores:* a questão que permeia esse verso é a preocupação com o sucesso. A narrativa afirma que a pessoa para quem está sendo feita a consulta vai ter sucesso nos projetos que deseja empreender. Ela alcançará papel de destaque, terá liderança e boa reputação em consequência de seus feitos.

ÒYÈKÚ ÒFÚN B31

Pékótókótó Awo Olóríí
A díá fún Èyàn
Èyàn tí serú Ìpín lórun
Wón ní kó fi isu rúbo
Ó bá rúbo
Oníkálukú bá n nísu lára
Ayée wón n dára
Ifá pé okàn eléyìun ó balè
Pékótókótó Awo Olóríí
A díá fún Èyàn tí serú Ìpín lórun
Ebo n wón ní ó se
Èyàn gbébo nbè
Ó rúbo
Ìyànyàn
E wá wosé Ìpín n se
Ìyànyàn
Ìpín mò n lájé
Ìyànyàn
E wá wosé Ìpín n se
Ìyànyàn
Ìpín sì n láya
Ìyànyàn
E wá wosé Ìpín n se
Ìyànyàn
Ìpín sì n bímo
Ìyànyàn
E wá wosé Ìpín n se
Ìyànyàn
Gbogbo ire pátá nìpín n ní o Ìyànyàn
E wá wosé Ìpín n se
Ìyànyàn.

Os seres humanos são escravos do destino no Céu

Pékótókótó Awo Olóríí
Feita divinação para os seres humanos
Os seres humanos são escravos do destino no Céu
Eles os aconselharam a oferecer inhame como sacrifício
Eles fizeram
Todo ser humano começou a ter músculos
suas vidas melhoraram
Ifá diz que essa pessoa terá paz de espírito
Pékótókótó Awo Olóríí

Feita divinação para os seres humanos
 Os seres humanos são escravos do destino no Céu
 Eles foram aconselhados a realizar o sacrifício
 Os humanos ouviram sobre o sacrifício
 e eles fizeram isso
 Ìyànnàyàn
 Venha ver a obra do destino
 Ìyànnàyàn
 o destino tem a riqueza
 Ìyànnàyàn
 Venha ver a obra do destino
 Ìyànnàyàn
 o destino tem uma esposa
 Ìyànnàyàn
 Venha ver a obra do destino
 Ìyànnàyàn
 O destino também tem filhos
 Ìyànnàyàn
 Venha ver a obra do destino
 Ìyànnàyàn
 O destino tem todas as coisas boas da vida Ìyànnàyàn
 Venha conhecer o trabalho do alvo Ìyànnàyàn.

B31 *Os seres humanos são escravos do destino no Céu* fala sobre o destino de cada pessoa e de como os seres humanos são submetidos, são reféns dos destinos que escolheram para si ainda no Orun. O itan orienta os seres humanos a cuidar de seus ori (cabeças), a alimentar seu ori sempre que necessário para terem a força e o equilíbrio e conseguirem realizar um bom destino, alcançando um ipin (destino) com riqueza, prosperidade e realização de todas as coisas boas.

ÒYÈKÚ ÒFÚN B32

Òyèkú yà fókùú
 Yà fún Ìkà
 Bèyàn ò bá yà fún Ìkà
 Ìkà ó wulè tè é pa pátápátá ni
 A díá fún Baálé
 A bù fún Omo
 Wón ní kí wón ó rúbo
 Òkùràkùtà
 Babá mò n rìn nílè
 Omó n gesin!
 Òkùràkùtà
 Èyin ò mò páyé doniran ìran.

Divinação para o chefe da família e os filhos, para afastarem o mal

Òyèkú, afaste-se dos Mortos
 Fique longe do Mal
 Se alguém se recusa a se afastar do Mal

O Mal só esmagará a pessoa até a morte
Eram eles que faziam divinação para o chefe da família e divinação para os filhos.
Eles aconselharam-nos a realizar o sacrifício
Òkùràkùtà
O pai faz uma longa e difícil jornada
Enquanto o menino monta o cavalo
Òkùràkùtà
Você pode ver que o mundo inteiro está cheio de adversidades?

B32 *Divinação para o Chefe da família e os filhos, para afastarem o mal:* esse itan fala de advertência. Ele adverte o consulente a ficar longe do mal para que não leve a pessoa à morte, sendo que morte aqui não significa a morte física, mas sim a morte como esgotamento da pessoa. O itan evoca um negativo de *Òyèkú Ofún* que está desequilibrado, sendo importante recorrer ao equilíbrio através do ebó para controlar e afastar esse estado de esgotamento e de apagamento.

Capítulo 7: Ìwòri Meji e seus amulus – a cabeça fala do interior da terra

Ìwòri Meji é o terceiro odu da sequência do oráculo do opele e do ikin. Como já salientamos, Ifá possui duas sequências: a sequência ekán (uma) e a sequência meji/ eji (duas). A sequência ekán é a sequência do oráculo do erindilogun⁴¹², conhecido como Jogo de Búzios no Brasil. O Odu *Ìwòri Meji* relaciona-se com a cabeça e sua importância para manter e assegurar a vida. Ele foi o terceiro odu a chegar ao Aiyé. Entre os Fon, ele é chamado de *Woli Meji*, que quer dizer “cortar a cabeça” e/ ou “decapitar a cabeça”. Ele também é chamado de *Eji Ìwòri*, que quer dizer *iwo*, significando “olhar” e *ori*, “cabeça”. Portanto *Ìwòri Meji* significa “olhar para a cabeça ou buscar poder mental para efetuar mudanças positivas na vida”. *Ìwòri Meji* tem a função de decepar cabeças, pois ele não pode perder a cabeça em hipótese alguma, já que a cabeça é fonte de poder para *Ìwòri Meji*. A cabeça (*ori*) tem um papel fundamental para *Ìwòri Meji*. A pessoa para quem este odu aparece na consulta oracular precisa cuidar e zelar pela sua cabeça. Decepar a cabeça faz alusão à importância de manter a cabeça no lugar ou mantê-la intacta, evitando qualquer situação que leve a pessoa a perder a cabeça. *Ìwòri Meji* revela que o equilíbrio é fundamental para o bom estado da cabeça.

As 32 narrativas de *Ìwòri Meji* apresentadas a seguir revelam situações diversas. Os consulentes dessas histórias (itan) estão preocupados em assegurar de alguma forma sua própria existência. O lugar da cabeça em *Ìwòri Meji* refere-se exatamente à particularidade de como *ori* (cabeça) se mantém, organiza-se e assegura a vida. A cabeça articula-se com todo o corpo, ela possui duas dimensões, uma interna (*ori inú*) e outra externa (*ori ode*). Por outro lado, quando nos referimos a *ori* (cabeça), estamos nos referindo ao corpo inteiro, ou mesmo à totalidade da existência. A totalidade da existência de uma pessoa é *ori*. A cabeça (*ori*) não tem a ver somente com o cérebro,

⁴¹² Também é chamado de *Merindilogun* ou *Idaasa*.

mas sim, com tudo o que mantém o corpo organizado, estruturado e em movimento. Entender a cabeça como o lugar da própria existência é muito importante para o Ifá. Ifá contempla a vida como um todo, e a cabeça é o território da totalidade da vida. Quando ritos são realizados na cabeça, o corpo inteiro é beneficiado. A cabeça, através do ritual do *ebori*, é o lugar no corpo responsável por receber oferendas que conduz o asé (energia vital) para a totalidade da vida da pessoa.

Como o próprio nome já diz, o Odu *Ìwòri Meji* se encarrega de “cortar cabeças” – uma metáfora para dizer que a cabeça é exatamente o que não se pode perder. Quando um consulente está negativo em *Ìwòri Meji* e/ ou em qualquer um dos seus amulus, podemos entender que ele está perdendo a cabeça, então, assegurar a manutenção e a preservação da cabeça para que não seja perdida é fundamental nesse odu. *Ìwòri Meji* reclama introspecção e vida interior. A palavra de Olódúmáre é *Ìwòri*, a ponto da sua presença manifestar poder físico e poder mental. A presença de ambos os poderes em *Ìwòri Meji* refere-se ao alinhamento com Olódúmáre, que é a fonte de todo poder. Poder, em iorubá, é Asé, a energia vital. *Ìwòri Meji* vem logo após *Ògbè Meji* e *Òyèkú Meji*. No que se refere aos aspectos vibracionais desses odu, podemos dizer que *Ògbè Meji* possui vibração masculina, *Òyèkú Meji* vibração feminina, *Ìwòri Meji* é o primeiro fruto dessas duas vibrações. Como frutos das vibrações masculina (*Ògbè*) e feminina (*Òyèkú*), *Ìwòri* representa o equilíbrio entre os dois. Ele também fala da importância de recebermos o bem e o mal, porque a vida material se organiza a partir dessas duas alternativas, e ambas são provenientes de Olódúmáre.

Assim como *Ògbè Meji* representa o dia e *Òyèkú Meji* a noite, a lacuna entre os dois deu origem a *Ìwòri Meji*. É por esse motivo que este odu está relacionado ao controle mental e à sabedoria espiritual para lidar com as questões da vida. Um provérbio iorubá diz: *ori lá bá mi a bò, kí a fí Òrìsà silè*, que quer dizer “devemos cuidar bem do nosso destino, da nossa cabeça e da nossa vida, antes de oferecer sacrifício às divindades”. O provérbio faz alusão à importância do estado mental saudável. Ter o estado mental saudável é maior do que as forças dos *Òrìsàs* na vida. Manter a cabeça sempre equilibrada, saudável, no seu devido lugar é o que *Ìwòri Meji* sinaliza. Um oriki (oração) da Tradição de Ifá diz que propiciar ori antes de fazer qualquer sacrifício torna o próprio sacrifício salutar. Na Tradição do Candomblé do Brasil, é comum ouvir da boca dos pais e mães de santo que “a cabeça da pessoa fala dela um rei/ rainha”. No entanto, *Ìwòri Meji* e seus amulus não são os únicos odu associado a ori. Os odu *Ògbè Meji*, *Òbàra Meji*, *Òtúrá Meji* e *Òfún Meji*, assim como seus amulus, também possuem associação com o ori. Mas é em *Ìwòri Meji* que o poder de transformação da cabeça se revela. Trata-se de assegurar o poder mental com a finalidade de manter a vida segura.

O Odu *Ìwòri Meji* é representado pela traçologia geomântica II I I II. É um odu composto pelos elementos água sobre ar. Os elementos água e ar, no Odu *Ìwòri Meji*, referem-se ao encaminhamento dos esforços, à presença dos obstáculos que poderão ser retirados do caminho do consulente se ele se esforçar para adquirir ou manter o poder mental que ele necessitará para assegurar

sua existência. A presença da água e do ar significa que as duas forças são conflitantes, e que o resultado da disputa vai favorecer o lado fortalecido. *Ìwòri Meji* está relacionado ao ponto cardinal Norte, do qual ele é regente. Está ligado à orientação e à direção das coisas, e ao rumo de tudo o que existe. *Ìwòri Meji* é um odu masculino, foi ele quem ensinou os seres humanos a comer carne. Os animais selvagens que habitam as florestas, as bestas ferozes, principalmente a hiena e o leão, são animais presentes em *Ìwòri Meji*. Ele também expressa a noção de contato, de troca, de relação entre duas pessoas, duas coisas. *Ìwòri Meji* diz respeito à união, à parceria, aos contratos, casamentos, acordos, compromissos, negociações etc.



Ìwòri Meji é um odu que exprime tudo o que entra em contato, seja por associação, seja por oposição. O confronto entre duas pessoas, o debate entre grupos rivais, a luta entre dois países, o contato corpo-a-corpo, o sexo, um par de dançarinos – as atividades envolvendo duas pessoas são situações regidas por *Ìwòri Meji*. É um odu que ressalta o fim de uma estadia na Terra, finais de ciclo, morte física, rupturas, daí seu significado de “cortar a cabeça”. Em *Ìwòri Meji*, encontramos a ligação entre o Céu e a Terra e a unidade entre os dois planos. *Ìwòri Meji* manifesta a importância do material e do espiritual, assim como o próprio compromisso de maturidade espiritual dos seres humanos. Por ser um odu que relaciona água na parte superior e ar na parte inferior, ele revela frieza e inconstância. Quando este odu, ou qualquer um dos seus amulus, aparece na consulta oracular para um consulente, independentemente de estar em ire ou ibi, ele está dizendo para o consulente precisa lidar com sua inconstância e tomar boas decisões para não perder a cabeça.



Como vimos acima, *Ìwòri Meji* está entre *Ògbè Meji* e *Òyèkú Meji*. É um odu que celebra as possibilidades que envolvem tomar decisões que asseguram a preservação das coisas. O poder mental nesse odu propicia a vida em sua totalidade. Quando *Ìwòri Meji* e seus amulus se apresentam em uma consulta oracular em *ibi* (negativo), está chamando a atenção para a ausência do poder mental, da saúde da *ori* (cabeça) do consulente para lidar com questões urgentes e emergentes. A ausência do poder mental em *Ìwòri* revela total abandono da própria condição da existência. Por esse motivo, é tão necessário que a cabeça se mantenha intacta, para esse odu. Sustentar a cabeça pode parecer uma tarefa difícil, sobretudo se o consulente não está conseguindo se manter adequadamente na vida. Perder a cabeça pode gerar a morte física, mas pode simbolizar também ausência total de qualquer reconhecimento. Um dos versos de *Ìwòri Meji*, compartilhado no anexo da presente tese, diz que “Não há lugar onde Orunmila não é conhecido”⁴¹³. O verso refere-se exatamente à importância do reconhecimento por *Ìwòri Meji*. A perda do reconhecimento e da credibilidade é morte para *Ìwòri Meji*, ou seja, é a perda da sua cabeça, da sua segurança, do seu poder mental.

As histórias (*itan*) do Odu *Ìwòri Meji* e seus amulus, presentes no anexo da nossa tese, versam sobre temas diversos, entre eles: a ausência de companhia, de reconhecimento, a falta de dinheiro, querer ser o que não se é, a liderança, a permanência, a esterilidade, a morte, a expectativa, o destino, o divórcio, a riqueza, as vendas, o poder, a falta de filhos, a equivalência, o adoecimento, a cabeça (*ori*) e a descendência.

ÌWÒRÌ MÉJÌ C1

Lààmbókò ìrè
E pé kó mó ráhùn mó
Títí alé a móo daláso
A díá fún Òde gbànsàsà
Èyí ti n sunkún aláì lénìkan
Òún le nîyàn láyé òun báyíí?
Wón ní kí Òde ó rúbo
Òdé deboó lè
Ó rúbo
Bówó bá sì ti kó Èsù lójú
Léyìn tèyàn rúbo
Iré dé

⁴¹³ É o verso C2 de *Ìwòri Meji*

Ebó dà fun
Ayé ye é
Ó ní bée làwon Bábáláwó tònún wí
Láàmbókò ìrè
E pé kó mó ráhùn mó
Títí alé a móo daláso
A díá fún Òde gbànsàsà
Èyí ti n sunkún aláì lénìkan
Ebo n wón ní ó se
Òdé gbébo nbè
Ó rúbo
Òrán Òdé gbajó ò
Òrán Òdé gbayò
Òde Gbànsàsà
E wá wosé Òdé n se
Òde Gbànsàsà
Wá gbijó ò
Òde Gbànsàsà.

Òde Gbànsàsà chora por não ter companhia

Láàmbókò ìrè
Não lhe deixe reclamar de novo
Antes do crepúsculo você estará vestido
Foi ele quem fez a digitação para Òde Gbànsàsà
A que chora por não ter companhia
Ele perguntou “Terei parceiros na vida?”
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício.
Òde Gbànsàsà eu ouço sobre sacrifício
Eu fiz
Uma vez que Èsù retira o dinheiro do sacrifício
Imediatamente após o sacrifício ter sido oferecido
Isso marcaria a chegada de fortunas
O sacrifício acabou sendo eficaz para Òde Gbànsàsà
A vida que eu cumpri
Ele disse que era como seu Bábáláwó disse
Láàmbókò ìrè
Não o deixe reclamar de novo
Antes do crepúsculo você estará vestido
Foi ele quem fez a divinação para Òde Gbànsàsà
A que chora por não ter companhia
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício.
Òde Gbànsàsà ouviu falar do sacrifício
Eu fiz
O sucesso de Òde merece uma celebração
O sucesso de Òde merece alegria
Ode Gbànsàsà
Venha conhecer as funções que a Òde está desempenhando
Ode Gbànsàsà
Venha dançar ao ritmo dos tambores Òde Gbànsàsà.

As duas primeiras estórias estão relacionadas ao Odu *Ìwòrì Meji*. No primeiro verso [C1], *Òde Gbànsàsà chora por não ter companhia*, *Ìwòrì* é um odu diretamente ligado a ori, ao coroamento da cabeça. Pode ir tanto para um lado positivo de realização de ori, como para um lado negativo de perder a cabeça, de neuroses, de desorientação mental. Por isso, ele sempre a busca pelo equilíbrio e direcionamento de ori. O itan traz uma das recomendações mais importantes para quem é desse odu: não reclamar das coisas, para não atrair pensamentos negativos e desequilíbrio para a ori. A vida deve ser cumprida com alegria e celebração. A expressão “antes do crepúsculo você estará vestido” também remete à segurança e proteção.

ÌWÒRÌ MÉJÌ C2

Òbámú bamù pirá pirá
 Òpòòkì pooki nìrù Efòn
 A díá fún Orunmilà
 Níjò ti n lo rèé rààtà bolé ayé
 Òún le tóbi láyé báyíí?
 Tóun ó borí ilé ayé gbogbo bó ti tóbi tó
 Wón ní ki Orunmilà ó rúbo
 Orunmilà bá rúbo
 Ó deboó lè
 Kò síbi won ò gbé mOrunmilà láyé yíí
 Gbogbo ibi wón ti n se nnkan tó dáa
 Orunmilà n be nìbè
 Kèrèkèrè lOrunmilà gba gbogbo ilú lo
 Ijò ni Babá n jó
 Ayò ní n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Òbámú bamù pirá pirá
 Òpòòkì pooki nìrù Efòn
 A díá fún Orunmilà
 Níjò ti n lo rèé rààtà bolé ayé
 Owó tewé alájàngbàlúú mi
 Kèrèkèrè
 La ó móo gbàlú lówóo won
 Kèrèkèrè.

Não há lugar onde Orunmila não seja conhecido

Òbámú bamù pirá pirá
 A cauda do búfalo é tão volumosa
 Foi ele quem fez a divinação para Orunmilà
 Durante o dia ele disse que formaria uma sombra para cobrir a Terra
 Ele perguntou “Serei grande na Terra?”
 Eu salvarei o mundo apesar de quão grande ele é
 Eles aconselharam Orunmilà a oferecer o sacrifício
 ele fez o sacrifício

E ofereceu com espírito
 Não há lugar no mundo onde eles não conheçam Orunmilà
 Todos os lugares onde as boas funções foram realizadas
 Orunmilà é conhecido lá
 Com passos firmes, Orunmilà tomou conta de suas terras
 Bàbá dançou
 ele estava feliz
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito
 Òbámú bamù pirá pirá
 A cauda do búfalo é tão volumosa
 Foi ele quem fez a divinação para Orunmilà
 Durante o dia ele disse que formaria uma sombra para cobrir a Terra
 Eu obtive a lâmina de Alájàngbàlúù
 Kèrèkèrè
 Tomaremos todas as cidades deles
 Kèrèkèrè.

C2 *Não há lugar onde Orunmila não é conhecido*: esse itan faz uma reverência e uma consagração à Orunmilá e sua presença sobre todos os lugares da Terra e para todas as pessoas – “sua sombra cobriu toda a Terra”. O itan também fala da presença do espírito de Orunmilá como manifestação e oferta ao mundo. A expressão “a cauda do búfalo” representa o conhecimento de Ifá, sendo reforçado o tanto que ele é grande.

ÌWÒRÌ OGBÈ C3

Ìwòrìbogbè eye oko
 A díá fún Orunmilà
 Bàbá jí
 Baba ò rówó kan à á yóó ná
 Òún leè lájé lówó báyí?
 Wón ní ó rúbo
 Wón níre ajé fún Baba
 Wón lójú ò ní pón on
 Lésò lésò nire ó móo bá a
 Orunmilà rúbo
 Ó rú òpòlopò okàa Bàbá
 Àti owó
 Wón da gbogbo è sójú opón Ayé ye é
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ìwòrìbogbè eye oko
 A díá fún Orunmilà
 Bàbá jí
 Baba ò rówó kan à á yóó ná
 Wón ní ebo ni kí Bàbá ó se

Orunmilà gbébo nbè ó rúbo
Ajé gbá rere wá
Kóo wáá bá mi
Àdàbà sùsùsù gbá rere wá
Kó wáà jekà
Aya gbé rere wá
Kó wáá bá mi
Àdàbà sùsùsù gbá rere wá
Kó wáà jekà
Omo gbé rere wá
Kó wáá bá mi
Àdàbà sùsùsù gbá rere wá
Kó wáà jekà
Ire gbogbo gbá rere wá
Kó wáá bá mi
Àdàbà sùsùsù gbá rere wá
Kó wáà jekà.

Orunmila não encontrou dinheiro para gastar

Ìwòribogbè
O pássaro da fazenda
Divinado para Orunmilà
Quando Baba acordou diariamente
E reclamou porque não encontrava dinheiro para gastar
Ele perguntou como posso economizar dinheiro?
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício
Eles garantiram a ele que a boa sorte da riqueza estaria com ele.
Que ele nunca saberá nada sobre escassez
E em fluxos contínuos, suas boas novas virão
Orunmilà ofereceu o sacrifício
Ele ofereceu muito sorgo
E dinheiro
Tudo foi derramado na face da bandeja de Ifá
a vida lhe agradou
Ele começou a dançar e se alegrar
Ele elogiou seu Bàbáláwó
Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito
Ìwòribogbè
O pássaro da fazenda
Divinado para Orunmilà
Quando Baba acordou diariamente
E reclamou porque não encontrava dinheiro para gastar
Eles aconselharam Baba a oferecer sacrifício e ele o ofereceu
A riqueza vem em grandes multidões, vem a mim
Àdàbà sùsùsù, venham todos
E coma o sorgo
Mulheres, venham em grandes multidões em minha direção
Àdàbà sùsùsù, venham todos
E coma o sorgo

Filhos, venham grandes multidões em minha direção
Àdàbà sùsùùsù, venham todos
E coma o sorgo
Todas as coisas boas vêm em multidões para mim
Àdàbà sùsùùsù, venham todos
E coma o sorgo.

C3 *Orunmila não encontrou dinheiro para gastar:* esse itan fala de preocupação com a falta de dinheiro e conseqüentemente, com produtividade e o desempenho de uma função na vida. Fala da necessidade de materialidade, simbolizada pelo dinheiro e pelos bens materiais, para demonstrar essa utilidade, essa razão de viver. Novamente é importante observar e ter cuidado com o que se fala e com reclamações, pois pode levar ao desequilíbrio de ori.

ÌWÒRÌ OGBÈ C4

Ònà wùrú wùrù wùrú yí
E jé a jo yè é wò
A díá fún Ìwòrì
Èyí ti n lo rèé bogbè nlé Ajé Òún leè lájé báyíí?
Ogbè ní yóo lájé
Sùgbón kó rúbo
Òun Ogbè náà ó sì rú
Ònà kán n be ti àwón ó jo móo lo Òré àtòré bá jó n lo ònà
Bèè ni wón se kan ajé
Ònà wùrú wùrù wùrú yí
E jé a jo yè é wò
A díá fún Ìwòrì
Èyí ti n lo rèé bogbè nlé Ajé Ìwòrìbogbè rere
Ìwòrì wáà bogbè sílé ajé
Ìwòrìbogbè rere
Ìwòrì wáà bogbè sílé aya
Ìwòrìbogbè rere
Ìwòrì waa bogbè sílé omo
Ìwòrìbogbè rere.

Ìwòrì encontra Ògbè na casa da riqueza

Esse caminho incerto
Devemos examiná-lo juntos
Foi ele quem fez divinação para Ìwòrì
Quando ele ia encontrar Ogbè na casa da riqueza
Ele perguntou “Terei riqueza?”
Ogbè assegurou-lhe que ele teria riqueza
Mas eu deveria fazer o sacrifício
E ele, Ogbè faria o sacrifício também
Ogbè disse que há uma atividade comercial que fariam juntos
Os dois amigos começaram o negócio
E foi assim que eles encontraram riqueza
este caminho incerto

este caminho incerto
 Devemos examiná-lo juntos
 Foi ele quem fez a divinação para Ìwòrì
 Quando ele ia encontrar Ogbè na casa da riqueza
 Ìwòrìbògbè é bom
 Ìwòrì vem e vomita Ogbè na casa da riqueza
 Ìwòrìbògbè é bom
 Ìwòrì vem e vomita Ogbè na casa das mulheres
 Ìwòrìbògbè é bom
 Ìwòrì vem e vomita Ogbè na casa das crianças.
 Ìwòrìbògbè é bom.

C4 *Ìwòrì encontrou Ògbé na casa da riqueza:* nesse itan Ìwòrì vai encontrar Ogbè na casa da riqueza. Há entre eles uma parceria que indica sucesso e prosperidade na celebração de algo que decidiram fazer juntos. Também indica a necessidade de buscar parceiros ou de buscar orientação externa para o início de um negócio. De toda forma, recomenda prudência, reflexão e boa análise, considerando diferentes ponto de vista, tanto nos aspectos objetivos, quanto nos subjetivos.

ÌWÒRÌ ÒYÈKÚ C5

E jé á bà á hééhéé
 E jé á bà á hèèhèè
 Hèèhèè la bà á léé dòkan
 A díá fún Pèpéye
 Èyí ti ó móo sòwò èkú n rírú
 Ó lóun ó fèkú dá bírà kárí ayé
 Àwon Bàbáláwó bá pe
 Pèpéye Wón ní rúbo o
 Kí àsírí ó mó bàà tú
 Àwon róye pé wón féé dan ó
 Pèpéye ní kín lenìkán ó fòun se?
 Tóun bá ti daso borí
 Pèpéye kò
 Pèpéye ò rúbo
 Níbi ti gbé n yípo bìirì
 Pírí lasó sí
 Ní bá n se hà, hà
 Hà òhún ni Pèpéye n se téé dòní
 E jé á bà á hééhéé
 E jé á bà á hèèhèè
 Hèèhèè la bà á léé dòkan
 A díá fún Pèpéye
 Èyí ti ó móo sòwò èkú n rírú
 Wón ní ó rúbo
 Kásírí rè ó mó bàà tú
 Èsù ài sebo
 Ègbà ài tù èèrù
 E wo Ifá ojóhun bí ti n se
 Wón ò mò sebo
 Wón ò mò tù èèrù
 E wo Ifá ojóhun bí ti n se.

O dia em que o pato quis usar a roupa de Egúngún

E jé á bà á hééhéé
E jé á bà á hèèhèè
Hèèhèè la bà á lée dòkan
Eles fizeram divinação para o Pato
Quando ele estava negociando trajes de baile de máscaras
Ele disse que usaria o traje para realizar maravilhas
Os Babalawos chamaram a atenção do Pato um dia
Eles o avisaram “Você Pato deve oferecer sacrifício”
“Para que seu segredo não vaze”
“Algumas pessoas virão para experimentar”
“Quem são aqueles?”, respondeu o Pato
“Assim que eu me cobrir com meus ternos?”
O Pato recusou-se a fazê-lo
Ele não fez nenhum sacrifício
Quando ele veio fazer a mágica
O traje caiu sem aviso!
Ele então começou a exclamar "Aha !!, Aha!".
Essa é a mesma exclamação dos gritos do Pato até hoje.
E jé á bà á hééhéé
E jé á bà á hèèhèè
Hèèhèè la bà á lée dòkan
Eles fizeram divinação para o Pato
Quando ele estava trocando trajes de baile
Disseram-lhe para oferecer o sacrifício
Então seus segredos não vazarão
O mal de não dar atenção ao aviso do sacrifício
O problema de não dar a Èsù a oferenda prescrita
Olha que a prescrição de Ifá no outro dia é verdadeira
Eles não realizaram o sacrifício
Eles não deram a oferenda prescrita a Èsù
Olha, a previsão de Ifá no outro dia se tornou realidade.

C5 *O dia que o pato quis usar a roupa de Egúngún*: a narrativa traz como personagem o pato que se disfarça sobre outros trajes para realizar “mágica”. A primeira questão a ser observada é que o personagem não está no lugar adequado, não está no seu papel. Está se disfarçando, em diferentes papéis, para iludir os outros. A segunda questão é a negligência com as recomendações recebidas. A metáfora sobre o traje de baile de máscaras pode também estar fazendo alusão aos trajes de Égúngún⁴¹⁴ ou Gueledé⁴¹⁵, que são impregnados de magia. E nesse sentido, entendo que pode haver uma recomendação de cuidado ao lidar displicentemente com essas forças.

⁴¹⁴ Refere-se ao Culto aos Egúngún (Ancestrais) que vieram do Cèu.

⁴¹⁵ Trata-se de uma Festival de Máscara relacionado ao Culto de Iyami Osórongá. Na Sociedade Geledé, uma das penalizações realizadas com os homens que cometem qualquer tipo de delito contra as mulheres é vesti-los com trajes e máscaras femininas enquanto eles desfilam pelas ruas.

ÌWÒRÌ ÒYÈKÚ C6

Ìwòrì ò rèkú
Eégún ò gbodò na Bàbáláwó
Níjò ti Bàbáláwó bá síwó lu Eégún
Eégún a ní towótesè
N lahuún wo inú igbá
Ìwòrì ò rèkú
Eégún ò gbodò na Bàbáláwó
Níjò ti Eégún bá lu Bàbáláwó
Bàbáláwó a ní pèèrèpè
N lewée kókò ó fàya
Asó ó padà ya méégún lóri
A díá fún Alágbààà baba Moríwo
Alágbààà baba Moríwo ní n bèèrè lówó Ifá
Ayé ye òun báyií?
Wón ní kó rúbo
Wón ní otí Òpì ni kée rúbo
Wón ní nnkan rè ó dùn
Alágbààà bá rúbo
Wón bá ní Ìwo Eégún àti Bàbáláwó
E è gbodò jà o
Láti ayédáyé
A à leè gbó pé
Eégún àti Bàbáláwó jà
Ayé ye wón
N ní wón wá n jó ni wón n yò
Wón n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Wón ní beè làwon Bàbáláwó tàwón wí Ìwòrì ò rèkú
Eégún ò gbodò na Bàbáláwó
Níjò ti Bàbáláwó bá síwó lu Eégún Eégún a ní towótesè
N lahuún wo inú igbá
Ìwòrì ò rèkú
Eégún ò gbodò na Bàbáláwó
Níjò ti Eégún bá lu Bàbáláwó Bàbáláwó a ní pèèrèpè
N lewée kókò ó fàya
Asó ó padà ya méégún lóri
A díá fún Alágbààà baba Moríwo Wón ní ó sa káalè ó sebo
Alágbààà gbébo nbè
Ó rúbo
Otí yií dùn
Òjò ranhin
Alagbanlugbú
Otí yií dùn o
Òjò ranhin.

Alágbààà, o líder dos Ojés

Ìwòrì ou rèkú
Um festejo de Egúngún nunca deve atingir um Bàbáláwó
O dia em que um Bàbáláwó levanta a mão para um Egúngún

O Egúngún diria “com mãos e pernas”
 A tartaruga se abrigaria dentro de sua carapaça
 Ìwòrì ou rẹ̀kú
 Um festejo de Egúngún nunca deve atingir um Bábáláwó
 O dia em que um Egúngún levantar a mão para um Bábáláwó
 O Bábáláwó dirá, ao longo
 É o jeito de arrancar o capim kókò
 Trajes de Egúngún acabarão sendo rasgados sobre ele.
 Foram eles que fizeram divinação para Alágbààà, o líder dos Ojés
 Alágbààà, o líder dos Ojés pergunta a Ifá
 Eu viveria uma vida plena?
 Disseram-lhe para fazer sacrifício
 Disseram-lhe para oferecer o vinho “Opi” como sacrifício.
 Eles garantiram-lhe que “suas coisas o favorecerão”
 Alágbààà ofereceu o sacrifício
 Eles agora avisaram o Egúngún e o Bábáláwó
 Eles não vão lutar entre si
 E desde tempos imemoriais até hoje
 nós nunca podemos descobrir
 Que um Egúngún e um Bábáláwó entraram em uma briga
 a vida os agradou
 Eles começaram a dançar e ficaram felizes
 Eles elogiaram seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós, por sua vez, elogiaram Ifá
 Eles disseram que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
 Ìwòrì ou rẹ̀kú
 Um festejo de Egúngún nunca deve atingir um Bábáláwó
 O dia em que um Bábáláwó levantar a mão para um Egúngún
 O Egúngún diria "com mãos e pernas"
 A tartaruga se abrigaria dentro de sua carapaça
 Ìwòrì ou rẹ̀kú
 Um festejo de Egúngún nunca deve atingir um Bábáláwó
 O dia em que um Egúngún levantar a mão para um Bábáláwó
 O Bábáláwó dirá, ao longo
 É o jeito de arrancar o capim kókò
 Trajes de Egúngún acabarão sendo rasgados sobre ele.
 Foram eles que fizeram divinação para Alágbààà, o líder dos Ojés
 Alágbààà, o líder dos Ojés pergunta a Ifá
 Aconselharam-no a cuidar da terra e a realizar o sacrifício
 Alágbààà ouviu falar do sacrifício
 ele ofereceu
 Este vinho é doce
 Òjọ ranhin
 é abundante
 Este vinho é doce
 Òjọ ranhin.

C6 *Alágbààá, o líder dos Ojés:* esse itan relata um pacto firmado entre os Ojès, oficiantes do Culto de Egúngún, e os Bábáláwós, estabelecendo uma relação de conciliação e harmonia entre ambos. Os Egúngúns não devem fazer mal, não deve atingir um Bábàlào, pois sairiam prejudicados, podendo

indicar que deve haver uma submissão de Egúngún ao Bábáláwo, ou que o Bábáláwo controla Egúngún.

ÌWÒRÌ ÒDÍ C7

Ìwòrì wò mí
Ìdí wò mí
Eni táa ní ní wo ni A díá fún Ìwòrì
Níjò ti n lo rée wòdí Wón ní kó rúbo
Bí Ìwòrì ó bàá wòdi Oúnje ní kún inú è Ayé ye é
Ìwòrì wò mí
Ìdí wò mí
Eni táa ní ní wo ni A díá fún Ìwòrì
Níjò ti n lo rée wòdí Ìwòrì dákun
Ìwòrì dábò
Èyán séé wòdí lébi Ìwòrì dákun
Ìwòrì dábò.

O dia que Ìwòrì quis olhar a vagina

Ìwòrì olha para mim
Ìdí olha para mim
Qualquer um que tenha visto nossa nudez
Foram eles que fizeram divinação para Ìwòrì
Durante o dia ele ia olhar a vagina
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício sempre que Ìwòrì quisesse olhar para a vagina
Seu estômago estaria cheio a vida o agradava
Ìwòrì olha para mim
Ìdí olha para mim
Quem já viu nossa nudez
Foram eles que fizeram divinação para Ìwòrì
No dia em que ele ia olhar a vagina
Ìwòrì por favor
Ìwòrì nós imploramos
Como uma pessoa pode olhar para a vagina quando está com fome?
Ìwòrì por favor
Ìwòrì nós te imploramos.

C7 *O dia que Ìwòrì quis olhar a vagina*: a narrativa representa o próprio momento de consulta ao oráculo, em que Ìwòrì Òdi é sacado e fica frente a frente com o consulente – ambos olham para o consulente, ambos orientam sua vida. Esse é um momento em que a essência do consulente é vista e desnudada. Ao mesmo tempo, o itan remete para a vagina, indicando uma relação, ou uma busca, por aspectos relacionados à ancestralidade feminina, à origem, ao oculto como força para se reorientar.

ÌWÒRÌ ÒDÍ C8

Ònà òfin wón kò won ò jinnà

A díá fún Òwìwí
 Èyí tí soko Òhúù
 Wón ní ó rúbo
 Kójú ó lè báà bá a dalé
 Òhúù a máa so fún Oko è
 Pé ìwo Òwìwí fi aso orùn re rúbo
 Òwìwí kò
 Òwìwí ò rú
 Ònà òfin wón kò won ò jinnà
 A díá fún Òwìwí
 Èyí tí soko Òhúù
 Wón ní ó rúbo
 Kójú ó lè báà bá a dalé
 Ó gbébo béè ni ò rú
 Ònà Òfin ò mò jinnà
 Mo wí o
 Òhúúúù
 Mo wí ò
 Ònà Òfin ò mò jinnà
 Mo wí o
 Òhúúúù
 N l'Òwìwí n kígbe nínú igbó
 Tée dòní.

A Coruja fez sacrifício para que seus olhos durassem até a velhice

O caminho da angústia nega estar longe
 Foi quem fez divinação para a Coruja
 marido de Òhúù
 Eles recomendaram-lhe fazer o sacrifício
 Para que seus olhos durassem antes que ele chegasse à velhice
 Òhúù sempre diz ao marido
 Para atender ao aviso sobre seu grande terno chamativo
 a coruja recusou
 Ele não ofereceu o sacrifício
 O caminho do problema nega estar longe
 Foi ele quem fez divinação para a Coruja
 marido de Òhúù
 Eles o recomendaram a fazer o sacrifício
 Para que seus olhos durassem antes que ele chegasse à velhice
 Ele ouviu falar do sacrifício, mas se recusou a oferecê-lo.
 O caminho do problema nega estar longe
 Eu te avisei!
 Òhúúúù
 Eu te avisei
 O caminho do problema não está longe
 Òhúúúúù
 É o que a Coruja anuncia na floresta
 Até hoje.

C8 *A coruja fez sacrifício para que seus olhos durassem até a velhice:* o itan alerta para a possibilidade de existência de algum problema, algum contratempo que possa acontecer com o consulente. Fala também da necessidade de manter-se atento, com capacidade de “ver” as coisas, de antever os problemas, de se preservar de maldades alheias e de não se iludir. A coruja é um símbolo de Iyamí, e a narrativa traz a coruja como uma forma de alerta de problemas na vida do consulente.

ÌWÒRÌ ÌRÒSÙN C9

Ìwòrì gósùn
Gósùn gósùn abowó odó porogodo
A díá fún Onígòòsùn omo Àpón
Ekún omo ní n sun
Oún le bímo báyíí?
Wón ní ó rúbo
Wón ní kókó osùn méréndínlógún lebo è
Òpòlopò owó lebo è
Ìgbà ti yóó bá sì rúbo
Wón ní kí wón ó mó fi ebo kàn án lórí
Igbáàyàa rè ni kí wón ó móo febo kàn
Wón lóríi rè ti n gbébo
Ayàa rè ni ò gbètùtù
Bí wón bá ti fi ebo kàn án láyà
Ti ón sì gbébo fún Èsù
Wón ní tiè ti dáa
Wón bá rúbo
Ìwòrì gósùn
Gósùn gósùn abowó odó porogodo
A díá fún Onígòòsùn omo Àpón
Ekún omo ní n sun
Oríi rè ti n gbébo n rírú o
Ayàa rè ni ò nígbà yíi ò
Ó sì bímo lópòlopò werere.

Onígòòsùn, a estéril

Ìwòrì gósùn
O pó de Osùn desmoronou em rápidas sucessões.
Divinação feita para Onígòòsùn, a filha de Àpón
Ela chorou por causa de sua esterilidade.
Teria filhos na vida? Ela perguntou.
Disseram-lhe para realizar o sacrifício.
Dezesseis bolas de osùn.
Muito dinheiro é o sacrifício.
Quando o sacrifício está sendo realizado.
Não use o sacrifício para tocar sua cabeça
É o peito que você deve usar para tocá-lo
Seu Orí vinha aceitando sacrifícios.
Mas seu peito recusou a oferta,
Eles disseram.

Depois que o sacrifício foi usado para tocar seu peito
 E o sacrifício dado a Èsù.
 Sua vida seria melhor, concluíram.
 Ela ofereceu o sacrifício.
 Ìwòrì gósùn
 O pó de Osùn desmoronou em rápidas sucessões.
 Divinação feita para Onígòósùn a filha de Àpón
 Ela estava chorando devido à sua esterilidade.
 Seu Orí vinha aceitando sacrifícios.
 Seu peito rejeitou a oferta.
 Ela descobriu sobre os sacrifícios.
 E teve muitos filhos.

C9 *Onígòósùn, a estéril*: o itan trata da questão envolvendo preocupação com esterilidade, que também pode ser lida como algum tipo de estagnação da pessoa. Apesar de Ìròsùn evocar a vitalidade da força feminina como forma de resgatar a vida, é a Èsú que se recorre para resolver o problema, pois Èsú também representa a fertilidade. O itan mostra uma contradição, um desalinho, entre o ori e o coração da pessoa na concretização dos seus desejos. Assim, Èsú é chamado para estabelecer a ordem, o movimento necessário para equilibrar os dois e dinamizar a energia.

ÌWÒRÌ ÌRÒSÙN C10

Ìwòrì gósùn
 Gósùn gósùn sowó odó poro poro
 A díá fún Òòsàálá Òsèèrèmògbò
 Níjọ ti n re sánmò pá
 N lo rée jìyà méta àjelà
 Ngbà Òòsà dé Ifón
 Gbangba ìta ni wón gbé e sí
 Òòsà sì jìyà jìyà
 Ngbà ó yá òjọ dé
 Òjọ pa á pa á pa á
 Wón ní kó se sùúrù
 Torí Ìyà méta ní ó je láyé
 Sùgbón yóó là
 Ìgbà ó pé
 Ìyá pé méta
 Òòsà bá di olówó
 Owó ò ní mòmó mó
 Wón ní ìyà métèèta ló pé un
 Wón ní eni ó le mú nnkan móra bí
 Òòsà ò sí mó
 Òun láá móo sìn
 E wò ó bí òòrùn ti pa á, pa á tó
 Kò bènìkan bínú
 Òjọ pa á pa á pa á
 Kò bènìkan bínú
 Eni tó seé bá gbé nìyí o
 Ni wón bá gbé
 Òòsà lo òkè

Wón kólé fún un
Òòsà wá n jó ní n yò
Ó ní bée làwon
Bàbáláwó tòún wí
Ìwòrì gósùn
Gósùn gósùn sowó odó poro poro
A díá fún Òòsàálá Òsèèrèmògbò
Níjọ ti n re sánmò pá
N lo rée jìyà méta àjelà
Ìyà tÓòsá je ní Sánmò Pá
Àjelà ni
Ìyà àjelà ló je ní Sánmò Pá!

As três aflições de Òòsàálá Òsèèrèmògbò

Ìwòrì gósùn
O pó de Osùn desmoronou rapidamente
Foram eles que fizeram divinação para Òòsàálá Òsèèrèmògbò
O dia em que ele foi para Sánmò Pá
E ele sofreria três aflições que fariam com que sua riqueza aumentasse
Quando Òòsà chegou em Ifón
Ele foi colocado em um espaço aberto
Òòsà sofreu e sofreu
durante uma chuva torrencial
ele se molhou
Mas recomendaram-lhe que fosse perseverante
Porque ele sofreria três aflições na terra
Mas ele acabará ficando rico
depois de um tempo
As três aflições foram completadas
Òòsà tornou-se um homem rico
A riqueza não pode ser quantificada
O período de dificuldades acabou, eles disseram
As pessoas que argumentaram que ninguém jamais perseverou como Òòsà fez
Ele é a Divindade que vamos adorar
Olha como o sol queimou
Ele não guardou rancor de ninguém
Ele estava encharcado na chuva
e não reclamou
Esta é a pessoa com quem se pode residir
O povo então levou Òòsà até o alto do morro
E eles construíram uma casa para ele
Òòsà então começou a dançar e ficou muito feliz
Ele disse que era exatamente como seus Bàbálawos disseram.
Ìwòrì gósùn
O pó de Osùn desmoronou rapidamente
Foram eles que fizeram divinação para Òòsàálá Òsèèrèmògbò
O dia em que ele foi para Sánmò Pá
E ele sofreria três aflições que fariam com que sua riqueza aumentasse
Três aflições sofridas por Òòsà em Sánmò Pá
Na verdade, o deixou mais rico
Essas foram as aflições que Òòsà sofreu em Sánmò Pá que o enriqueceram.

C10 *As três aflições de Òsàálá Òsèrèmàgbò:* o personagem da estória é Obátálá, o Òrìsà da paciência e da perseverança. O itan alerta para a possibilidade de problemas e amarguras que a pessoa poderá vir a passar. Mas afirma que esses problemas passaram e que depois disso, as coisas ficarão bem, haverá prosperidade novamente. O odu aconselha que haja paciência e perseverança para atravessar esse período.

ÌWÒRÌ ÒWÓN RÍN C11

Bîko bîko gbàdàrà
Gbàdàrà gbàdàrà bîko
A díá fún Ìwòrìdédérín olópò Obìnrin Ebo n wón ní ó se
Ó bá rúbo
Ó bèrè sí láya
Ayé ye é
N ní wá n jó ní wá n yò
Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí Bîko bîko gbàdàrà
Gbàdàrà gbàdàrà bîko
A díá fún Ìwòrìdédérín olópò Obìnrin Ebo n wón ní ó se
E wáá ri ni à bé ò ri ni?
Aya Ìwòrìdédérín
Ó lo bîko lórèéré
E wáá ri ni à bé ò ri ni?

Ìwòrìdédérín, o marido de muitas mulheres

Parece ráfia e é muito comprido
É muito longo e parece ráfia
Eles fizeram divinação para Ìwòrìdédérín, o marido de muitas mulheres
Eles recomendaram que ele fizesse sacrifícios
Ele ofereceu os sacrifícios
Ele então começou a ter mulheres
a vida o agradou
E a partir desse momento ele começou a dançar e ficou feliz, disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito, parece ráfia e é bem comprido.
É muito longo e parece ráfia
Eles fizeram divinação para Ìwòrìdédérín, o marido de muitas mulheres
Ele foi recomendado para fazer sacrifício
Você pode realmente ver tudo?
As mulheres de Ìwòrìdédérín
Expandida como a ráfia é a sua visão do além.
Você pode realmente ver tudo?

C11 *Ìwòrìdédérín, o manto de muitas mulheres:* Òwónrín é um Odu relacionado ao prazer e ao entendimento de que os bons prazeres mantêm a vida agradável. A questão colocada no itan é a busca pelo prazer, simbolizada por “ter muitas mulheres”. Por outro lado, o itan traz a figura da ráfia para fazer alusão à pessoa alta que teria visão acima das outras. A visão do além remete à sociedade de

Egbé Orun⁴¹⁶. Assim, o itan sinaliza para a existência de uma relação da pessoa com Egbé Orun e da pessoa ser agraciada por ele.

ÌWÒRÌ ÒWÓN RÍN C12

Apá warúgbó tí n be nínú iléé sán
Lílò ni won ò fí lò ó
A díá fún àwon omo
Elérín Àtàtà gíégíé
Tí wón n kú ní rògbàrògbà
Ti wón n ku ní rèwerèwe
Bí eni pé wón já ohun ikú je
Béè ni won ò mohun tí n pa wón
Wón ní kí wón ó rúbo
Ìgbà ti Elérín miîn
Wón ò sì mú opó tó fi sílè
Kí wón ó tójú è
Ó kó hàà!
Òun náà ni won kò ti won ò mú
Kí wón ó tójú òun
Ó bá bó sígun ilé
Níbi ìkòkò ti àwon omo oyè ó towó bò
Ó bá ju oká ààyè sínú è
Àwon omo oyè sì gbodo mú nnkan ti n be nínú ìkòkò bóóta
Kí wón ó fi dífá fún won
Enikínní kowó bonú è
Kó mú n ti n be nínú è bóóta
Àfi pa`kà
Oká sá a je
Enikejì bóó bè
Oká ò sùn lo
Oká sì ti múra ìjà sílè télè
Oká tún já a lówó je
Gbogbo wón ní “èétijé”?
Báwo lèyí ti rí béè
Eniketa ló mééjì kún eéta
Ló relé aláwo
Apá warúgbó ti n be nínú iléé sán
Lílò ni won ò fí lò ó
A díá fún àwon omo
Elérín Àtàtà gíégíé
Tí won n kú ní rògbàrògbà
Ti ón n k uní rèwerèwe
Bí eni pé wón já ohun ikú je
Béè ni won ò mohun ti n pa wón
Wón ní kí wón ó sa káalè kí wón ó sebo
Eniketa ló gbébo nbè
Oun nikan ló rúbo
Eniketa ló joyè

⁴¹⁶ Égbé Orun é o Culto a Sociedade dos Amigos e Familiares do Céu.

Ifá pé e má fowó fa nnkan ti ò sunwòn.

Os filhos de Elérin Àtàtá gíégíé morreram rapidamente

A velha da casa também gosta de transar
Mas ninguém se aproxima dela
Eles fizeram divinação para os filhos de Elérin Àtàtá gíégíé
Quando eles morreram rapidamente
eles morreram antes do tempo
Como se eles tivessem uma mordida venenosa
Eles ainda não sabiam o que os estava matando e recomendaram que ele fizesse o sacrifício.
Após a morte de Elerin
O povo queria instalar outro rei
Mas eles se recusaram a sustentar a viúva do antigo Elérin
E eles cuidaram dela
Ela estava alarmada e triste
Desde que ela agora se tornou inútil
sem a atenção de ninguém
Ela foi para o canto da casa
Ela pegou a panela onde os príncipes lavaram as mãos
ela deixou cair uma cobra
E os príncipes tiveram que tirar o conteúdo da panela
Para usar durante o processo de divinação
A primeira pessoa que mergulhou as mãos
Retirou o conteúdo da panela
E deu uma mordida rápida
A cobra o mordeu
A segunda pessoa surgiu
A cobra não estava dormindo
E ela estava pronta para atacar
Ela morde a segunda pessoa novamente
Cada um exclamou ansiosamente
Por que tudo isso está acontecendo?
A terceira pessoa adicionou dois caracóis com três
E ele consultou um Bábáláwó
A velha da casa também gosta de fazer sexo
Mas ninguém chegou perto dela
Eles fizeram divinação para os filhos de Elérin Àtàtá gíégíé
Quando eles morreram rapidamente
eles morreram antes do tempo
Como se eles tivessem uma mordida venenosa
Eles ainda não sabiam o que os estava matando.
Recomendaram-lhe que tomasse cuidado com a terra e que fizesse o sacrifício
Ele foi a terceira pessoa que ouviu sobre o chamado do sacrifício
Ele foi o único que ofereceu o sacrifício
Como esperado, ele foi a pessoa que se tornou rei.
Não deixe que eles façam algo desagradável para você.

C12 *Os filhos de Lerín Atátágíégíé morreram rapidamente:* o itan traz um contexto de disputa: por um lado, a velha viúva reclama por utilidade e atenção, ela ainda quer transar (Òwórín trazendo o prazer como mecanismo para manter a vida agradável). Por outro, os herdeiros do rei, que morreram

antes do tempo devido à sua traição. Apenas quem atendeu às recomendações assumiu seu verdadeiro lugar. A orientação final é para se ter cuidado com as traições e a maldade dos outros. Necessário observar também que, mesmo por uma ação externa, essa morte prematura é uma característica de Emerè, decorrente de pacto celebrado com seu Egbé e que precisa ser quebrado.

ÌWÒRÌ ÒBÀRÀ C13

Àwon ajàkàsù n sunkún àwon ò yó
Kín leni ti n wa tinú orí je ó se
A díá fún Ìwòrì ò bèrè
Èyí tó lóun ò dúó de Ifá mó
Ó lóun n renú ìgbé rèé so
Gbogbo ire tíí móó se déédé Ìwòrì ò bèrè
Gbogbo è ní n fò ó ru
Òún á a ti se sí?
Wón ní kó rúbo
Ó se é
Sùgbón kò ní sùúrù tó
Ó bá lóun ó lòó pokùn so
Oba àwon ará ìlú kejì sì kú
Ifá pé eni tó bá fé so ni kí wón ó fi joba
Nígbà ti Ìwòrì ò bere dé ibi ó ti féé so
Kó fi okùn borùn
Làwon ará ìlú òdíkejì bá mú u
Ni wón n se
Ìwòrì ò bèrè mòmò so
Ma mòmò bínú orí oyè n bò
Ìwòrì ò bere mòmò so.

Ìwòrì ò bèrè disse está farto de esperar por Ifá

Aqueles que comeram Àkàsùèkò estão lamentando porque ficaram insatisfeitos
O que farão as pessoas que vivem na miséria?
Eram eles que faziam divinação para Ìwòrì ò bèrè
Quem disse que está farto de esperar por Ifá
Ele disse que iria para a floresta para se enforcar
Todas as coisas boas da vida que sempre vieram em direção a Ìwòrì ò bèrè
começou a iludi-lo
Ele perguntou desanimado, o que eu farei agora?
Eles o recomendaram a fazer sacrifício
ele ofereceu
Mas ele não exerceu perseverança suficiente
Ele decidiu se enforcar
O rei da cidade vizinha, porém, havia morrido
Seu Ifá disse que a pessoa que está prestes a se enforcar é quem deve ser escolhido como rei
Quando Ìwòrì ò bèrè chegou ao local onde ia se enforcar
Quando estava com a corda no pescoço
Os habitantes da cidade o seguraram
eles começaram a cantar
Ìwòrì ò bèrè não pendure

Ìwòrì ò bèrè não pendure
Não fique frustrado, pois um majestoso
Orí está a caminho
Ìwòrì ò bèrè não fique preso.

C13 *Ìwòrì ò bèrè disse está farto de esperar por Ifá:* esse itan fala de uma pessoa que está insatisfeita e que é ingrata com a vida que possui. A pessoa está vivendo ilusões, pois, mesmo possuindo uma boa situação, reclama e faz drama para chamar a atenção. A pessoa está com o ori totalmente desequilibrado e sem capacidade de enxergar a verdade. É importante fazer essa pessoa compreender essa situação e reconhecer o próprio valor, ou seja, o valor de seu ori. É importante que a comunidade também lhe dê esse reconhecimento. Para a pessoa trazer o equilíbrio para si, é importante que ela oferte a cabeça através do ritual do ebori.

ÌWÒRÌ ÒBÀRÀ C14

Erù ni ò duyè Oba
Ègùn ni ò duyè Èyò
Oba Ìbínní ló forí è fàfà débè Olomo
A díá fún on ní Dàsà a ò kú mó
Níbi wón gbé n ponké bí ení ponmo
Àwon aráa Dàsà a ò kú mó lójú omo n pón
Àwón le bímo báyíí?
Wón ní kí wón ó rúbo
Wón rú àyágbáyagbà ebo
Ayé ye wón
Wón fi ewúré rúbo
Wón rú òpòlopò owó
Nígba ìwásè
Eni ojú bá n pón
Olúwa è ó rúbo nígba nígba ni
Bí ebó bá sì ti dé òde òrun
Òrò olúwa è dire
N ní wón wá n jó ní wón wá n yò
Ní wón n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Wón ní béè làwon Bàbáláwó tàwón wí
Erù ni ò duyè Oba
Ègùn ni ò duyè Èyò
Oba Ìbínní ló forí è fàfà débè Olomo
A díá fún on ní
Dàsà a ò kú mó
Níbi wón gbé n ponké bí ení ponmo
Ifá ní e so iké kalè kée ponmo
Omo làá pòn a ì í ponké e è
E so iké kalè kée ponmo.

Os cidadãos de Dàsà a ò kú mó querem ter filhos

Um escravo não pode aspirar ao assento do rei
 A tribo Ègùn não pode aspirar ao título de Èyò
 Oba Ìbíní ló forí è fàfà débè Olomo
 Eram eles que faziam divinação para os cidadãos de Dásà a ò kú mó
 quem queria ter filhos
 O povo de Dásà a ò kú mó experimentou uma escassez de crianças
 Eles perguntaram se podemos ter filhos?
 Eles foram instruídos a fazer sacrifícios
 Eles ofereceram um sacrifício muito grande
 E a vida os agradou
 Eles ofereceram cabras
 E dinheiro em abundância como sacrifício
 No começo da existência
 Alguém quando sofresse uma carência
 Ofereceria grandes e completos sacrifícios
 Imediatamente o sacrifício chegava ao céu
 A pessoa conseguiu continuar e ficou feliz
 O povo então começou a dançar de alegria, louvando seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
 Eles disseram que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
 Um escravo não pode aspirar ao assento do rei
 A tribo Ègùn não pode aspirar ao título de Èyò
 Oba Ìbíní ló forí è fàfà débè Olomo
 Eram eles que faziam divinação para os cidadãos de Dásà a ò kú mó
 quem queria ter filhos
 Ifá diz 'Descarte seus pressentimentos e bata em um bebê
 Pessoas espancam bebês e não palpites
 Jogue fora seus instintos e dê uma surra em um bebê.

C14 *Os cidadãos de Dásà a ò kú mó querem ter filhos:* esse itan fala inicialmente que as pessoas não podem almejam ser o que não estão predestinadas a ser, ou seja, o que não nasceram para ser. Cada pessoa tem o seu lugar e o seu papel para ocupar no mundo. Claro que o destino de ninguém está fechado, Ifá ensina que a partir das escolhas que a pessoa fez no Orun, ela pode construir seu próprio destino. O provérbio no final do itan significa que uma pessoa não deve desconsiderar suas intuições e sentimentos, caso contrário agirá de forma equivocada e reprovável (“baterá em um bebê”). Bons pressentimentos, boas compreensões levam a atitudes corretas. É preciso ter discernimento para saber ocupar o seu lugar no mundo.

ÌWÒRÌ ÒKÀNRÀN C15

Ìwòrì ò rìnkàn
 Awo Olórèè Àgbon
 A díá fún Olórèè Àgbon tìsàlè ojà
 Iré tówó òun báyíí?
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní kò gbodò dá rìn mó
 Wón ní ààrin òpò èyàn ni kó móo rìn Ààrin èyàn nire è é wà

Olórèé Àgbon ò bá dá rìn mó
Bó sì ti wà tée dòní nùu
Bíre ó bàá tóni lówó
Èyàn láá mò
Ìwòrì ò rìnkàn
Awo Olórèé Àgbon
A díá fún Olórèé Àgbon tìsàlè ojà
Níjọ ti n fomi ojúú sàgbéré ire
Ó ti n rìn lénìkan soso gíogío
Wón ní ó mó rìn lénìkan soso gíogío mó Ìwòrì ò mòmò rìnkàn
À á sée rìn lénìkan soso gíogío?
Ìwòrì ò mòmò rìnkàn.

Olórèé Àgbon, aquele que mora no mercado

Ìwòrì ò rìnkàn
Ele é o Bàbáláwo de Olórèé Àgbon
Fez divinação para Olórèé Àgbon, aquele que mora no mercado
Ele perguntou será que vou ter muita coisa boa?
Ele foi aconselhado a oferecer o sacrifício
E eles o aconselharam a não ser tão solitário
Você deveria tentar se aproximar das pessoas
Seu destino é conhecer pessoas
Olórèé Àgbon recusou-se a ser um solitário
E assim é até hoje
Se há algo que seria bom para alguém
é através de outra pessoa
Ìwòrì ò rìnkàn
Ele é o Bàbáláwo de Olórèé Àgbon
Ele fez divinação para Olórèé Àgbon, aquele que mora no mercado.
O dia em que eu chorava pela escassez das coisas boas
Desde que ele estava sozinho em todos os lugares
Ele foi avisado para não ser individualista novamente
Ìwòrì não é iconoclasta novamente!
Como alguém pode ser tão solitário
Ìwòrì ò rìnkàn.

C15 *Olórèé Àgbon, aquele que mora no mercado*, fala de um personagem que mora no mercado, mas é solitário. A narrativa aborda a necessidade de conhecer e estabelecer relações com as pessoas, pois são elas que irão trazer coisas boas para o consulente. Se o destino é conhecer pessoas, não se deve ficar sozinho, pois isso irá desequilibrar seu ori. É preciso viver seu ipin, seu destino. A solidão pode enlouquecer aqueles que não nasceram para a solidão.

ÌWÒRÌ ÒKÀNRÀN C16

Ìwòrì ò rìnkàn
Awo Olórèé Àgbon
A díá fún Ináagún
Níjọ ti n fomi ojúú sògbéré omo

Wón ní kó rúbo
Ó bí omo lópòlopò
Sùgbón kò séni tó mo babaa won
Ìwòrì ò rìnkàn
Awo Olórèé Àgbon
A díá fún Ináagún
Níjọ ti n fomi ojúú sògbéré omo
Ináagún la mò
A ò meni tó bí won.

A mosca vai à consulta com Ifá devido à sua esterilidade

Ìwòrì ò rìnkàn
É o Bàbáláwo da casa de Olórèé Àgbon
Fizeram divinação para a Mosca
No dia em que ela lamentou sua esterilidade, eles disseram a ela para realizar o sacrifício
ela teve muitos filhos
Mas ninguém sabia quem era seu pai
Ìwòrì ò rìnkàn
É o Bàbáláwo da casa de Olórèé Àgbon
Fizeram divinação para a Mosca
No dia em que lamentou a falta de filhos
Só conhecemos a Mosca
Mas não conhecemos o pai dela.

C16 *A mosca vai a consulta com Ifá devido à sua esterilidade:* esse itan trata da questão de ancestralidade e do reconhecimento dessa ancestralidade para a constituição e preservação da família como um todo. Ressalta a importância do coletivo e daqueles que vieram antes de nós, remetendo à própria questão de identidade e de herança que cada um traz. Os pais devem homenagear e honrar os filhos e os filhos também precisam homenagear e honrar seus pais.

ÌWÒRÌ ÒGÚNDÁ C17

Ìwòrì wónḁa
Ìwòrì wòḁḁa
Ìwòrì wohun rere dá
Èḁá ò gbòḁgùn
A díá fún Orí Olóyè ti n tòrun bò wálé ayé
Ó lè dáa fún òun báyíí
Wón ní kí Orí Olóyè ó rúbo
Wón ní yóó joyè láyé
Yóḁ nípon
Okàan rè ó balè
Orí Olóyè rúbo
Ìwòrì wónḁa
Ìwòrì wòḁḁa
Ìwòrì wohun rere dá
Èḁá ò gbòḁgùn
A díá fún Orí Olóyè ti n tòrun bò wálé ayé

E wá wòó bí ti n ru
Òfùlèfùlè
E worí Olóyè bí ti n ru
Òfùlèfùlè.

O dia que Orí Olóyè veio do Céu para a Terra

Ìworì wonda
Ìworì wonda
Ìworì procura algo bom para criar
A providência desafia a medicina
Eles fizeram divinação para Orí Olóyè quando ele vinha do Céu para a Terra
Ele perguntou “Será que minha vida vai ser boa?”
Orí Olóyè foi aconselhado a oferecer o sacrifício, eles lhe garantiram que ele ascenderia a um trono.
E será uma pessoa importante
Ele também terá paz
Orí Olóyè ofereceu o sacrifício
Ìworì wonda
Ìworì wonda
Ìworì procura algo bom para criar
A providência desafia a medicina
Eles fizeram divinação para Orí Olóyè quando ele vinha do Céu para a Terra
Venha ver como é impressionante e reconfortante tê-lo.
Òfùlèfùlè
Venha ver como é impressionante e reconfortante tê-lo.
Òfùlèfùlè.

C17 *O dia que Ori Ólójé veio do Cèu para a Terra*, itan que fala de uma pessoa que tem como destino ser importante e reconhecida (um Ori de destaque). O cumprimento do destino é reconfortante e benéfico para todos. Com relação ao provérbio “A providência desafia a medicina”, tem-se a providência como decisão/ determinação e a medicina como auxílio, ajuda, magia ou mesmo encantamento. Pode-se entender que “a determinação é capaz de desafiar a medicina e realizar acima de tudo, até acima da magia”.

ÌWÒRÌ ÒGÚNDÁ C18

Ìworì wónḁa
Ìworì wónḁa
Ìworì wohun rere dá
A díá fún Àsá
Èyí ti n lo rèé gba
Kútelú obìnrin
Àwòḁi Kútelú ò leé
Kàwòḁi
Iró ni wón n pa
Kútelú ò leé
Kàwòḁi
Èké ni wón n se ò

Kútelú ò le
Kàwòdì.

Kútelú, a esposa de Àwòdì, não pode se divorciar do seu marido

Ìworì wonda
Ìworì wonda
Ìworì procura algo bom para criar
Fez divinação para Àsá
Quando ele ia tomar posse de Kútelú, a esposa de Àwòdì
Kútelú não pode se divorciar de Àwòdì
É pura mentira o que eles dizem
Kútelú não pode se divorciar de Àwòdì
eles estão apenas murmurando
Kútelú não pode se divorciar de Àwòdì.

C18 *Kútelú, a esposa de Awódí, não pode se divorciar do seu marido:* esse itan fala de uma traição e da importância de manter essa traição escondida. Fala de manter as aparências, manter a imagem de que está tudo bem para não gerar maiores problemas, pois não há alternativas para solucionar a questão. Assim, a mentira nesse caso não seria um problema, ou seria um mal menor diante da falta de solução para o problema.

ÌWÒRÌ ÒSÁ C19

Gbàbilà Gbàbilà
A díá fún Ìworì
Èyí ti n relé Òsá rèè kájé wálé
Wón ní kó rúbo
Wón ní kó mó báàyànjà
Kó sì mó bènìkan bínú
Nígbà ti ajé ó bère
Ilé Òsá ló ti bère
Ìworì rájé kó wálé
Inú è é dùn
N ní wán n jó ní wá n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon
Bàbáláwó tòún wí
Gbàbilà Gbàbilà
A díá fún Ìworì
Èyí ti n relé
Òsá rèè kájé wálé
Gbàbilà omo olówó eyo
Ìworì ló loolé
Òsá lòó kájé wálé
Gbàbilà omo olówó eyo.

Divinação para Ìworì no dia que ele foi à casa de Òsá buscar riqueza

Gbàbilà Gbàbilà
 Fez divinação para Ìwòrì
 Quando ele foi à casa de Òsá para trazer riqueza para casa,
 eles o aconselharam a fazer o sacrifício
 Eles o aconselharam a não guardar rancor ou discutir com ninguém
 E que ele não deveria provocar a raiva de ninguém
 Quando a riqueza começou a florescer, começou na casa de Òsá
 Ìwòrì tinha muita riqueza em sua casa
 Ele era muito feliz
 Começou a dançar e ficou muito feliz
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwó havia dito
 Gbàbilà Gbàbilà
 Fez divinação para Ìwòrì
 Quando ele foi à casa de Òsá para trazer riqueza para casa
 Gbàbilà o filho que está cheio de caracóis
 Este é Ìwòrì que foi à casa de Òsá para trazer riqueza para casa
 Gbàbilà o filho que está cheio de caracóis.

C19 *Divinação para Ìwòrì no dia que ele foi na casa de Òsá buscar riqueza:* Òsá é um odu de riqueza, mas também de pessoas rancorosas. Nesse encontro, Òsá traz riqueza para Ìwòrì. No entanto, essa associação traz a obrigação do consulente observar suas interdições para que a prosperidade permaneça na vida da pessoa, quais sejam: não guardar rancor, não discutir com ninguém e não provocar raiva nas pessoas.

ÌWÒRÌ ÒSÁ C20

Àgùntàn ni ò sunwòn sunwòn
 Kó sorí bòrògídí bòrògídí
 A díá fún Oláawin
 Ti n gba Àwón kalè lówó ayé
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní kí Àwón ó rúbo
 Elénìní Àwón bá rúbo
 Oláawin dúró tì í
 Òòsà náà dúró tì í
 Ayé ye wón
 N ni wón wá n jó ni wón wá n yò
 Wón n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Wón ní bée làwon
 Bàbáláwó tàwón wí.
 Àgùntàn ni ò sunwòn sunwòn
 Kó sorí bòrògídí bòrògídí
 A díá fún Oláawin
 Ti n gba Àwón kalè lówó ayé
 Kíni ò ní jógun ó jà?

Oláawin
Mó jógun ó jà wá dákun
Oláawin.

Oáawin consulta Ifá para salvar Àwón de seus inimigos

Àgùtàn ni ò sunwòn sùnwòn
Kó sorí b̀̀r̀̀ògídí b̀̀r̀̀ògídí
Eles fizeram divinação para Oláawin
Para salvar Àwón de seus inimigos
Eles o aconselharam a fazer sacrifício
Àwón foi aconselhado a oferecer o sacrifício contra seus detratores
Àwón ofereceu o sacrifício
Oláawin o apoiou
Òòsà também o apoiou
A vida agradou a ambos
eles dançaram e ficaram felizes
Eles elogiaram seus B̀̀̀b̀̀áláwós
Seus B̀̀̀b̀̀áláwós elogiaram Ifá
Eles disseram que era exatamente como seus B̀̀̀b̀̀áláwós haviam dito.
Àgùtàn ni ò sunwòn sùnwòn
Kó sorí b̀̀̀r̀̀ògídí b̀̀̀r̀̀ògídí
Eles fizeram divinação para Oláawin
Para salvar Àwón de seus inimigos
O que nos salvará da guerra e dos acontecimentos ruins?
Olaawin
Não nos permitirá ver a guerra ou eventos ruins Oláawin.
Por favor, não permita que vejamos coisas ruins na vida Oláawin.

C20 *Oàawin consulta Ifá para salvar Àwón de seus inimigos*: esse itan conta a estória de um personagem que por generosidade e bondade procura o B̀̀̀b̀̀áláwo para salvar um amigo que corre perigo. Eles recorrem a Osálá, o Ór̀̀̀sà da benevolência e das causas impossíveis. Ambos são abençoados, pois aquilo que é dado com amor e bondade retorna em benção. O itan ensina que a bondade e a generosidade farão com que a maldade e as coisas ruins não nos alcancem.

ÌWÒRÌ ÌKÁ C21

Ìnínírín lawo Ìnínírín
Ìnínírìn lawo Ìnínírìn
A díá fún Ajítobì
Èyí tí sawo Ìwòrì Àyòkà
Wón ní kó rúbo
Ó se é
Ngbà ó yá
Bí ón ba n b̀̀̀èr̀̀è obì
Won a ní e nsó nlé Ajítobì
Ajítobì bá deni olà
Awo kéré
Awó dàgbà

Àsé Awo tó dára láá bóbì nlé è?
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bẹ̀è làwon Bàbáláwó tòún wí Ìnínírín lawo Ìnínírín
 Ìnínírín lawo Ìnínírín
 A díá fún Ajítobì
 Èyí tí sawo Ìwòrì Àyòkà
 Awó mòmò kéré o
 Awó mòmò dàgbà
 Awo tó gbófa láá bóbì nlée rẹ̀ Ajítobì aya
 Ìwòrì Àyòkà.

Ajítobì esposa de Ìwòrì Àyòkà vendedora de Obi

Ìnínírín é o Bàbáláwó de Ìnínírín
 Ìnínírín é o Bàbáláwó de Ìnínírín
 Eles fizeram divinação para Ajítobì
 A esposa de Ìwòrì Àyòkà
 Ela foi aconselhada a fazer sacrifício
 Ela ofereceu
 Depois de algum tempo
 As pessoas começaram a procurar obi para comprar
 As pessoas diziam “Vamos até a casa de Ajítobì para pegar alguns obi”
 Ajítobì ficou rica
 Se um Bàbáláwó é jovem
 ou velho
 É na casa de um bom Bàbáláwó que devemos procurar obi
 Ela começou a dançar e ela estava feliz
 Ela elogiou seus Bàbáláwós
 Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá
 Ela disse que era exatamente como seus Bàbáláwós haviam dito.
 Ìnínírín é o Bàbáláwó de Ìnínírín
 Ìnínírín é o Bàbáláwó de Ìnínírín
 Eles fizeram divinação para Ajítobì
 A esposa de Ìwòrì Àyòkà
 Se um Bàbáláwó é jovem
 ou é velho
 É na casa de um Bàbáláwó experiente que sempre encontraremos obi
 Ajítobì é a esposa de Ìwòrì Àyòkà.

C21 *Ajítobì esposa de Ìwòrì Àyòkà vendedora de obi*, esse itan conta a estória de Ajítobì, a esposa do Bàbáláwó Ìwòrì Àyòkà que era vendedora de obi. A narrativa remete à importância litúrgica da semente de obi, indistintamente, para todos os devotos de Ifá, especialmente para os bàbáláwós.

ÌWÒRÌ ÌKÁ C22

Oko bí emó
 Ayà bí àfẹ̀
 Alárinà bí àgọ̀

A díá fún Oká
 Wón ó mu joyè Olúwo
 Oko bí emó
 Ayà bí àfè
 Alárinà bí àgó
 A díá fún Erè
 Wón ó mu joyè enìkejì
 Oko bí emó
 Ayà bí àfè
 Alárinà bí àgó
 A díá fún Ìgbín
 Yóó salákèépèe won
 Oko bí emó
 Ayà bí àfè
 Alárinà bí àgó
 A díá fún Àmùrè ò dàgbà
 Èyí tíí somo ikéyìn won lénjé lénjé
 Omo ikósé ilé Àgbonnirègún làwon méréèrin
 Ìgbà ti wón ó mùú
 Wón fOká je Olúwo
 Wón fi Erè je enìkejì
 Wón fi Ìgbín je Alákèépè
 Àmùrè ò dàgbà n somo léyìn won
 N kápòó tèlé won kiri
 Ngbà ó yá
 Wón bá bèwè sí Àmùrè ò dàgbà
 Àwon Oká, Ìgbín àti Erè
 Wón se ipàdé lé Àmùrè ò dàgbà lórí
 Pé gbogbo n táwon bá mòmò n se
 NI àmùrè ò dàgbà n rí
 E jé á bèwè kí wón ó bá àwon mú u
 Ngbàa wón ó lóó bè
 Wón be Idì lówè
 Idì bá lóó bà lórí Igi
 Ó rí Oká níwájú
 Erè tèlé e
 Ìgbín náà tèlé e
 Àmùrè ò dàgbà n be léyìn won
 Àmùrè ò dàgbà sì ti sùn
 Oorun rè ò já geere
 Wón ní kó fi agbádá orùun rè rúbo
 Àmùrè ò dàgbà fi rúbo
 Ení ó bá sì rúbo
 Ogun ò gbodò mú u mó
 Idì bá sí lórí igi
 Ní n bò fàà
 Pónkán pé kóun ó gbé
 Àmùrè ò dàgbà
 Èsù bá so agbádá ti
 Àmùrè ò dàgbà ti rú lebo sí
 Idì lésè Bìrì ti Idì yí
 Ni n kígbè “òun mú u hà hà hà hà”

Oká n pówó tè é
 Erè n pówó tè é
 Ìgbín n pówó tè é
 Àmùrè ò dàgbà bá kẹ̀jàsì nlẹ̀
 Ó léékú o ò omo Àgbonnìrẹ̀gún gbogbo Bàbáláwó
 Wón ní hin
 Oko bí emó ayà bí àfẹ̀ alárinà bí àgọ́
 A díá fún Oká ti wón o mú u joyè Olúwo
 Hin
 Oko bí emó ayà bí àfẹ̀ alárinà bí àgọ́
 A díá fún Erè tí won ó fi je enikeji o
 Hin
 Oko bí emó ayà bí àfẹ̀ alárinà bí àgọ́
 A díá fún Ìgbín ti ó je alákèèpè e won
 Hin
 Àmùrè o dàgbà ní somo ìkẹ̀yìn won lénje lénje
 Hin
 Ó lémií ò gbé síbè o ò o ò o ò o
 Àmùrè ò dàgbà èwù ló gbé èmí ò gbé síbè
 Àmùrè ò dàgbà èwù ló gbé èmí ò gbé síbè o ò
 Àmùrè ò dàgbà èwù ló gbé èmí ò gbé síbè.

A Cobra, a Serpente Python, o Caracol e o Lagarto vão a consultar com Ifá

O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfẹ̀
 O intermediário prefere o rato àgọ́
 Eles fizeram divinação para a Cobra
 Quando seria instalado como chefe Olúwo
 O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfẹ̀
 O intermediário prefere o rato àgọ́
 Eles fizeram divinação para a serpente Python
 Quando seria empossado como deputado
 O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfẹ̀
 O intermediário prefere o rato àgọ́
 Eles fizeram divinação para o Igbín (caracol)
 Quando seu antecessor seria feito?
 O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfẹ̀
 O intermediário prefere o rato àgọ́
 Eles fizeram divinação para o Lagarto Àmùrè ò dàgbà
 Ele é o mais novo de todos
 Os quatro são Bàbáláwó iniciantes da casa de Àgbonnìrẹ̀gún
 Quando eles seriam empossados como líderes
 Eles fizeram da Cobra o Chefe Olúwo
 A serpente Python foi instalada como o vice
 O Igbín (caracol) foi designado como seu precursor
 E o lagarto Àmùrè ò dàgbà
 Seu mensageiro
 Ele apenas usava suas bolsas em volta do pescoço
 Depois de um tempo

Os três primeiros contrataram alguém para matar Àmùrè ò dàgbà
 A Cobra, Igbìn (caracol) e a Serpente Python
 Eles convergiram em uma reunião sobre o lagarto Àmùrè ò dàgbà
 Acerca de um assunto ilícito que eles armariam contra ele
 Àmùrè ò dàgbà tem o conhecimento de tudo isso
 Eles concluíram 'Devemos contratar alguém para matá-lo'
 Quando eles pegaram o assassino
 Eles contrataram o Falcão
 O Falcão se escondeu em uma árvore no dia marcado
 Ele viu o Cobra vir na frente
 A Serpente Python o seguiu de perto
 O Igbìn também o estava seguindo
 Àmùrè ò dàgbà foi o último
 Mas Àmùrè ò dàgbà teve um pesadelo antes
 Seu sono foi cheio de pesadelos
 Eles o aconselharam a sacrificar a roupa de Agbádá que ele usava.
 Àmùrè ò dàgbà o lagarto ofereceu
 Quem faz o sacrifício
 Nada de ruim pode acontecer com essa pessoa novamente.
 O Falcão começou a mergulhar neles
 Ele mirou Àmùrè ò dàgbà em alta velocidade
 Quando ele estava prestes a pegá-lo
 Èsù jogou o Agbádá que Àmùrè ò dàgbà havia sacrificado para suas garras
 O Falcão felizmente voltou ao Céu
 Ele gritou “eu entendi”
 A Cobra ficou feliz porque a pegou
 A Serpente Python disse que já tinha pegado
 O Igbìn (Caracol) também ficou feliz
 Àmùrè ò dàgbà começou a cantar na sua fuga de Ìjàsì
 Ele cantou: Saúdo todos os filhos de Àgbonnìrègún, todos os Bàbáláwós,
 Eles responderam, Hin
 O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfè
 O intermediário prefere o rato àgó
 Fizeram divinação para a Cobra que ia ser instalada como Olúwo
 Hin
 O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfè
 O intermediário prefere o rato àgó
 Fizeram divinação para a Serpente Python quando seria empossado como deputado
 Hin
 O marido prefere o rato emó
 A esposa prefere o rato àfè
 O intermediário prefere o rato àgó
 Eles fizeram divinação para o Igbìn (caracol) quando ele se tornaria seu predecessor.
 Hin
 Àmùrè ò dàgbà o lagarto é o mais novo de todos
 Hin
 Ele disse que nenhuma vida arriscaria desperdiçar
 Eu Àmùrè ò dàgbà digo que foi o terno que o falcão tomou, já que não perdi minha vida
 Àmùrè ò dàgbà, foi o traje que o falcão tomou, pois não perdi minha vida
 Àmùrè ò dàgbà, foi o traje que o falcão tomou, pois não perdi minha vida.

C22 *A Cobra, a Serpente Python, o Caracol e o Lagarto vão a consulta oracular: Iká faz com que a verdade prevaleça sobre a mentira e a maldade. O itan fala de traição, de armação e até de atentado contra a vida feito por pessoas que estão próximas a ela, podendo inclusive ser supostamente de sua confiança. Iká faz a verdade vir à tona. A estória alerta o consultante para que esteja atento, para que se defenda e se prepare para sair da possível situação de risco.*

ÌWÒRÌ ÒTÚRÚPÒN C23

Ìwòrì tútù ninini
Bí ení sàádá
A díá fún Olomo ní ràdiràdi
Ekún omo ní n sun
Òún le bímo báyìí?
Wón ní kó rúbo
Ó se é
Nígbà ti iré ó kalè fún un
Lódidi lódidi nire rè n dé
Olomo ní ràdiràdi n losèé jé
Bée bá la omo Òsé
Gbogbo omo inú è nìkó òwú so pò
Tó sì kún délè
Òun náà?
Lòún níre lódilódi lódidi báyìí?
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí Ìwòrì tútù ninini
Bí ení sàádá
A díá fún Olomo ní ràdiràdi
Ekún omo ní n sun
Wón ní ó sa káalè ebo ní ó se
Ó gbébo nbè
Ó rúbo
Rírú ebo
Èèrù àtùkèsù
E wáá bá w aní màrínrín ire
Màrínrín ire làá bá ni lésè oba
Òrìsà Olomo ní ràdiràdi n LOSè é jé.

Olomo ní ràdiràdi lamenta falta de filhos e de todas as coisas boas

Ìwòrì tútù ninini
Bí ení sàádá
Eles fizeram divinação para Olomo ní ràdiràdi
Quando ela lamentou sua falta de filhos e todas as coisas boas
Ele perguntou “Será que algum dia terei filhos?”
Eles o aconselharam a realizar o sacrifício
ele fez isso
A boa notícia veio
E veio em massa
Olomo ní ràdiràdi é o outro nome do Baobá

Quando se corta o fruto do Baobá
 Todas as sementes serão entrelaçadas em fios de algodão
 E está tão cheio que está transbordando
 Assustado, ele exclamou “Eu”
 Viu muitas coisas boas?
 Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
 Ìwòrì tútù ninini
 Bí ení sáádá
 Eles fizeram divinação para Olomo ní ràdiràdi
 Quando ela lamentou sua falta de filhos e todas as coisas boas
 Aconselharam-no a cuidar da terra e a realizar o sacrifício
 Ele ouviu sobre o sacrifício
 e fiz isso
 oferecendo sacrifícios
 E dando sua porção a Èsù
 Venha nos conhecer com todas as coisas boas
 Encontra-se uma boa notícia aos pés do rei de Òrìsà
 Olomo ní ràdiràdi é o outro nome do Baobá.

C23 *Olomo ní ràdiràdi lamenta a falta de filhos e de todas as coisas boas: Òtúrúpòn é um odu que traz o sentido de fraternidade, de comunidade. Também é um odu ligado à ancestralidade e à memória ancestral em si. O itan traz como personagem o Baobá que se lamentava por não de filhos, e todas as coisas boas. Baobá é uma árvore bastante longeva, remetendo à ancestralidade. E quando tem seus frutos, apresenta inúmeras sementes entrelaçadas, remetendo também ao sentido de comunidade e de coletivo.*

ÌWÒRÌ ÒTÚRÚPÒN C24

Ìwòrì jáárájá
 Òtúrúpòn joorojo
 A díá fún Atinúlahùn
 Èyí tí somo bíbí inú Àgbonnìrègún
 Wón bí i tán
 Ní bá n se bíí tífá
 Ayé ye é
 Ó lóóko láyé
 Wón ní Ifá ní ó fi ó sèrù je
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí Ìwòrì jáárájá
 Òtúrúpòn joorojo
 A díá fún Atinúlahùn
 Èyí tí somo bíbí inú Àgbonnìrègún
 Ifá ló fí ó sèrù je
 Ìwòrì jáárájá o
 Òtúrúpòn joorojo
 Orunmilà ló fi ó sèrù je

Ìwòrì jáárájá
Òtúrúpòn joorojo.

Atinúlahùn, o filho das entranhas de Àgbonnìrègún

Ìwòrì jáárájá
Òtúrúpòn joorojo
Eles fizeram divinação para Atinúlahùn
O filho das entranhas de Àgbonnìrègún
depois de seu nascimento
Ele começou a agir de acordo com os ensinamentos de Ifá
a vida o agradou
ele foi reconhecido
Eles lhe disseram “Ifá vai dar a ele um presente grátis”
Ele começou a dançar e ele estava feliz
Ele elogiou seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
Ìwòrì jáárájá
Òtúrúpòn joorojo
Eles fizeram divinação para Atinúlahùn
O filho das entranhas de Àgbonnìrègún
Ifá lhe dará um presente grátis
Ìwòrì jáárájá
Òtúrúpòn joorojo
Orunmilà lhe dará um presente gratuito
Ìwòrì jáárájá
Òtúrúpòn joorojo.

C24 *Atinúlahùn, o filho das entranhas de Àgbonnìrègún:* o itan fala de uma pessoa que nasceu com forte relação com o mundo espiritual e que deve ser iniciada para Ifá, para ser Bábáláwo de Ifá, seguindo os ensinamentos de Ifá e alcançando o reconhecimento. A partir da iniciação em Ifá, a pessoa irá descobrir sua real natureza, seu ipin, o seu próprio destino.

ÌWÒRÌ ÒTÚRÁ C25

Ìwòrì wòtu pèèrèpè
A díá fún Kèké omo Olómìjọ
Wón ní ó rúbo
Ìwòrì wòtu pèèrèpè
A díá fún Òkòtó omo Olómìjọ
Wón ní ó rúbo
Ìwòrì wòtu pèèrèpè
A díá fún Àré tíi somo ìkẹ̀yìn won lénje lénje
Ebo n wón ní ó se
Wón ní kí àwon métèètá ó rúbo
Olómìjọ tíi se baba won
Olóyè ni
Olómìjọ wáá dàgbà

Ó re ibi àgbàá rè
 Ení ó bá sì lè jó gorí awo
 Ní wón e lédù oyè
 Nì ó gorí itée babaa won
 Kèké ní tóun ti mò ó jó
 Táyé ye òun tó báyií?
 Ta aní ó gba ipò babaa òun lówó òun?
 Òkòtó ní toun bá bèrè síí jó
 Gbogbo èyàn ní ó mò poun mò ó jó
 Àré nìkàn ló lóri òun ò gbó
 Ó rú odidi awo ti ón fíí solá
 Ó rú bílálà ti ón fíí solá
 Ìgbà ó tó àsikò ti wón ó móo jó
 Òkòtó jó jó jó
 Ò yípo bìrì
 Kò le jó gorí awo
 Kèké jó jó jó
 Ó fesè walè
 Kò le jó gorí awo
 Wón bá ní kí Àré ó bó síbè
 Àré bá jó jó jó
 Kò le gorí awo
 Èsù ní e gbòn ón ní bílálà
 Wón gbé bílálà lé Àré léèkíní
 Pèrè ló fòóké sùgbón kò gorí awo
 Èsù tún gbòn ón ní bílálà léèkejì
 Ó tún gbòn ón léèketà
 Àfi tepón
 Àré bá bóórí awo
 Ngba ó rúbo
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 A díá fún Kèké omo Olómìjọ
 Wón ní ó rúbo
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 A díá fún Òkòtó omo Olómìjọ
 Wón ní ó rúbo
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 A díá fún Àré tíi somo ìkéyìn lénje lénje
 Bó bá dà kó rè Ìgo
 Ìgbònngbòn
 A gbé Ìgo dìde
 Ìgbònngbòn
 Àré nìkàn rú n be léyìn tó rúbo Ìgbònngbòn
 Maa gbé Ìgo dìde
 Ìgbònngbòn.

O Rolo de Corda, o Cone e o Pião Giratório vão à consulta porque querem ascender ao trono

Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 Ele fez divinação para o Rolo de Corda, o descendente de Olómìjò
 Quem foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 Ele fez divinação para o Cone, o descendente de Olómìjò
 Quem foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 Ele fez divinação para Àré, o Pião Giratório, o último nascido da família
 Ele também foi aconselhado a fazer sacrifício
 Eles disseram aos três para realizar o sacrifício
 Mas Olómìjò seu pai
 Ele é um chefe titulado
 ele ficou velho
 Ele foi para o lugar onde os velhos vão
 Portanto, a única pessoa que poderia dançar e andar sobre a pele do animal
 subiria ao trono
 Ele será o único a ascender à posição de seu pai
 O Rolo de Corda diz que não se preocupou porque sabia dançar
 E a vida vai te agradecer
 Ele perguntou “Quem tiraria o trono de meu pai de mim?”
 O cone também se gabou de já saber dançar
 “Todo mundo que está aqui sabe que eu danço”
 Apenas Àré, o Pião Giratório, disse que não poderia se abster das consequências
 Ele sacrificou uma pele de animal inteira usada na exibição de riqueza
 Ele sacrificou o chicote usado na exibição de riqueza
 Quando chegou o dia do baile
 O Cone começou a dançar e dançar
 Ele girou como se estivesse preso em um redemoinho.
 Ele não conseguia superar a pele de animal
 O Rolo de Corda dançou e dançou demais
 Ele enfiou os pés no chão
 E tornou-se impossível para ele dançar na pele
 Disseram-lhe 'Eu serei o Pião Girante um passo à frente'
 Àré o Pião Giratório começou a dançar
 Por mais que tentasse, não conseguia superar a pele de animal.
 Èsù o instruiu a “golpeá-la com o chicote”
 Ele a espancou pela primeira vez
 Ele pulou, mas não conseguiu superar a pele
 Èsù o chicoteou com o Chicote pela segunda vez
 e a terceira vez
 De repente
 Àré pulou na pele do animal
 que ele ofereceu em sacrifício
 Ele então começou a dançar e ficou feliz
 Ele elogiou seu Bàbáláwó
 Seu Bàbáláwó elogiou Ifá
 Ele disse que era como seu Bàbáláwó havia dito
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 Ele fez divinação para o Rolo de Corda, o descendente de Olómìjò
 Quem foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè

Ele fez divinação para o Cone, o descendente de Olómìjó
Quem foi aconselhado a oferecer sacrifício
Ìwòrì wòtu pèèrèpè
Ele fez divinação para Àré, o Pião Giratório, o último nascido da família
Antes que Ìgo se canse
Ìgbònngbòn
pegue ele novamente
Ìgbònngbòn
Àré foi o único que veio oferecer o sacrifício de Ìgbònngbòn
Levanta Ìgo sempre
Ìgbònngbòn.

C25 *O Rolo de Corda, o Cone e o Pião Giratório vão à consulta porque querem ascender ao trono:*
nesse itan, Òtúrá traz a persistência e a submissão ao sagrado para alcançar a prosperidade como cerne da estória de três irmãos que são colocados à prova para ver quem assumiria o lugar do pai. Todos são orientados igualmente a fazer sacrifício. Apenas o Pião Giratório, com ajuda de Èsù, fez os sacrifícios, preparando-se para a ocasião, e manteve a persistência necessária para atingir o sucesso. O poema ao final do itan fala sobre o lançamento do pião, que deve sempre estar em pé e girando em velocidade constante, simbolizando a persistência.

ÌWÒRÌ ÒTÚRÁ C26

Ìwòrì wòtu pèèrèpè
A díá fún Ológbón a bù fún Òmùgò
Wón ní kí Ológbón ó rúbo
Wón ní kí Òmùgò náà ó rúbo
Ológbón kò
Ológbón ò rú
Ológbón lóun ti mogbón nnú ara òun
Òmùgò ló rúbo
Ngbà ti wón dé òde
Ológbón àti Òmùgò ni ón jo dé gbangba
Ìwòrì wòtu pèèrèpè
A díá fún Ológbón a bù fún Òmùgò
Wón ní kí Ológbón ó rúbo
Wón ní kí Òmùgò náà ó rúbo
Òmùgò nìkàn ní n be léyìn tó rúbo
Ológbón wòjà ó rìn kedere kedere
Òbùn wòjà ó pa rìdà rìdà
Èyin ò wÒbùn rìà rìà tó rúbo bí ti n kéré enì ó gbón
Òbun rìà rìà ní ó kerè enì ó gbón lo
Òbùn rìà.

O Sábio e o Idiota vão à consulta com Ifá

Ìwòrì wòtu pèèrèpè
Feito divinação para o Sábio e o Idiota
Eles aconselharam o Sábio a oferecer sacrifício

Eles também aconselharam o Idiota a oferecer sacrifício,
 mas o Sábio se recusou a fazê-lo.
 Ele não ofereceu o sacrifício
 Ele se gabava de ter o truque para resolver qualquer problema.
 Mas o Idiota ofereceu o sacrifício
 Quando eles foram para um lugar espaçoso
 Os dois chegaram ao mesmo tempo
 Ìwòrì wòtu pèèrèpè
 Feito divinação para o Sábio e o Idiota
 Eles aconselharam o Sábio a oferecer sacrifício
 Eles também aconselharam o Idiota a oferecer sacrifícios.
 Foi o Idiota quem fez o sacrifício.
 O Sábio quando entrou no mercado e caminhou na opulência
 O Idiota entrou no mercado e andou meio desajeitado
 Venham todos ver o Idiota que ofereceu o sacrifício
 transportando para casa os ganhos do Sábio
 É o Idiota quem tira os lucros do Sábio
 O idiota.

C26 *O Sábio e o Idiota vão a consulta com Ifá* aborda novamente uma questão da submissão ao sagrado através da estória do sábio e do idiota. É de esperar que o sábio se comporte com sapiência. Contudo, o sábio age com arrogância e soberba, considerando-se mais esperto que todos. Por fim, o idiota acaba recebendo os proventos que seriam do sábio. A questão de base é a orientação, ou seja, manter a cabeça em equilíbrio para gerar comportamento que leve ao bem viver.

ÌWÒRÌ ÌRETÈ C27

Orí wo ibi rere gbé mi dé
 Èsè wo ibi rere sìn mí rè
 Ibi Orí mi n gbé mí rè
 N ò mo be
 A díá fún Sàsóré
 Èyí ti n lo rèé borí Eléwíí
 Bí Eléwíí ó bàá sodun
 A móo rawó
 Jóun ó sèèmîin
 Mó jóun ó ráida
 Jóun ó rójú
 Má jèé nnkan ó somo òun
 Má jèé ó sobìnrin òun
 Jémíí òun ó gùn
 Jé kí òna ó là fún òun
 Má jèé kí òna ó dí mó òun
 Òna è é dí mó Aládàá
 Jésin Oba ó jeko pé
 Jé kí Àgàn ó tówó ààlà bo osùn
 Káboyún ó bí tibi tire
 Eléwíí ó bàá ké sí Sàsóré
 Pé kó wáá fàse sí I

Sàsóré nàà ó bòó bè
 Yóó máa wúre fún Eléwìí
 Jé ó dáa fún Eléwìí
 Jé ó rí ná
 Jé ó rí lò
 Sùgbón jé ó dáa fún òun nàà
 Gbé òun nàà dé ibí ó dáa
 Ó ti n wí bèè tipé
 Ìgbà ó yá. Eléwìí ní
 “Èsín èyí yìí”
 Níbo lorî ré n gbé o rè?
 Kí Orî re ó gbé o dé ibo?
 Yóó sì gbé o dé ibìkan
 Eléwìí bá lòó kan pòsì òhún
 Wón bá kàn án pa
 Ó ní kí wón ó lo jù ú sínú odò
 Omí bá gbé pòsì lo
 Eléwìí ní “ibi orî re ó gbèé o dé òún ó rí I”
 “Òún ní o wúre fún òun”
 “Ìwó n wúre fún araà re”
 “Oní kínni o”?
 Ní Ìbínní, àlejò ni ón sì fíí joyè
 Òpá oyè sì sé lóhùún
 Àwon wáá rù ú wón sò ó
 Ifá yìí ni wón dá
 Ifá ní kí wón ó móo lo odò
 Pé wón ó rì nnkan àmì lójú omi
 Ó ní kí wón ó mú ohun ti wón bá rí
 Olúwa è ní ó joba
 Ìgbà àwón dé etí omi léyìn ojó meje
 Wón bá rí pòsì lójú omi
 Omí n gbé pòsì bò
 Ní n tàkìtì
 Àwon Oníkèngbè bá bóójú omi
 Wón n wedò lòó bá pòsì
 Wón bá gbé e jáde
 Wón bá gé pòsì níbùú
 Bí ón ti si pòsì
 Èyàn ni ón bá nnú è
 Wón ba gbé e
 Ijó ni ón n jó lo láti ibè
 Ní ón n se
 “A rí baba lóníí a rí baba”
 Jònto, a rí baba
 “Á rí baba lóníí a rí baba”
 Jònto, a rí baba
 Sàsóré lóun dáràn
 “Owó àwon wo lòún tún bó sí yìí”?
 Gbígbé ti wón gbé e dé ilú
 Orí àga oba ni ón gbé e kà
 Ni ón bá fi Sàsóré dédù oyè
 Sùgbón oyè Oba Ìbínní tóbi ju ti Eléwìí lo

Gbogbo oba kéékèèké bí Eléwíí
 Ní n be lábé Oba Ìbínní
 Ngbè ó yá gbogbo àwon oba
 kéékèèké lòó kí oba tuntún
 Eléwíí náà mú aso
 Yóó lòó kí eni ti ón fi joba
 Tóun jù sínú odò
 Ngbàa wón dé òhún
 Ó rí Sàsóré
 Ló jókòó nbi wón gbé adé lé e lóri
 Gbogbo wón n yíráá
 Kára ó le. Kára ó le
 Sàsóré n pé e lòó jókòó
 Eléwíí bá n gbòn
 “Eni tóun ní kí wón ó dé mó pòsí”
 “Kí wón ó jù sínú omi
 “Lòún bá lóri oyè yì”!
 Ó dáké tòun tojora”
 Ngbà ó dijó kejì
 Ti ón je ti ón mu tán
 Sàsóré bá pe Eléwíí
 “Njé o dá òun mo”
 Ó ní “Káábíèsí, n ò mò yín”
 Sàsóré ní “o ò dá mo mò”?
 “Bó pé o ò mò mí”
 “Oró kó lo dá mí”
 “Bòò bá hùwà tóo hù sí mí”
 “N ò ní dé ipò ti mo wá yí”
 “Bóo sì pò o mò mí”
 “N ò sí se ó ní nnkan”
 Ni Sàsóré bá n jó ní n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó náà n yin Ifá
 Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí
 Orí wo ibi rere gbé mi dé
 Èsè wo ibi rere sìn mí rè
 Ibi Oríí mi n gbé míí rè
 N ò mo be
 A díá fún Sàsóré
 Èyí ti n lo rèé borí Eléwíí
 Èyí ti Eléwíí dá lóró
 Tó kàn mó pòsí
 Tó jù sínú odò
 E è ri bí o?
 Sàsóré wá là là là
 Ó wá ju Eléwíí náà lo
 E è wa ráyé bí o
 Sàsóré mòmò là.

Sàsóré, o súdito de Eléwíí, torna-se maior do que ele

Ori, encontre um bom lugar para me levar

Minhas pernas, procure um bom lugar para me guiar
 Onde meu Orí me conduzir
 Eu não sei
 Eram eles que faziam divinação para Sàsóré
 Quando ia oferecer sacrifício ao Orí de Eléwíí
 Sempre que Eléwíí celebra suas festividades anuais
 Ele oferecia orações e dizia assim
 "Faça tudo para que eu possa comemorar no próximo ano"
 "Não me deixe testemunhar coisas ruins"
 "Deixe-me encontrar um espaço para todas as coisas boas"
 "Não deixe nada de ruim acontecer com meus filhos"
 "Nem às minhas mulheres"
 "Deixe-me viver muito"
 "Que meus caminhos sejam abertos"
 "Não deixe meus caminhos se fecharem"
 "O mato não fecha o caminho de quem tem facão"
 "Não deixe a libido do rei ser traída antes do tempo"
 "Deixe a estéril submergir sua mão no creme de Osùn"
 "Deixe a mulher grávida dar à luz com segurança".
 Eléwíí chamado Sàsóré
 Venha e "Ase"
 Para qual Sàsóré chegou
 Ele ofereceu orações por Eléwíí dizendo o seguinte:
 "Deixe as coisas correrem bem para Eléwíí"
 "Deixe-o encontrar dinheiro para gastar"
 "Deixe-o encontrar coisas materiais para usar"
 "Mas deixe a vida sorrir para mim também"
 "Leve-me para um bom lugar também."
 Ele estava orando por isso por um tempo
 Ele fez isso consecutivamente por anos antes de Eléwíí raciocinar
 "Olha esse idiota"
 "Aonde seu Ori te leva"?
 "Você quer que seu Orí te leve a algum lugar"?
 "Certamente o levará a um destino"
 Eléwíí então foi fazer um caixão semelhante a uma caixa
 Ele colocou Sàsóré dentro dela e fechou
 Ele pregou o caixão
 Ele pediu a seus servos que jogassem o caixão em um rio
 A água o levou embora
 "Onde quer que seu Orí o leve", "eu o verei"
 Eléwíí disse "Peço que ore por mim"
 "E ele estava orando por ele"
 "Que insulto"?
 No Benin, ele é um forasteiro que será empossado como rei
 O último rei havia morrido recentemente
 Eles o levaram para cima e para baixo e consultaram Ifá
 Ifá foi divinado para eles
 Ifá os aconselhou a ficarem atentos à margem do rio
 que quando virem algo digno que será notado no rio
 Independentemente do que virem,
 Ifá diz, eles devem trazer para casa
 A pessoa que estava conectada a ele será o próximo rei.

Depois de estar na praia por sete dias
Eles viram um caixão na superfície da água
a corrente trouxe
e estava afundando
Os nadadores de abóbora pularam na água
eles encontraram
e eles tiraram
E eles tiraram a tampa para ver o que continha
quando abriram
Viram um ser humano dentro do caixão
Eles carregaram
E eles dançaram de alegria
Eles também cantaram e cantaram
"Temos nosso maior hoje"
Jònto, temos um grande
"Nós temos nosso maior hoje"
Jònto, temos um grande
Sàsóré disse cansado 'estou com problemas'
Qual será o problema desta vez?
Eles o carregaram alto pela cidade
Eles o colocaram diretamente no assento do rei
E eles o instalaram como seu rei
Mas o título de Eléwí é menor que o do monarca de Benin
Todos os reis titulares inferiores como o de Eléwí
Eles estão sob a jurisdição do Rei do Benin
Após a instalação, esses reis de escalão inferior devem prestar homenagem ao novo rei
Eléwí também selecionou um terno
Ele irá prestar homenagem à pessoa que eles instalaram como o rei
Que era a mesma pessoa que ele jogou no rio
quando ele chegou lá
Ele viu Sàsóré
Ele estava sentado na cadeira real com a coroa na cabeça.
Todos se prostraram e o adoraram.
"Deixe você ser poderoso, deixe você ser poderoso"
Sàsóré respondia: "Vá e sente-se."
Eléwí começou a tremer
"A pessoa que mandei para ser amarrada em um caixão e pregada"
"E por sua vez ser jogado no rio"
"É a mesma pessoa que está no trono"
Ele ficou em silêncio sem dizer nada.
O segundo dia
Depois de comerem e se divertirem, Sàsóré visitou Eléwí
"Você me reconhece"?
"Káábîsí, não o conheço", respondeu ele, suando
"Você tem certeza de que não me conhece", respondeu Sàsóré
"Se você negar que me conhece"
"Você não me causou nenhum estrago"
"Se você não tivesse se comportado como você se comportou"
"Eu não estava sentado aqui"
"Por outro lado", "se você admitir que me conhece"
"Eu não vou te pagar com a mesma moeda"
Sàsóré então começou a dançar e ficou feliz

Ele elogiou seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
 Ele disse que isso era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito
 Ori, encontre um bom lugar para me levar
 Minhas pernas, procure algum lugar bom para me guiar
 Onde meu Orí me leva
 Eu não sei
 Eram eles que faziam divinação para Sàsóré
 Quando ia oferecer sacrifício ao Orí de Eléwíí
 A quem Eléwíí causou grande estrago
 Quem iria colocá-lo em um caixão?
 E jogaria no rio
 Agora podemos ver?
 Sàsóré tornou-se maior que o próprio Eléwíí
 Podemos agora ver as reviravoltas do destino?
 Sàsóré realmente é muito rico.

C27 *Sàsóré, o súdito de Eléwíí, torna-se maior do que ele: esse itan fala da capacidade da cabeça (ori) orientar a pessoa para seu destino, associado ao Odu Íwòrì Ìrètè. Este odu fala de felicidade e prosperidade, assim como de sua capacidade de transformar tudo em ire. Em Íwòrì Ìrètè, o consulente precisa manter e assegurar o ire do odu. É contada a história de Sàsóré, que cuidava da ori de Eléwíí e é traído por ele. Apesar da traição e de todo mal que Eléwíí fez a Sàsóré, ele não se vinga, pois foi exatamente essa traição que levou Sàsóré a cumprir seu destino de prosperidade – seu lugar de realeza. Simbolicamente, o odu fala que o ori de uma pessoa é capaz de fazer dela um rei, e que um Ori rere⁴¹⁷ conduz a pessoa para um bom destino.*

ÌWÒRÌ ÌRETÈ C28

Omi ni mo tè tè tè
 Kí n tó te yanrìn
 A díá fún Íwòrì
 Èyí ti n lo rèé wo
 Erè lárùn
 Wón ní kó rúbo
 Òún jerí àrùn ti n se
 Erè báyíí?
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní gbogbo nnkan ti n se ní ó yanjú
 Ìwòrì ò se méjì mó
 Ó werè lárùn ará dá sáká
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Omi ni mo tè tè tè

⁴¹⁷ Ori rere quer dizer “cabeça boa”, “cabeça auspiciosa”, “cabeça cheia de boa sorte”.

Kí n tó te yanrìn
A díá fún Ìwòrì
Èyí ti n lo rée wo
Erè lárùn
Rírú ebo
Èèrù àtùkèsù
Ìwòrì ló wo
Erè lárùn
Ará bá dá sáká sáká.

Ìwòrì vai curar a doença de Erè

Caminhei muito tempo sobre a água
Antes de caminhar sobre a areia
Foram eles que fizeram a divinação para Ìwòrì
Quando ele ia curar a doença de Erè
Recomendaram-lhe que oferecesse o sacrifício
Ele perguntou "Eu curaria a doença de Erè"?
Eles recomendaram que ele realizasse o sacrifício
Eles garantiram a ele que tudo o que ele faria chegaria a uma boa conclusão.
Ìwòrì não fez mais nada
Ele curou completamente Erè de sua doença
Ele começou a dançar e ele estava feliz
Ele elogiou seu Bàbáláwo
Seu Bàbáláwo elogiou Ifá
Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwo havia dito.
Eu caminhei por muito tempo sobre as águas.
Antes de eu andar na areia
Eram eles que faziam divinação para Ìwòrì
Quando ele ia curar a doença de Erè
Oferecendo sacrifícios
E dando sua porção a Èsù
Ìwòrì curou Erè da doença
E seu corpo foi completamente curado.

C28 *Ìwòrì vai curar a doença de Erè*: esse itan fala de Ègbé Orun, sendo um dos aspectos trazidos por Ìrètè para essa associação de Ìwòrì e Ìrètè. O Odu Ìwòrì Ìrètè é um Elemèrè. Ìwòrì tem como missão curar Erè, curar mente e corpo, trazer para o positivo e direcionar sua vida para o melhor. A queda alerta para a existência de algum problema que o consulente está enfrentando, relacionado à sua relação com seu Ègbé Orun, e que requer cuidado para que se retome o equilíbrio e o positivo (ire).

ÌWÒRÌ ÒSÉ C29

Ìwòrì wówó wówó
Ìwòrì wósù wósù
Ìwòrì wósù kóo tóo wàwo Òyìnbó
A díá fún Aláròóbò

A bù fún baba Olóko
Wón ní wón ó rúbo
Baba Olóko n tajàa rè
Àwon aláròóbò n rà
Baba olóko ba n wo ìdí aláròóbò
Kò wo ojà ti n tà mó
Ìwòrì wówó wówó
Ìwòrì wósù wósù
Ìwòrì wósù kóo tóo wàwo Òyìnbó
A díá fún Aláròóbò
A bù fún baba Olóko
Tée ta gbogbo ojà nítàkutà tán
Ni ón bá n korin fún baba olóko
E è wowó lóoko ò
E e woowó lóoko ò
È n wòdí aláròóbò o
E è wowó lóoko ò.

Divinação para a mulher do mercado e para o agricultor

Ìwòrì ver o dinheiro
Ìwòrì veja seu período menstrual
Ìwòrì vê seu período menstrual antes de olhar para o prato branco
Eles fizeram divinação para a mulher do mercado
e para o agricultor
Aconselharam ambos a fazerem o sacrifício
O fazendeiro estava vendendo sua mercadoria
As mulheres do mercado compraram
O fazendeiro então ficou encantado ao ver as nádegas de uma mulher
E ele não estava ciente de sua mercadoria
Ìwòrì ver o dinheiro
Ìwòrì veja seu período menstrual
Ìwòrì vê seu período menstrual antes de olhar para o prato branco
Eles fizeram divinação para a mulher do mercado e para o fazendeiro
Ele vendeu todos os seus produtos e teve prejuízo
Eles cantaram e zombaram dele
Você nunca acompanhou o que investiu em sua fazenda
Você nunca acompanhou todo o seu dinheiro
Você olhou para as nádegas da mulher
Eles cantaram
Você não olhou o dinheiro que investiu da sua fazenda!

C29 Divinação para a mulher do mercado e para o agricultor. Òsè é um odu de dinheiro, podendo tanto ser positivo como negativo. O itan fala sobre possibilidade de prosperar. O Odu traz uma advertência para que o consulente dê atenção a si mesmo, ao seu trabalho e às suas alternativas de sustento, pois está sendo negligente e tendo prejuízos. Está se distraíndo com outras coisas a ponto de, mesmo trabalhando e fazendo seus negócios, ter prejuízo. Assim, a orientação do odu é para não perder de vista seus projetos para que possa alcançar a prosperidade.

ÌWÒRÌ ÒSÉ C30

Gìgísè ní bèbè ònà yéyé yèyè yéyé
A díá fún Osúnláyà aya Àgbonnirègún
Ekún omo ní n sun
Wón ní kó rúbo kó lè baà bímo
Ó se é
Ó bá bèrè síí bímo
Ní n yin àwon Awo è
Àwon Awo è n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
Gìgísè ní bèbè ònà yéyé yèyè yéyé
A díá fún Osúnláyà aya Àgbonnirègún
Ekún omo ní n sun
Wón ní kó rúbo kó lè baà bímo
Wón se é bímo?
Ìwòrì ò wàsè e sì ní ò lóyún
Eni ti ò se wàsè
É se é bímo?

Osúnláyà, a esposa de Àgbonnirègún, chora por não ter filhos

Gìgísè ní bèbè ònà yéyé yèyè yéyé
Ele fez divinação para Osúnláyà, a esposa de Àgbonnirègún
Ela chorou porque não tinha filhos
Ela foi aconselhada a oferecer sacrifício para ter filhos
Ela ofereceu
ela começou a ter filhos
Ela elogiou seu Bàbáláwo
Seu Bàbáláwo elogiou Ifá
Ele disse que era exatamente como seu Bàbáláwo havia dito
Gìgísè ní bèbè ònà yéyé yèyè yéyé
Ele fez divinação para Osúnláyà, a esposa de Àgbonnirègún
Ela chorou porque não tinha filhos
Foi o sacrifício destinado aos filhos que eles prescreveram para ela.
Como eles poderiam ter filhos?
Ìwòrì não menstruou e você disse que ela não estava grávida
A pessoa que não menstrua
Como ela dará à luz uma criança?

C30 *Osúnlaya, a esposa de Àgbonnirègún, chora por não ter filhos. Òsè é o odu sagrado de Osún*⁴¹⁸ e rege também a gestação, inclusive no sentido de gestar as coisas que se deseja na vida. Essa é a tensão trazida nesse itan. A narrativa apresenta, a partir da estória de Osúnláyà, uma situação em que há uma estagnação da força produtiva e da necessidade de gestação na vida do consulente. Há uma carência de vitalidade, sendo necessário trazer esse equilíbrio para a plenitude da vida, podendo a solução ser por meio da energia de Osún.

⁴¹⁸ Yeye Osún – Òrisà do rio e da fertilidade. Osún gosta de conceder crianças às mulheres.

ÌWÒRÌ ÒFÚN C31

Enini bélébélé ní werí emó
Tòtò bàlàbàlà ní wèdí àdán
Agemo òdògùn ní werí olójà m̀érìndínlógún nínú ajere ide
A díá fún Ìwòrì
Níjò ti n lo r̀eé werí Òfún
“Orí Òfún le dáa báyi?”
Wón ní kí Òfún ó to Ìwòrì lo
Ìwòrì bá werí Òfún
Òfún bá n lájé
Òfún n láya
Òfún n níre gbogbo
Òpò Eku lebo
Òpò Àdán lebo
Ó ní b̀eé làwon Bàbáláwó t̀òún wí
Enini bélébélé ní werí emó
Tòtò bàlàbàlà ní wèdí àdán
Agemo òdògùn ní werí olójà m̀érìndínlógún nínú ajere ide
A díá fún Ìwòrì
Níjò ti n lo r̀eé werí Òfún
Ìwòrì wòfún ní ó werí mi nmi
Werí mi nmi ò
Awedewèlèkè
Werí mi sájé
Awedewèlèkè
Werí mi sáya
Awedewèlèkè
Werí mi sómo
Awedewèlèkè
Eni Ìwòrìwòfún bá wè ló mó roro
Awedewèlèkè.

O dia que Ìwòrì lavou a cabeça de Òfún

Seu criador irá apoiá-lo e sua vida irá melhorar.
As ervas molhadas são as que lavam a cabeça do rato Emo
Gotas de água de folhagem lavam o fundo de um morcego
É o remédio de Agemo que lava o Orí do olójà m̀érìndínlógún dentro da panela de cobre perfurada
Eram eles que faziam divinação para Ìwòrì
O dia que ele ia lavar a cabeça de Òfún
Ìwòrì perguntou "O Orí de Òfún vai ficar bem?"
Disseram a Òfún para ir procurar Ìwòrì
Ìwòrì lavou a cabeça de Òfún
Òfún começou a ter riqueza
Òfún começou a ter mulheres
Òfún começou a ter todas as coisas boas da vida
Muitos ratos são o sacrifício
Muitos morcegos são o sacrifício
Ele disse que era exatamente como seus Bàbáláwós haviam dito.
As ervas molhadas são as que lavam a cabeça do rato Emo

Gotas de água de folhagem lavam o fundo de um morcego
 É o remédio de Agemo que lava o Orí do olójà m̀er̀ind̀ínlógún dentro da panela de cobre perfurada
 Eram eles que faziam divinação para Ìwòrì
 O dia que ele ia lavar a cabeça de Òfún
 Ìwòrì wòfún é quem vai lavar minha cabeça
 Eu te imploro para lavar minha cabeça
 Awewelege
 Lavo minha cabeça para fazer riqueza
 Awewelege
 Lavo minha cabeça para ter boas mulheres
 Awewelege
 Lavo minha cabeça para ter filhos brilhantes
 Awewelege
 Quem Ìwòrìwòfún lavou é aquele que está muito limpo
 Awewelege.

C31 *O dia que Ìwòrì lavou a cabeça de Òfún: o odu Òfún convoca à vitalidade plena. Nessa associação entre Ìwòrì e Òfún, é assinalada a necessidade de apaziguar Òfún, restaurando o equilíbrio da ori (cabeça), para que a pessoa tenha harmonia e prosperidade. O itan indica o uso de folhas frias, que acalmam ori, para a realização de um omi eró⁴¹⁹.*

ÌWÒRÌ ÒFÚN C32

Ìbínní n nilé ajé
 Bàrà nilè àwon àwòdì
 Ìbààbá nilé àtíòro
 Sókótó nilé abe
 A díá fún won n'Ìsàòòwóngá
 Omo oníbú eja
 Ayé ye àwon bá'yí n'Ìsàòòwóngá?
 Wón ní kí àwon ará Isàòòwóngá ó rúbo
 Wón se é
 Ayé ye wón
 Nnkaan wón dùn
 N ni wón wá n jó ni wón wá n yò
 Wón n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Wón ní bée làwon Bàbáláwó tàwón wí
 Ìbínní n nilé ajé
 Bàrà nilè àwon àwòdì
 Ìbààbá nilé àtíòro
 Sókótó nilé abe
 A díá fún won n'Ìsàòòwóngá
 Omo oníbú eja
 Odò gbogbo kíkì òkàsà
 Ìwòrì wòfún è é jOrunlá
 E bá ni wá okiribúsú eja lo
 Odò gbogbo kíkì òkàsà.

⁴¹⁹ Banho de água com folhas que acalmam.

Divinação para os cidadãos de Isàòwóngá, descendentes de Onibú eja

Benin é a casa da riqueza
Bàrà é a terra da água
Ìbààbá é a casa do pássaro àtìòro
Sókótó é a terra da lâmina
Eram eles que faziam divinação para os cidadãos de Isàòwóngá
O descendente de Onibú eja
Eles perguntaram "A vida nos favorecerá em Isàòwóngá"?
Eles foram aconselhados a oferecer sacrifício
eles ofereceram
a vida os agradou
as coisas dele melhoraram
eles dançaram e ficaram felizes
Eles elogiaram seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
Eles disseram que era como seus Bábáláwós haviam dito
Benin é a casa da riqueza
Bàrà é a terra da água
Ìbààbá é a casa do pássaro àtìòro
Sókótó é a terra da lâmina
Eram eles que faziam divinações para os cidadãos de Isàòwóngá
O descendente de Onibú eja
Todos os rios estão cheios de Òkàsà
Ìwòrì wòfún não come sopa Orunlá
Por favor, encontre para nós, o peixe com muita carne.

C32 Divinação para os cidadãos de Isàòwóngá, descendentes de Onibú eja: esse itan conta a estória de uma cidade que é devota de Yemonjá⁴²⁰, Òrìsà ligada ao equilíbrio da cabeça, a mãe dos peixes. Os peixes também simbolizam a força de ori, pois com a cabeça, rompem a resistência da água e direcionam a vida, vencendo os obstáculos em seus caminhos. O itan fala de prosperidade, de abundância e de plenitude, representada pela simbologia dos rios cheios de peixe carnudos – alimento para o corpo e para ori.

⁴²⁰ Yeye omo ejá, “mãe cujo filhos são peixes”. Òrìsà do rio e do mar, muito cultuada no Brasil como Yemanjá.

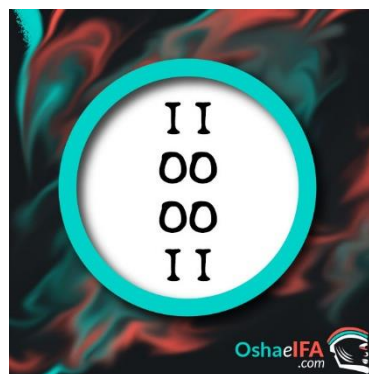
Capítulo 8: *Òdi Meji* e seus amulus – ninguém constrói nada sozinho

Òdi Meji é o quarto odu da sequência do oráculo do opele e do ikin. *Òdi* é um odu relacionado ao comportamento, à postura diante da vida e ao esforço para assegurar o próprio percurso de vida. Entre os Fon (Jeje), ele é conhecido como *Di Meji*. Seu significado em iorubá é: “edi” ou “idi”, com ambas significando “nádegas”. *Òdi Meji* significa literalmente “duas nádegas”. O nome de cada um dos odu expressa seu próprio significado. Cada odu tem sua explicação e sua própria revelação. Os odu são epifanias⁴²¹ de Olódúmáre, uma vez que eles se encarregam de manifestar no mundo a mensagem do Criador para as pessoas. Assim como toda energia contém forças e impulsos dinâmicos em seu interior, também os odu são energias que habitam o poder e estão embutidas no misterioso nome de Olódúmáre. O nome de Olódúmáre significa “fonte de toda existência”. Odu manifestam no mundo aspectos diversos dessa “fonte de existência” que é Olódúmáre.

O Odu *Òdí Meji* revela que o principal poder de impulsionar os humanos à grande altura está *dentro*, assim também a vida, o nascimento e seu fim começam e finalmente descansam dentro do útero da mulher ou da mãe universal de todas as coisas, chamada *ile ogéé afókóyèri alápó gbédú*, cuja tradução é “misteriosa Mãe Terra com buraco infinito que engole todas as vidas sem remorso”. *Ódi Meji* fala da abordagem diferente da vida, e que a solução para o problema da vida está dentro. *Ódi Meji* significa bloqueio, *Ídi Meji* significa órgãos sexuais, ou impulso sexual do ser humano, que gera a vida, ou ainda, o encontro de dois fundos que trazem vida. *Èdi Meji* significa tomar caminhos contrários ou direções opostas que atraem a punição de Ajòdún Orun, que quer dizer: “cavaleiros (espíritos) punitivos da desgraça celestial”. Também significa comportamento indisciplinado que atrai punição espiritual.

A escrita geomântica de *Òdi Meji* feita no opón Ifá é I II II I, representando os elementos ar sobre água, com predominância do ar. O domínio do ar no Odu *Òdi Meji* indica renovação dos obstáculos. *Òdi Meji* é muito persistente, por isso quando ele aparece na consulta oracular ele revela a porta fechada, a limitação, a obstrução e o aprisionamento. *Òdi Meji* relaciona-se ao ponto cardeal Sul. Trata-se de um odu feminino, simbolizado por um círculo dividido ao meio por uma linha vertical, representando exatamente duas nádegas, ou mesmo os órgãos sexuais femininos. A nádega, em *Òdi Meji*, simboliza a fealdade das coisas e as impurezas. É um odu que chama a atenção para a agilidade das coisas na vida, para a precisão e a determinação. Sempre que *Òdi* se apresenta para um consulente, está dando notícia da determinação da pessoa, da insistência dela naquilo que ninguém acredita e do esforço que ela está tendo para assegurar o que ela acredita.

⁴²¹ Quer dizer, “manifestação”, a epifania é um momento de súbita e profunda realização ou compreensão. É quando alguém ganha uma nova perspectiva, ou tem uma revelação significativa sobre a vida ou uma situação específica.



O Òrìsà Orunmila, Sàngó e Ègbé Orun são bastante presentes nesse odu. *Òdi Meji* representa a mulher. Entre os Fon, mulher é *ñonu*, que quer dizer “coisa boa”. O termo faz alusão a que a mulher é como uma coisa boa. Um provérbio Fon diz *ñonu, bo nú kpó nú me dé*, que quer dizer “um homem depois de morto, não pode querer ocupar uma mulher”. Foi *Òdi Meji* que ensinou os seres humanos a terem relações sexuais. É um odu que se relaciona com as “Senhoras Pássaros da Noite”, as *Iyami Osóróngá*, com a natureza das mulheres, o que possibilita a prática da feitiçaria, tão presente em *Òdi Meji*. *Òdi Meji* está relacionado ao ponto cardeal Sul. Nele, as mulheres surgiram no mundo, apareceram os rios, as nádegas e o costume de nos sentarmos sobre elas. Ele também ensinou aos seres humanos o costume de se deitar para a direita ou para a esquerda. É um odu que se ocupa dos partos realizados com a parturiente de cócoras. Ele preside o nascimento de gêmeos, e de todas as espécies de macacos considerados gêmeos.

As histórias que compartilhamos no anexo da nossa tese acerca de *Òdi Meji* versam sobre o mercado, o roubo, o sucesso, os detratores, a falta de filhos, obter riquezas, sorte, comércio, inimigos, morte, lutas, cuidado, irresponsabilidade, falta de reconhecimento, disputas, desafios, sacrifício, bondade, filhos adotivos e liderança. O empenho de *Ódi Meji* e seus amulus está em vencer todos os obstáculos que aparecem no seu caminho. Um verso de Ódi⁴²² diz que *Igiriri-igiriri* nunca deve ser parado, fazendo alusão à precisão e agilidade de Ódi em fazer o que for preciso. *Òdi Meji* é considerado o curandeiro de todos os outros odu. Antes de Olódúmáe enviar cada odu a Orunmila no Aiyé, ele deu a cada um deles poderes e funções específicas, nas quais todos se especializaram. São essas funções que eles devem realizar por meio de Orunmila, sempre que ele os chamar, conforme instruído por Olódúmáre.

⁴²² Do Odu *Òdi Meji*: confortavelmente sentei-me em casa, e toda a bondade apressou-se para o meu colo. É no corredor que eu me reclinei, e toda a riqueza se apressou aos meus pés. Sentei-me e relaxei, e eu tinha abundante bondade de riqueza. *Òdi Meji* exerceu a arte da divinação para a cidade de Oko. Ele sentou-se com as costas apoiadas na árvore Akoko. Infelizmente! Toda a bondade continuou correndo – *Igiriri-igiriri* nunca deve ser parado. O sal exala água no local onde é colocado. Toda bondade se apresse agora. *Igiriri-igiriri* nunca deve ser parado. A montanha não se move até receber seu sacrifício, toda a bondade corre apressadamente agora. *Igiriri-igiriri* nunca deve ser parado.



Uma narrativa de *Òdi Meji* conta que antes dele chegar à Terra, as pessoas morriam de seus ferimentos porque não havia remédio ou cura para qualquer doença, enfermidade ou infecção dentro e fora do corpo. Quando ocorria qualquer lesão, especialmente no corpo, a lesão continuava a se espalhar por todo o corpo, até cobrir todo o corpo e a morte chegar. Isso fez Orunmila suplicar a Olódúmáre, dizendo que as pessoas vinham até ele para que as ajudasse a curar suas feridas e doenças. No entanto, Orunmila se via muito impotente, porque não sabia o que fazer. Até seu próprio filho estava à beira da morte. Olódúmáre perguntou a *Ògbè Meji*, a *Òyèkú Meji* e a *Ìwòri Meji* se eles podiam resolver esse problema. Eles disseram que não, porque o asé concedido a eles era diferente. Olódúmáre convocou *Òdi Meji* com todas as instruções sobre cura e a cura de todos os tipos de doenças e enfermidades. Então, *Òdi Meji* disse a Orunmila para procurar uma folha de ervas chamada *idi*⁴²³ e *cowrie shell* (búzio, no Brasil). Quando Orunmila trouxe os itens, ele foi instruído a triturar todos juntos e imprimir o sinal do Odu *Òdi Meji* no pó, recebendo o ofô (encantamento) de *Òdi Meji*. É esse pó que Orunmila colocou nas feridas e lacerações. A medicina (oogún) de Orunmila começou a curar as pessoas. As feridas abertas que possuíam começaram a se fechar e cicatrizar, e quando o pó é tomado pela via oral para doenças internas, as pessoas ficam aliviadas e curadas.

As 32 histórias de *Òdi Meji* e seus amulus apresentadas a seguir contribuem com um entendimento mais detalhado desse odu. As narrativas são carregadas de peculiaridades de cada odu.

ÒDÍ MÉJÌ D1

Kóróbótó kóróbótó ni wóón pilè àwon
Bó bá dókè a gbibú
A móo gbomórí odó
A móo gbomórí olo
A dífá fún Àkèsán
Àkèsán tí se baálè ojà olówó
Àkèsán lojà àkódá ñlé ayé
Oba ló sì ni í
Obìnrin sí ni Oba òhún
Wón ní kó rúbo
Ó bá rúbo

⁴²³ *Terminalia avicennioides*

Ó rú ohun gbogbo nígbà nígbà
 Gbogbo ayé bá Àkèsán pé
 Tée dòní ní wón n nájà Àkèsán
 Gbogbo ojà tó kù tí wón dá
 Àkèsán ní bàbá gbogboo won
 Ifá pé ayé ó ye eni ó dá Ifá yìí
 Ó tóbi tán ní n yin Ifá
 Ifá n yin Olódùmarè Oba
 Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí
 Kóróbótó kóróbótó ni wóón pilè àwon
 Bó bá dókè a gbibú
 A móo gbomorí odó
 A móo gbomorí olo
 A dífá fún Àkèsán baálè
 Ojà Olówó
 Wón ní ó rúbo kó lè baà tóbi
 Kó lè baà deni nílá láyé
 Àkèsán gbébo nìbè
 Ó rúbo
 Rírú ebo
 Èèrù àtùkèsù
 E wáá bá ni ní jèbútú ire
 Jèbútú ire làá bá ni lésè
 Oba Òrìsà Àkèsán mòmò dé ò
 Báàlè ojà
 Báa bá rólórí rere
 À á dájà.

Àkèsán, o dono do primeiro mercado

Em pequenos laços, eles começam a tecer a rede de pesca,
 assim que terminar, ela ficará larga
 Este pode engolir um pilão
 Isso pode conter um moinho
 Foram eles que fizeram divinação para Àkèsán
 O homem mais rico que fez o primeiro mercado
 Àkèsán foi o primeiro mercado criado na Terra (o mercado de Àkèsán)
 Um rei tomou posse do mercado
 E o rei era uma mulher
 Ela foi aconselhada a oferecer sacrifício para ter um bom fluxo de pessoas
 ela fez o sacrifício
 Ela ofereceu o sacrifício completo
 E o mundo inteiro uniu a Àkèsán
 Até a data
 Outros mercados foram construídos
 Àkèsán foi o primeiro mercado
 Ifá diz que a vida dessa pessoa será agradável
 Ela cresceu e começou a invocar e louvar Ifá
 Ifá está elogiando Olódùmarè.
 Ele fez como seu Awo disse
 Em pequenos laços, eles começam a tecer a rede de pesca,

assim que terminar, ela ficará larga
 Este pode engolir um pilão
 Isso pode conter um moinho
 Eram eles que faziam divinação para Àkèsán
 O mercado do homem rico
 Ele foi aconselhado a oferecer um grande sacrifício
 Para ser famoso, conhecido e poderoso
 Àkèsán ouviu falar do sacrifício
 E ele fez
 oferecendo sacrifícios
 E dando sua porção a Èsù,
 Venha conhecer-nos com boas notícias
 Normalmente se encontra a boa nova ao pé do Rei dos Òrìsàs
 Aqui é Àkèsán
 O mercado supremo e poderoso
 Se tivermos um bom líder
 Vamos construir um mercado memorial.

D1 *Àkèsán, o dono do primeiro mercado:* Òdi é a vida em acontecimentos, o itan conta sobre a criação do primeiro mercado criado na Terra, chamado Àkèsán. Mercados são lugares de grande fluxo de pessoas, de trânsitos e transações, de grande movimento, lugar por excelência de Èsù. O verso fala da importância da pessoa ter trânsito na vida e ter dedicação e persistência para a realização de seus projetos, pois de pouco em pouco, é possível realizar coisas grandes.

ÒDÍ MÉJÌ D2

Ìgbín ò pilè aró
 Àfèè bọ̀jò ni ò pilè àràn
 A ò gbọ̀júu fifò le adìe àágádá
 Taa ló gbọ̀júu yíjan lé Alágemo
 Mo dé rere
 Mo rìn rere
 Wón sèsè n kóhun olà kalè ni mo wolé dé bí omo Olóhun
 Kèé sí somo Olóhun
 Ìrìn àrìnkò ni mo mòó rìn
 A dífá fún Àjòjì gòdògbò
 Níjọ tí n sawoó ròde Ìbínní
 Níbi ti òún n lo yíí?
 Ó dáa foun?
 Wón ní gégé ire ní ó se
 Wón ní kó rúbo
 Ó bá rúbo
 Ló lówó
 Ló se gégé ire
 N ní wá n jó ní wá n yò
 Ní n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ìgbín ò pilè aró

Àfèè bòjò ni ò pilè àràn
 A ò gbójúu fífò le adie àágádá
 Taa ló gbójúu yíjan lé Alágemo
 Mo dé rere
 Mo rìn rere
 Wón sèsè n kóhun olà kalè ni mo wolé dé bí omo Olóhun
 Kèé síf somo Olóhun
 Ìrìn àrìnkò ni mo mòó rìn
 A dífá fún Àjòjì gòdògbò
 Níjò tí n sawoó ròde Ìbíní
 Báni tún Binní se
 Àjòjì gòdògbò
 Báni tún Binní se
 Àjòjì gòdògbò
 Báni túnlè yí se
 Àjòjì gòdògbò
 Báni túnlè yí se
 Àjòjì gòdògbò.

O dia que Àjòjì gòdògbò foi Bàbáláwo na cidade do Benin

O Caracol (Igbín) não forma a base do corante
 Àfèè bòjò não estabeleceu a base do túnel
 Não temos esperança de que uma galinha àágádá possa voar
 Nem depositamos nossas esperanças no andar
 arrogante do louva-a-deus cheguei bem
 eu tenho andado bem
 Eles tiram os itens de riqueza, quando entrei como se fosse o filho do dono.
 E mesmo sem o verdadeiro dono ter chegado,
 Eu sou o único que sabe andar na hora que coincide com a sua chegada em casa
 Foram eles que fizeram divinação para Àjòjì gòdògbò,
 No dia em que foi Bàbáláwo na cidade de Benin
 Ele perguntou a Ifá, vai correr bem para mim para onde estou indo?
 Eles disseram a ele que ele teria boa sorte
 Mas deve oferecer sacrifício
 ele fez o sacrifício
 e ele ficou muito rico
 Ele se encontrou com boa sorte
 Ele começou a dançar e ele estava feliz
 Ele começou a elogiar seus Bàbáláwós
 Seus Bàbáláwós estavam louvando Ifá
 Ele disse que aconteceu exatamente como seus Bàbáláwós haviam dito.
 O Caracol (Igbín) não forma a base do corante
 Àfèè bòjò não estabeleceu a base do túnel
 Não temos esperança de que uma galinha àágádá possa voar
 Nem depositamos nossas esperanças no andar
 arrogante do louva-a-deus, cheguei bem
 eu tenho andado bem
 Eles tiram os itens de riqueza, quando entrei como se fosse o filho do dono
 E mesmo sem o verdadeiro dono ter chegado,
 Eu sou o único que sabe andar na hora que coincide com a sua chegada em casa
 Foram eles que fizeram divinação para Àjòjì gòdògbò,

No dia em que foi Bábáláwo na cidade de Benin
Ajude-nos a reconstruir Benin!
Àjòjì godógbò.
Ajude-nos a remodelar Benin! Àjòjì godógbò.
Ajude-nos a reconstruir esta terra! Àjòjì godógbò.
Ajude-nos a reconstruir esta terra! Àjòjì godógbò.

D2 *O dia que Àjòji gòdògbo foi Bábàláwo na cidade do Benin:* o início do itan destaca que não se pode ser aquilo que não se tenha a capacidade de ser, e que nem tudo é o que parece ser. A narrativa fala da estória de Àjòji gòdògbo, que foi para Benin ser Bábáláwo. Àjòji aparenta ter a capacidade para assumir um papel importante na cidade de Benin, sendo acolhido por isso, mesmo sem ser seu legítimo ocupante. A pessoa que carrega *Ódi Meji* é segura de si, audaciosa. *Ódi Meji* é a casa dos persistentes, dos que empreendem esforços para conquistar o que almejam. Mas é preciso ter cuidado, pois nem tudo é o que parece, nem mesmo *Ódi Meji*.

ÒDÍ OGBÈ D3

Ìdingbá
Ìdingbè
Bàtá a gbá bìdí kàré
A dífá fún Ìgbìn
Èyí tíí n lo rée gba Ogele
Obìnrin Òrìsà Ìgbìn ló gba
Ogele Obìnrin Òrìsà
Òun gaán si je eni mí mò fún Òsà
Gbogbo àwon Omole léyìín rè ba n korin
Àwon gbogele ná
Àwon gbogele ná
Ohun tí Òsà ó se ló kù
Àwon gbogele ná
Ìgbìn ní háà
Èyí téèé n wí yìí ò dáa
Àfi kí Òsà ó forí jin òun ló kù
Òsà ba n bínúú bò
Ká ti gbó pé Ìgbìn ló gba Obìnrin òun?
Bí tí n bò lódókán
Ìyáàlù Ìgbìn bá nàró
Ni n pé fi jin
Ni jin
Òsà fOgele jin mí
Òrìsà fOgele jin mí
Jin mí
Fi Ogele jin mí
Fi Òsà si ti n gbésè
Ìlù si n bá esèè rè mu
Òsà ní háà
Òún á a ti se bá yíí?
Eni ó gba Obìnrin òun

Náà ní tún ń be òun yì
 Ifá pé gbogbo eni ó ba wá iforíjìn
 Pé ka dákun ka se sùúrù
 Tí kìí se eni tí n sagídí
 Ifá yí kó wa ní ogbón
 Pé ka dekùn fún eléyìun
 N ní wá ń jó ní wá ń yò
 Ní ń yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó ń yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí Ìdingbá
 Ìdingbè
 Bátá a gbá bidí kàré
 A dífá fún Ìgbìn
 Èyí tí ń lo rèè gba Ogele
 Obìnrin Òrìsà Àwon omo léyìn Ìgbìn
 Wón ń pé àwon gba
 Ogele ná
 Àwon Ogele ná
 Ìyá Ìgbìn ń pÓòsà dákun
 Òòsà fi Ogele jìn mí
 Jìn mí
 Jìn mí
 Fi Ogele jìn mí
 Òòsà bá se bée
 Ló bá fi Ogele jìn ín o.

O Caracol resolve roubar Ogele, a esposa de Òrìsà

Ìdingbá Ìdingbé
 Bátá a gbá bidí kàré
 Eles fizeram divinação para o Caracol
 Aquele que ia roubar Ogele, a esposa de Òrìsà
 O Caracol raptou Ogele, a esposa de Òrìsà
 Mesmo sendo ele mesmo um conhecido de Òrìsà
 Os seguidores e substitutos do Caracol cantaram:
 - Tomamos Ogele completamente –
 - Só esperamos o que Òrìsà vai fazer –
 - Tomamos Ogele completamente
 Espantado, Caracol disse:
 - O que eles estão dizendo é um insulto! –
 - Vou encontrar uma maneira de apaziguar Orişà, ele raciocinou.
 - Sobre o que as pessoas estão sussurrando, que o
 Caracol tirou minha esposa de mim?
 Assim que o Caracol o viu de longe
 O tambor-mãe do Caracol começou a soar
 - Deixe-a!
 - Deixa ela, pelo amor de Deus! –
 - Òòsà, abandone Ogele por mim! –
 - Òòsà, deixe Ogele para mim! –
 - Com licença! –
 - Desista de Ogele por mim! –

Enquanto Òèsà caminhava
 Metodicamente, seus passos marchavam ao ritmo do tambor
 Òèsà disse:
 - O que eu posso fazer agora? –
 - A pessoa que levou minha esposa,
 É a mesmo que está me apaziguando –
 - Quem pede perdão
 e misericórdia
 É alguém que está arrependido
 Este verso de Ifá nos ensina,
 Para usar a melhor maneira de se dirigir às pessoas,
 O Caracol começou a dançar e se alegrar.
 Ele elogiou seus Bábáláwós
 E eles louvaram Ifá.
 Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós lhe haviam dito.

Ìdingbá

Ìdingbé

Bátá a gbá bidí kàré

Ifá foi divinado para o Caracol

Que ia roubar Ogele, a esposa do Òrìsà

O Caracol havia levado Ogele, a esposa do Òrìsà, conhecendo este último muito bem.

Os seguidores e substitutos do Caracol cantaram:

- Tomamos Ogele completamente

- Tiramos Ogele dele

O tambor-mãe do Caracol soou repetidamente:

- Nós te imploramos Òrìsà!

- Òrìsà abandone Ogele por mim!

- Deixe-a para mim!

- Desista de Ogele por mim!

- Deixe-a para mim!

- Òèsà, mostre sua benevolência!

- Desista dessa mulher por causa do Caracol!

D3 *O caracol resolve roubar a esposa de Órìsà:* o itan conta a estória de ìgbìn (caracol), quando ele ia tomar a esposa de Obátálá para si. Sua atitude gera grande repercussão e descontentamento em Obátálá. O itan orienta que, mesmo que você seja o causador de grande aborrecimento ou de um grande transtorno, há sempre uma forma melhor de apaziguar os ânimos, de pedir desculpas e de tratar a situação provocada. O verso faz ainda referência à capacidade do ìgbìn, especificamente seu sangue branco⁴²⁴, de acalmar a cabeça de Obátálá.

ÒDÍ OGBÈ D4

Ìdingbé n gbé

Awo Ìdinngbé n gbé

Ìdingbè n gbè

Awo Ìdingbè n gbè

⁴²⁴ Ejé Fúnfún (sangue branco).

Ká gbé ni látèté
 Bèè ni ò jorí Esin lo
 A dífá fún Adédoyin
 Eyí tí somo Òrìsà òwújìn
 Wón ní kó tójú adìe asa
 Kí apá àwon Elénìní ó mó baà ka
 Kó móo ra orùn adìe asa òhún mólè
 Kée pa á níwájù Òrìsà
 Kí Adédoyin ó lè baa ségun
 Elénìní O rúbo
 O sì ségun
 N ní wá ñ jó ní wá ñ yò
 Ní ñ yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó ñ yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ìdingbé n gbé
 Awo Ìdinngbé n gbé
 Ìdingbè n gbè
 Awo Ìdingbè n gbè
 Ká gbé ni látèté
 Bèè ni ò jorí Esin lo
 A dífá fún Adédoyin
 Eyí tí somo Òrìsà òwújìn
 Ikú tí ón ní ó pa Adédoyin
 Ikú ò leè pa Adédoyin mó
 Adédoyin mòmò dé ò
 Omo Òrìsà
 Omo Òrìsà ni mo dà
 Àrùn tí wón ní ó sAdédoyin
 Àrùn ò leè sAdédoyin mó
 Adédoyin mòmò dé ò
 Omo Òrìsà
 Omo Òrìsà ni mo dà
 Òfò tí wón ní ó sAdédoyin
 Òfò ò leè sAdédoyin mó
 Adédoyin mòmò dé ò
 Omo Òrìsà
 Omo Òrìsà ni mo dà
 Ni mo dà lónìí ni mo dà
 Omo Òrìsà ni mo dà
 Omo Òrìsà.

Adédoyin o filho de Òrìsà Òwújìn precisa derrotar seus detratores

Ìdingbé n gbé
 Ele é o Bàbáláwo de Ìdingbé n gbé
 Ìdingbè n gbè
 Ele é o Bàbáláwo de Ìdingbè n gbè
 carregando alguém carregado
 Não bate nas costas do cavalo
 Eles fizeram divinação para Adédoyin
 O filho de Òrìsà òwújìn,

Aconselharam-no a procurar uma galinha grifa
 Para que seus inimigos e detratores não o subjuguem
 Ele deve esfregar o pescoço no chão
 Até morrer aos pés de Òrìsà
 Para que Adédoyin possa derrotar todos os seus detratores
 Ele fez o sacrifício
 E de fato, ele os venceu
 Ele começou a dançar
 E ele elogiou seus Bàbáláwós
 Eles elogiaram Ifá
 Ele disse que seus Bàbáláwós haviam dito a verdade
 Ìdingbé n gbé
 Ele é o Bàbáláwo de Ìdingbé n gbé
 Ìdingbè n gbè
 Ele é o Bàbáláwo de Ìdingbè n gbè
 carregando alguém carregado
 Não bate nas costas do cavalo
 Eles fizeram divinação para Adédoyin
 O filho de Òrìsà òwújìn,
 A morte que eles desejaram para Adédoyin
 Ele não podia mais matar Adédoyin
 Lá vem Adédoyin
 O filho de Òrìsà
 Eu me tornarei filho de Òrìsà
 A doença que eles queriam afligir Adédoyin
 A doença não podia mais afligir Adédoyin
 Lá vem Adédoyin
 O filho de Òrìsà
 Eu me tornarei filho de Òrìsà
 As perdas que eles desejavam que ele sofresse Adédoyin
 Adédoyin não sofreu mais perdas
 Lá vem Adédoyin
 O filho de Òrìsà
 Daqui em diante serei filho de Òrìsà
 Tornei-me verdadeiramente filho de Òrìsà
 O filho de Òrìsà
 Certamente sou filho de Òrìsà.

D4 *Adédoyin o filho de Òrìsà Òwúji precisa derrotar seus detratores:* o itan conta a estória de Adédoyin, que está cercado por todos os tipos de inimigos, como por exemplo os Ajóògun (podendo também referir-se aos inimigos internos). É orientada a realização de ebó para acabar com os inimigos. Nesse itan, o Ebó é realizado para Osálá, para que o Òrìsà o projeta⁴²⁵. Ele passa então a ser “filho de Òrìsà”, passa a estar sob a proteção de Osálá, sendo “carregado” por Osálá. “Daqui em diante serei filho de Òrìsà. Tornei-me verdadeiramente filho de Òrìsà”.

⁴²⁵ Òrìsà; Osálá é um dos nomes de Obátálá.

ÒDÍ ÒYÈKÚ D5

Ìdin kúlú kúlú
Òyè kúlú kúlú
A dífá fún Òyà
Èyí tí ń refá Òsun ńtorí omo
Òyà ní ń sunkún omo
Wón ní ó rúbo omo Kó sì rúbo ayé
Òyà rúbo omo
Kò rúbo ayé
Ìgbà ó dódò Òsun
Ó bèrè sómoó bí
Gbogbo àdà, gbóńgbó, kùmò, tí ón ní ó fi rúbo ayé
Òyà gbàgbé e
Bí ón bá ti pé mú u ńbè
Ti ón so iná sígbó
Òyà ó bàá fónká
Wón ó bàá móo jùwón nígi
Àyìn éyìn ní ń yin àwon Awo è
Ìdin kúlú kúlú
Òyè kúlú kúlú
A dífá fún Òyà
Èyí tí ń refá Òsun ńtorí omo
Wón ní ó sebo Ìdin kúlú o
Wón ní ó sebo Òyè kúlú o
Òyà gbébo ayé bée ni ò rú
Èsù ài sebo
Ègbà ài tùèèrù
Èyin ẹ wo Ifá ojóhun bí ti ń se
Won mò ń lÓyàá kiri ròròdòrò ńnú èèsún.

Divinação para o cortador de grama que queria ver Òsún por causa da falta de filhos

Ìdin kúlú kúlú
Òyè kúlú kúlú
Ifá foi divinado para o cortador de grama
Quem veio por Ifá para ver Òsún, por falta de filhos
O cortador de grama estava chorando porque não tinha filhos
Ele foi aconselhado a oferecer sacrifício para ter seus próprios filhos
E para fazer provisões contra seus inimigos terrenos
Ele se sacrificou para ter seus filhos
Mas ele não fez o sacrifício contra seus inimigos terrestres.
Quando ele chegou antes de Òsún,
começou a ter muitos filhos
Mas esqueceu-se de todos os facões, galhos, bem como clavas que deveriam ter sido elementos do
sacrifício contra os inimigos.
O cortador de grama os abandonou
quando os homens cortam
E queimam os arbustos
O cortador de grama correu para sua segurança
Mas o homem jogou os paus e galhos nele
Ele implorou a Ifá, mas já era tarde demais

Ìdin kúlú kúlú
 Òyè kúlú kúlú
 Ifá divinou para o cortador de grama
 Quem veio por Ifá para ver Òsún, por falta de filhos
 Ele foi aconselhado a oferecer o sacrifício de Ìdin kúlú
 E de Òyè kúlú
 O cortador de grama ouviu falar sobre o sacrifício
 contra inimigos terrestres, mas não
 O problema de não fazer as ofertas prescritas
 Veja que as previsões de Ifá do outro dia são verdadeiras
 Eles estão seguindo vigorosamente o cortador de grama no pasto de Èèsún.

D5 Divinação para o cortador de grama que queria ver Osún por causa da falta de filhos: nesse itan, estamos diante de uma pessoa leviana e descuidada, que não consegue dar atenção a todos os aspectos importantes de sua vida. Ela dá atenção somente ao sucesso, mas não a outras coisas tão importantes quanto isso, o que reflete em sua segurança. O consulente está em desequilíbrio e sendo descuidado, em meio a um contexto repleto de fatores negativos.

ÒDÍ ÒYÈKÚ D6

Ìdin sùkú sùkú
 Awo Àgbon ló dífá fún Àgbon
 Níjọ tí Àgbon n fọjúú sògbéré omo
 Wón ní ó rúbo
 Wón ní gbogbo omo rẹ ó ní yàtò síra Wón ní sùgbón adie àgò lebo
 Àgbon bá rú adie àgò kan
 Àgò òhún ní ón fi n kó àgbon lórùn
 Téé dòní
 Bí Àgbon bá ti ga ju èyàn lo
 Tí ón sì fé kómo ó dúró lára è
 Kùńkù ni wón e kó o lórùn
 Àgbon tó lè kún kùńkù
 Ní n be nínúu siiri àgbon kan
 Ayé ye é
 N ní wá n jọ ní wá n yò
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Ìdin sùkú sùkú
 Awo Àgbon ló dífá fún Àgbon
 Níjọ tí Àgbon n fọjúú sògbéré omo
 Wón ní ó sá káalè ó jàre ebo ní ó se Àgbon gbébo nábè
 Ó rúbo
 Taa ló bímọ bawònyí kandi kandi?
 Àgbon nikàn ló bímọ bawònyí kandi kandi Àgbon nikàn
 Èyin ló pé omo Àgbon pò láyé.

O coco chorou pela falta de filhos

Ìdin sùkú sùkú
 O Bábáláwí do Coco, divinou Ifá para o coco,

O dia em que chorou pela falta dos filhos
 Disseram-lhe para sacrificar
 Disseram-lhe que todos os seus filhos seriam parecidos
 Mas uma cesta cheia de galinhas é o sacrifício
 O coco ofereceu o sacrifício
 Essa mesma cesta é a que está pendurada em seu tronco
 Na atualidade
 Imediatamente, o coqueiro cresceu acima da altura do ser humano
 E os homens desejavam seus frutos para se sentir bem
 A gaiola ou cesta seria pendurada em seu tronco
 Coco foi capaz de encher a cesta
 É onde você pode encontrar muitos cocos
 a vida a agradou
 Ele começou a dançar e se alegrar
 Ele disse que seus Bábáláwós falaram a verdade
 Ìdin sùkú sùkú
 O Bábáláwó do Coco, divinou Ifá para o Coco,
 O dia em que chorou pela falta dos filhos
 Disseram-lhe para cuidar da terra e sacrificar
 Coco ofereceu o sacrifício.
 Quem tem filhos tão fortes?
 É Coco quem tem filhos tão fortes
 só o coco
 Você pode ver quão numerosos são os filhos de coco?

D6 *O coco chorou pela falta de filhos:* o Odu Òdi Oyèkú tem muita relação com a produção da vida, a prosperidade e os filhos/ frutos. O coco é metáfora de prosperidade, uma vez que o coqueiro dá muitos frutos. Na prática, a saída desse Odu sinaliza que a pessoa está em estado de carência de vida e prosperidade – “os homens queriam seus frutos para se sentirem bem” e precisa de ebó para atrair prosperidade.

ÒDÍ ÌWÒRÌ D7

Ìdin gbágbá a mérin
 Ìwòrì gbágbá a méfòn
 Olú odun lawo inú oko
 Òle ò berùkù mobè Awo òde Ìjèsà
 A dífá fún Odun Èlà
 Odun Èlà tíi somo bíbí inú Àgbonnìrègún
 Òún le là báyíí?
 Wón ní kó rúbo
 Kó sì móo se bí ti bàbá è
 Kó mó kòrò sì bàbá è lénu
 Wón ní olà fún un lópòlopò
 Ó rúbo
 Ayé ye é
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Ìdin gbágbá a mérin
 Ìwòrì gbágbá a méfòn

Olú odun lawo inú oko
Òle ò berùkù mobè
Awo òde Ìjèsà
A dífá fún Odun Èlà
Odun Èlà tíí somo bíbí inú Àgbonnìrègún
Ebo ní wón ní ó se
Odun Èlà ló ní ní wá bè ó bàbá
Kóo mòmò se kèbè òràn
Odun Èlà ló ní ní wá bè ó o
Awo Olùjébè
Báa bá ráwo rere
À á gbébè
Èbùré mòmò dé ò
Awo Olùjébè
Báa bá ráwo rere
À à à à gbégbè o.

Odun Èlà, o filho das entranhas de Àgbonnìrègún, está preocupado em obter riquezas

Ìdin gbágbá a mérin
Ìwòrì gbágbá méfòn
Olú odun lawo inú oko
Òle ò berùkù mobè Awo òde Ìjèsà
Eles divinaram Ifá para Odun Èlà,
O filho das entranhas de Àgbonnìrègún
Quem se perguntou se eu poderia fazer riquezas
Ele foi aconselhado a sacrificar
E se comportar como seu pai
Ele não deve desobedecer a seus parentes mais velhos,
Se você realmente queria ter muitas riquezas.
ele sacrificou
a vida o agradou
Desde que ele fez as coisas como seus Bàbáláwós lhe disseram
Ìdin gbágbá a mérin
Ìwòrì gbágbá to méfòn
Olú odun lawo inú oko
Òleò berùkù mobè Awo òde Ìjèsà
Eles divinaram Ifá para Odun Èlà,
O filho das entranhas de Àgbonnìrègún
Ele foi aconselhado a oferecer o sacrifício
E foi Odun Èlà, que me pede para implorar a seu pai
Por favor, não se recuse a ouvir minhas orações
E foi Odun Èlà, que me pede para implorar sempre
Ebure está perto
O Bàbáláwó de Olùjébè
Se vemos um bom Bàbáláwó
Aceitaremos uma boa oração
Èbùré está próximo
O Bàbáláwó de Olùjébè
Se virmos um bom Bàbáláwó, aceitaremos uma boa oração.

D7 Odun Èlá, o filho das entranhas de Àgnóníregún, está preocupado em obter riquezas: o itan traz como personagem o Festival⁴²⁶ de Èlà, filho da essência/ espírito de Orunmila. Ele é aconselhado a se comportar como seu pai e obedecer a seus mais velhos. Essa narrativa convoca o consulente a seguir os passos de Ifá e respeitar as orientações de seus mais velhos e de seus antepassados para trazer equilíbrio e prosperidade. Pode indicar também a necessidade de se aproximar da prática de Ifá ou se iniciar em Ifá.

ÒDÍ ÌWÒRÌ D8

Olúkan ló yàn án
 Fadéjìn lóhun Òńkò
 Gúgulù Awo Agbe ló dífá fún Agbe
 Awón ló dífá fún Òkànbí ti ón ní ò leè là láíláí
 Wón dópa sí Òkànbí
 Wón ní ìsé ní ó pa á
 Wón ba ní ó rúbo
 Wón ní kó móo se bí tòkè ìpòrí è
 Wón ní òkèèrè laláàánú rè ó ti wá là á
 Tí ó sì wá là gidigidi
 Òkànbí rúbo
 Ó se é
 Ayé ye é
 Ní bá ñ yin àwon Olúkan ló yàn án
 Àwon Fadéjin lóhun Òńkò
 Àwon Gúgulù Awo Agbe ló dífá fún Agbe
 Àwon náà ñ yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòn wí
 Olúkan ló yàn án
 Fadéjìn lóhun Òńkò
 Gúgulù Awo Agbe ló dífá fún Agbe
 Awón ló dífá fún Òkànbí ti ón ní ò leè là láíláí Ifá ní ñ ó là ní temi
 Igbá onígba nìròkò fíí to ilé
 N ó là ní temi
 Awo aláwo nìròkò fíí to ilé
 N ó là ní temi
 Osùn olósùn nÌbàrigbòó kùn
 N ó là ní temi
 Igikígi ní Karanjágbón fíí sanra tíí fíí deni ñlá ñnú igbó
 N ó là ní temi
 Èlà mòmò ló ní ñ ó là
 N ó sawò mi là nígbàí ò
 N ó mòmò sawo là.

Òkànbí, aquele que disseram que nunca seria rico, obteve a boa sorte através de Ifá

Olúkan lo yàn an

⁴²⁶ Odun, em iorubá, é ano; significa também Festival Anual.

Fadéjin lóhun Ònko
 Gúgulù é o Bábáláwó de Agbe que divinou Ifá para o pássaro Agbe
 Eles são aqueles que divinaram Ifá também para Òkànbí,
 a quem foi dito que nunca seria rico
 Eles conspiraram contra Òkànbí
 Disseram-lhe que ele sempre seria pobre
 Ele foi aconselhado a fazer sacrifício
 E ele fez como Ifá lhe disse
 Disseram-lhe que seu benfeitor viria de longe e o tornaria podre de rico.
 Òkànbí ofereceu o sacrifício
 E ele ficou muito feliz em fazê-lo.
 E a vida o favoreceu
 Ele começou a invocar e louvar Olúkan ló yàn án
 Fadéjin lóhun Òńkò
 Gúgulù é o Bábáláwó de Agbe que divinou Ifá para o pássaro Agbe
 E eles invocaram e louvaram Ifá
 Aconteceu como seus Bábáláwós disseram para ele.
 Olúkan lo yàn an
 Fadéjin lóhun Òńkò
 Gúgulù é o Bábáláwó de Agbe que divinou Ifá para o pássaro Agbe
 São eles que lançam divinações também para Òkànbí,
 a quem foi dito que nunca seria rico.
 Ifá previu que eu pessoalmente serei rico
 Algum outro item é o que a árvore Ìrókò usa para se refugiar em sua casa.
 eu pessoalmente serei rico
 Algum outro pertencimento é o que a árvore
 Ìrókò usa para se refugiar em sua casa
 eu pessoalmente serei rico
 Algum outro Osùn é o que Òbàrigbò usa para esfregar
 Pessoalmente, serei rico
 Qualquer árvore reta, alta e disponível é o que o barbante
 Karanjágbón usa como suporte para ser forte e poderoso na floresta
 eu pessoalmente serei rico
 Èlà é quem diz que eu serei rico
 Pratico Ifá daqui em diante para ficar rico
 Pratico Ifá para ficar rico.

D8 Òkànbí, *aquele que disseram que nunca seria rico, obteve sorte através de Ifá:* esse itan fala de uma pessoa que está em uma situação em que há inimigos e conspiradores à sua volta, pessoas que querem desmerecê-la e a desanimar. É aconselhado a fazer ebó para afastar, liberar essa energia e fazer fluir a vida da pessoa. É preciso gerar energia positiva, para que a pessoa se torne forte diante dessa situação. O itan também orienta a realização de prática de Ifá para alcançar a prosperidade.

ÒDÍ ÌROSÙN D9

Agbàlàlà èkukù
 Èkukù agbàlàlà
 A dífá fún Orunmilà
 Níjọ tí Bàbá ń fojú sògbéré ajé

Ebo n wón ní ó se
Bàbá gbébo ñbè ó rúbo Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
Ire ajé ñ wámíí bò wá Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
Ire ayá ñ wámíí bò wá Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
Ire omo ñ wámíí bò wá Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
Ire ilé ñ wámíí bò wá
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
Ire gbogbo ñ wámíí bò wá Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà.

Orunmila chorou devido à escassez de riqueza comercial

Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
Ifá divinou para Orunmilà,
O dia em que chorou pela escassez da riqueza comercial
O sacrifício foi o antídoto prescrito para ele
O Bàbáláwó de Ifá, ouviu sobre o sacrifício e o realizou
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
A fortuna do comércio está vindo me encontrar
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
A fortuna das esposas está vindo me encontrar
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
A fortuna das crianças está vindo me encontrar
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
A fortuna das casas vem me encontrar
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà
A fortuna das coisas boas da vida vem me encontrar
Agbàlàlà èkukù
Èkukù agbàlàlà.

D9 *Orunmila chorou devido à escassez de riqueza comercial*: esse itan apresenta uma situação em que há escassez, negativo e falta de prosperidade na vida da pessoa. Há paralisação do asé na vida da pessoa. É recomendada a realização de ebó para que a energia da prosperidade volte a fluir na vida da pessoa, para que essa frequência de fluxo vital esteja presente em todos os aspectos da vida do consulente. O itan traz a figura da Agbàlàlà èkukù como símbolo de fartura, pois é uma sopa de vegetais que rende muito.

ÒDÍ ÌROSÙN D10

A mú alágemo a mórèé
A mú arònimòjé a móògùn
Alélé lé a mékùn ní buba
Ìbòńbò ñ toko bò senu máálá moolo
A dífá fún Òjòkùn
A bù fún Olórà oòlé
Ebo ayé ní wón ní kí wón ó se
Wón ní kí àwon ìsòrí méjèjèjì ó rúbo ayé Òsààrà,
Kòńkò, Kinkin tí ón n bẹ lódò
Làá pé ní Olórà Oòlé
Òpòlò làá pé ní Òjòkùn
Wón ní ki wón ó pawó pò rúbo
Kiinkin ló kókó bóó bè
Ó ní ká dáwó, ká dáwó, ká dáwó
Òsààrà bóó bè
Ó ní tiè okdó, tèmí okdó
Òpòlò bóó bè ó ló dáa, ó dáa
N lòpòlò n wí tée dòní
Kòńkó bá bóó bè tó jé olórí won
Ó loun ò san
Àwon yòókù ò sì gbodò san
Òpòlò lórí òun ò gbó
Òpòlò bá rúbo
Wón se Ifá fún un
Ngbà ó dijó kan
Ogun àwon ayé bá dé
Ogun ayé bá n ki gbogbo won mólè
Kàlá kàlá
Òpòlò ní ón kókó gbá mú
Òpòlò bá ségí mó won lówó
Wón bá ri nńkan funfun lára Òpòlò
Wón bá so ó nù
Wón gbá Kòńkò mú
Wón sé e nítan
Wón gbá Òsààrà mú
Wón sé e nítan
Wón gbá Kinkin mú
Wón sé e nítan
Òpòlò nikan ní ón soó lè
Ló kẹjàsì
Ó léékú ò omo Àgbonnirègún gbogbo
Bàbáláwó
Hìn
A malágemo a mórèé a marònimòjé a móògùn o
Hìn
Ìbòńbò ñ toko bò senu mala moolo
Hìn
A dífá fún Òjòkùn a bù fún
Olórà oòlé
Hìn

À mu jùúlè ni tÒjòkùn o
Hìn
Bée bá mójòkùn tó bá ti ségì e jé ó móo lo ò o ò
Bée bá mójòkùn tó bá ti ségì e jé ó móo lo ò o ò
Bée bá mójòkùn tó bá ti ségì e jé ó móo lo.

A família dos sapos Òjòkún e dos sapos Olórà Oòlé consultam Ifá para vencer seus inimigos

To mú alágemo a mórèé
Pegamos Àrònìmòjé, pegamos remédio maléfico
No final da tarde capturamos um tigre em sua casa
Ì-bò-ń-bò-ń-toko-bò, ele abre e fecha a boca
Fizeram divinação para Òjòkún,
Eles também fizeram divinação para Olórà Oòlé
Este foi o sacrifício contra os inimigos prescritos para eles
Ambos os grupos foram aconselhados a sacrificar contra seus inimigos terrestres.
A família dos sapos, vivendo em lagoas e poços, bem como córregos e rios
São aqueles conhecidos como Olórà Oòlé
A família dos sapos, são os referidos por Òjòkún.
Todos foram aconselhados a fazer o sacrifício
Kinkin, o sapo, foi o primeiro a falar:
- Devemos contribuir
Òsààrà, outro dos sapos, levantou-se e disse:
- Minha parte será de vinte mil, igual a sua.
O sapo, levantando-se, disse:
- Está bem
E é isso que ele continua a dizer até hoje.
O líder da família de sapos Kòńkò disse:
- Não vou pagar
- E nem o resto do meu grupo
O sapo disse que não sofreria as consequências
ele fez o sacrifício
Os Bàbáláwós prepararam um trabalho de Ifá especial para ele e seu grupo.
Pouco tempo depois
Os inimigos (homens) trouxeram a guerra
Que consistia em eliminá-los todos como espécie
Todos eles tentaram escapar por segurança
Eles capturaram o Sapo primeiro
Mas ele liberou uma substância esbranquiçada de seu corpo
Eles disseram que substância é essa
e eles lançaram
Os homens capturaram as rãs Kòńkò
Eles quebraram as pernas dela
Eles capturaram Òsààrà
E eles quebraram seus membros
E foi só o Sapo que conseguiu escapar
E cantou em Ìjàsì
- Saúdo e louvo todos os filhos de Àgbonnìrègún!
- E eles responderam:
- Hìn!
- Se capturarmos um Agemo, capturamos um Òré,
se capturarmos um Àrònìmòjé, podemos fazer

- medicina maléfica
- E eles responderam:
 - Hìn!
 - Ao pôr do sol capturamos um tigre em sua casa
 - E eles responderam:
 - Hìn!
- Ìbònbò n toko bò,
Ìbòñbò, voltou do campo e abre e fecha a boca
- E eles responderam:
- Hìn!
 - Fizeram divinação para Òjòkùn e Olórà oòlé
 - Capturar e quebrar, é a maneira de fazer guerra contra Òjòkún
 - E eles responderam:
 - Hìn!
 - Se você capturar Òjòkún e produzir uma substância esbranquiçada, deixe-o ir
 - Se você capturar Òjòkún e produzir uma substância esbranquiçada, deixe-o ir
 - Se você capturar Òjòkún e produzir uma substância esbranquiçada, deixe-o ir.

D10 *A família dos sapos Òjòkún e dos sapos Olórà Oòlé consultaram Ifá para vencer seus inimigos:* o verso fala de uma situação em que há inimigos comuns a dois diferentes grupos, para os quais é recomendado fazer ebó. Um dos grupos não realiza o ebó e o outro, sim, passando a dispor de armas para enfrentar os inimigos. O itan alerta para a necessidade de assumir as próprias responsabilidades, tomar as rédeas da própria vida para não se deixar sofrer as consequências geradas pela irresponsabilidade dos outros.

ÒDÍ ÒWÓN RÍN D11

Ìdin è ń rín
 Ìdin è ń sá
 Wón rín rín rín
 Wón kú páálí
 A dífá fún Orunmìlà
 Tí ń lo rèé gbékú dè lágbàlá
 Wón ní kí Orunmìlà ó rúbo
 Ó rú èrankùn
 ńgbà ó yá Elénìní bá ń bò wá
 Wón ní Orunmìlà ti rúbo
 E è gbodò pa á mó
 Ó ní Ìdin è ń rín
 Ìdin è ń sá
 Wón rín rín rín
 Wón kú páálí
 A dífá fún Orunmìlà
 Tí ń lo rèé gbékú dè lágbàlá
 Àwá ti gbékú dè lágbàlá
 A ti múkú so
 A ò bá won kú mó
 A ti múkú so

Èlààsòdè
A ti múkú so
Orunmilà ló ti gbékú dè lágbàlá
Bàbá ti múkú so
Èlààsòdè
A ti múkú so.

Eles disseram que Orunmila morreria amarrado no quintal

Ìdin, do que você está rindo?
Ìdin, do que você está zombando?
eles riem e riem
E no final eles morrem
Eles divinaram Ifá para Orunmilà
Aquele que morreria amarrado no quintal
Eles o aconselharam a fazer sacrifício
ele fez o sacrifício
Ele sacrificou uma corda entrelaçada e amarrada em um nó
Mais tarde, seus detratores estavam chegando
Eles disseram a eles que Orunmilà havia feito o sacrifício
Eles não poderão machucá-lo novamente!
Ele disse isso: Ìdin, do que você está rindo?
Ìdin, do que você está zombando?
eles riem e riem
E no final eles morrem
Eles divinaram Ifá para Orunmilà
Aquele que morreria amarrado no quintal
Nós amarramos a morte
Nós imobilizamos a morte
Nós nunca vamos morrer de novo
Èlààsòdè
Nós amarramos a morte
Orunmilà você imobilizou a morte no quintal
Bàbá você amarrou a morte
Èlààsòdè
Estamos amarrados à morte.

D11 *Eles disseram que Orunmila morreria amarrado no quintal: Òdi Òwórin* é um odu que traz muito azar para a vida da pessoa, muitas intercorrências, uma situação caótica. *Òdi Òwónrín* é um odu que fala sobre a capacidade de dar movimento às coisas, de negociar e de vencer a morte, sendo essa a influência na vida do consulente revelada pelo itan. Orunmila vence a morte e afasta o mal. Quem faz iniciação Ifá possui um pacto com a morte para não morrer. O odu *Òdi Òwónrín*, na coletânea de versos escritos por Ayo Salami, só possui um itan.

ÒDÍ ÒBÀRÀ D12

Ìdin ní se mí gèlé gèlé
Olobàrà ní ní se mí gàlà gàlà

A dífá fún Orunmilà
 Níjọ tí Bàbá ń sawoó ròde Ènpe
 Òde Ènpe tóun ń lo yí
 Ó dáa fún òun ńbè bí?
 Wón ní kí Orunmilà ó rúbo
 Wón ní yóó dáa fún un
 Orunmilà rúbo
 Wón ní kó mó se iyè méjì o
 Kó sì mó ja enìkankan náyàn
 Wón ní bí ón bá ti pé bó ti rí nì
 Kó móo pé bèè ni
 Nígbà tí Orunmilà dé òde
 Ènpe Ayé ye é
 Ajé dé
 Ìdin ń se mí gèlé gèlé
 Olobàrà ní ń se mí gálà gálà
 A dífá fún Orunmilà
 Níjọ tí Bàbá ń sawoó ròde Ènpe
 Ebo n wón ní ó se
 Wón ní kénì mó jiyàn lÈnpe
 Ìdin ò jiyàn la fawo dá
 Kénì mó jiyàn lÈnpe.

O dia em que Orunmila estava praticando Ifá na cidade de Ènpe

Ìdin ń be me gèlé gèlé
 Olobàrà ní ń se mí gálà gálà
 Eles divinaram Ifá para Orunmilà
 No dia em que praticava o Ifá na cidade de Ènpe
 A esta cidade que me dirijo,
 Vou me dar bem lá?
 Disseram-lhe para fazer sacrifício
 Eles disseram a ele que tudo ficaria bem
 Orunmilà fez o sacrifício
 Disseram-lhe para não duvidar de si mesmo ou
 hesitar e não discordar de ninguém
 Se eles dissessem... É assim!
 Ele teve que concordar com eles
 Quando Orunmilà chegou à cidade Ènpe
 A boa sorte do comércio veio para ele
 Ìdin ń be me gèlé gèlé
 Olobàrà ní ń se mí gálà gálà
 Eles divinaram Ifá para Orunmilà
 No dia em que praticava o Ifá na cidade de Ènpe
 Ele foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Eles o aconselharam a não discordar de ninguém em Ènpe
 Ìdin não contradisse ninguém, a divinação foi feita.
 Não contradiga ninguém na cidade Ènpe.

D12 *O dia que Orunmila estava praticando Ifá na cidade de Empe: Òdi Òbàrà fala da capacidade de realização pessoal das coisas e, ao mesmo tempo, da necessidade de mudança de postura diante da*

vida para alcançar essa realização. O itan alerta para uma situação de carência de autoestima do consulente e apresenta um ebó de comportamento para que a pessoa tenha prosperidade. A pessoas não deve duvidar de si mesmas ou hesitar em relação a elas próprias, também não devem discordar de ninguém onde elas estiverem.

ÒDÍ ÒBÀRÀ D13

Ìdin kó o bèrè
Kó o gbé e pón pòn pón
A dífá fún Àsá
A bù fún Àwòdì
Níjọ ti wón n lo si oko iwáje
Oko iwáje tí àwon n lo yíi
Nnkan ò bó lówó àwon?
Wón níre ò ní bó lówóo won
Wón ní ebo kí iré ó mó bód lówóo won ní kí won ó rú
Àsá rúbo
Ó rú ohun gbogbo nígba nígba
Àwòdì nàa deboólè
Ó rúbo
Wón bá korí sí oko iwáje
Àsá ló kókó rí tiè
Fàà ló lo
Pónkán ló kó si i lówó
Àwòdì nàa lo
Ó ri tiè gbé
Òún mò dúpé o
Ayé ye wón
Okàan wón balè
Ní wón bá n dúpé
Wón ní owó àwón te ire báyií?
Ní ón n jó ní ón n yò
Wón n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Wón ní beè làwon Bàbáláwó tàwón wí Ìdin kó o bèrè
Kó o gbé e pón pòn pón
A dífá fún Àsá
A bù fún Àwòdì
Níjọ ti wón n lo si oko iwáje
Wón ní wón ó rúbo kí wón mó baà sánwó
Wón gbébo íbè
Wón rúbo
Àsá kí balè kó sánwó
Àwòdì kí balè kó pòfò
Gbogbo wa lá o múre bò porongodo.

Divinação para o Falcão e para a Águia no dia em que lutariam por comida

Ifá deseja a esta pessoa todas as coisas boas da vida.
Ifá está se referindo a duas pessoas.

Sua boa sorte não será perdida.
 Ìdin se desfez
 e se levantou rapidamente
 Feito divinação para o Falcão
 e para a Águia
 O dia em que eles lutariam por comida
 Para esta aventura em que estamos embarcando
 Nossa presa não escapará de nossas garras,
 Eles disseram a eles que suas fortunas não sairiam
 Eles o recomendaram para oferecer o sacrifício igualmente
 Ele ofereceu todo o seu sacrifício
 A Águia também fez seu sacrifício
 Ela ofereceu com muita fé
 E ambos partiram em sua missão de caça.
 O Falcão viu sua presa primeiro
 E em um grande deslizamento
 capturou sua presa
 A Águia também partiu para o seu
 e pegou o dela
 Ela agradeceu ao seu criador
 A vida agradou a ambos
 E eles tiveram paz e tranquilidade de espírito
 Eles começaram a consolidar suas fortunas
 Tanto é assim que eles têm um monte de fortunas
 Eles começaram a dançar alegremente
 Eles começaram a elogiar seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós começaram a louvar Ifá
 Eles disseram que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito
 Ìdin se desfez
 e se levantou rapidamente
 Feito divinação para o falcão
 e para a águia
 O dia em que eles lutariam por sua comida
 Eles foram aconselhados a fazer sacrifícios para evitar voltar de mãos vazias.
 Eles ouviram sobre o sacrifício
 e eles fizeram
 O Falcão não mergulha e sai de mãos vazias
 A Águia não plana e relata uma perda
 Estamos todos de volta com coisas boas.

D13 *Divinação para o Falcão e para a Águia no dia que lutariam por comida:* o itan já se inicia com Ifá desejando todas as coisas boas para a pessoa e garantindo que a boa sorte e a fortuna irão permanecer para o consulente. A narrativa indica para o consulente que haverá êxito, boa sorte e felicidade em sua empreitada e que não haverá perdas.

ÒDÍ ÒKÀNRÀN D14

Sabi rere gbé
 Sàbì rèrè gbé

Eni ó tètè dé ibi òkú Olórò
 Ní ó sá ibi rere gbé
 A dífá fún Orunmìlà
 Tí n lo rèé bá won pígún Olórò láì ba tan Wón ní ó rúbo
 Nígba tí Orunmìlà dé òkèèrè tí n lo
 Adètè ni Baálè ilú ibé
 Gbogbo àwon èyàn ni ón n sún séyìn fun Èyàn IOlórùm sì dá báyi?
 Tóun si jé àlejò
 Tóun si wo sódò baálè ilú
 Ká sì mó fèràn eni ó gbani towótesè? Orunmìlà ò kórirà è
 Orunmìlà bá n tójú nnkan fún un
 Ó n bá a mú nnkan
 Gbogbo àwon èyàn sì n sá séyìn fún un Adètè sì ti là là là
 Ó sì n dorikodò
 Pé báwo loun ó ti pín ogún òún báyi
 Ní torí àwon alájejòjá yí
 Nígba ó dijó kan
 Adètè fojò sàisí
 Sùgbón kó tóó kú
 Adètè bá pé Orunmìlà
 Ó ní bàbá yí
 Njé o ó le bàsíí mi
 Tóun ó fi ni dòkú eye
 À bóo ri pé gbogbo won ni ón n sá séyìn?
 Orunmìlà ní kò sòro
 Adètè bá mú okó
 É e lé e lówó
 Bí gbòngbò ó baà be nìlè
 Ó fún un ládàá
 Orunmìlà ní kò síyonu
 Ó ní ó dáa ó kù
 Kálo sí ibi tí oròò mí wà
 Ó ní gbogbo orò tí mo kó jo yí
 Ìwo lo ni í
 Ó ò gbodò fénìkannkan nìbè
 Adètè ní tóun bá kú
 Tóó fi kó gbogbo orò tán
 Móo pé kò sí nnkankan
 Torí ìwo ló tójú òun
 Ìwo lo si gbodò jorò òun
 Orunmìlà bá n jó ní ón n yò
 Orunmìlà n yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Sabi rere gbé
 Sàbì rère gbé
 Eni ó tètè dé ibi òkú Olórò
 Ní ó sá ibi rere gbé
 A dífá fún Orunmìlà
 Tí n lo rèé bá won pígún Olórò láì ba tan
 Ifá ò bá won tan
 Fàà

Fàà n ní ñ jogún
Fàà
N jogún esin
Fàà
N ní ñ jogún
Fàà
Èdú ò bá won tan
Fàà
Ó jogún owó
Fàà
Ó jogún aso
Fàà
Ó jogún àmù Ìlèkè Fàà
Ifá ò bá won tan.

O leproso deixou riquezas para Orunmila, que não o abandonou durante a doença

Sabi rere gbe
Sàbì rèrè gbé
Quem chega cedo ao funeral do homem rico
Ele selecionará uma posição vantajosa para ficar
Ifá foi divinado para Orunmilà
Quem ia distribuir as propriedades do rico, sem ser parente dele
Ele foi aconselhado a oferecer sacrifício
Quando Orunmilà chegou na cidade distante
Aconteceu que o chefe da cidade tinha lepra
e todos fugiram
Orunmilà pensou: "Este é um ser humano criado por Olodumaré
eu sou um visitante
É a primeira vez que entro nesta cidade
Como não vou ser generoso com um anfitrião generoso"
Orunmilà não o rejeitou
Ele começou a preparar um remédio para ele
Ele o tratou como se fosse seu servo
Enquanto todos o desprezavam por sua lepra
No entanto, o leproso era um homem rico
ele estava um pouco preocupado
Sobre como ele iria compartilhar sua propriedade
E xeque-mate, as pessoas ingratas ao seu redor
um determinado dia
o leproso morreu
mas antes de morrer
Ele chamou Orunmilà
Ele disse a ele com a última energia que tinha:
"Você mesmo terá que cuidar do meu enterro".
"Para que os pássaros não comam meu corpo,
não permite que me vejam com desprezo"
Orunmilà respondeu: "Isso será simples"
O leproso procurou uma enxada
E ele deu a Orunmilà
E no caso de haver raízes fortes na terra
Ele deu a ele seu facão

Orunmilà disse a ele: que essas não eram tarefas difíceis de fazer
 O leproso disse-lhe: "Há muitos mais por vir"
 "Venha ver onde escondi minha riqueza"
 "Todas essas fortunas que acumulei"
 "Elas pertencem a você"
 "Não as compartilharás com nenhum deles"
 "Depois da minha morte"
 "Quando você terminar de empacotar todas as riquezas"
 "Você não vai contar a ninguém sobre o que aconteceu"
 "Porque você foi o único que cuidou de mim"
 "E você herdará todos os meus bens"
 Orunmilà começou a dançar de alegria
 Ele começou a elogiar seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós começaram a louvar Ifá
 Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito
 Sabi rere gbé
 Sàbì rèrè gbé
 Quem chega cedo ao funeral do homem rico
 Ele selecionará uma posição vantajosa para ficar
 Ifá foi divinado para Orunmilà
 Quem ia distribuir as propriedades do rico sem ser parente dele
 Ifá não está relacionado a eles livremente
 Ele está herdando propriedades livremente
 Ele está herdando cavalos
 Livremente
 Ele está herdando propriedades
 Livremente
 Èdú não é parente deles
 Livremente
 ele herda dinheiro
 Livremente
 Ele herda roupas
 Livremente
 Ele herda potes de contas livremente
 Ifá não está relacionado ou relacionado a eles.

D14 *O leproso deixou riqueza para Orunmila, que não o abandonou durante a doença:* a narrativa demonstra a benevolência de Orunmila. Nesse itan, Orunmila cuida do rico chefe de uma cidade que possui lepra e a quem todos desprezavam. Em seus dias finais, como gratidão aos cuidados recebidos, o chefe pede que Orunmilà cuide de seu enterro e deixa toda a sua riqueza para ele. O itan mostra que o reconhecimento e a retribuição são dados por merecimento e não por algum tipo de vinculação ou obrigação. Assim, devemos ser benevolentes com os outros sem esperar nada em troca.

ÒDÍ ÒKÀNRÀN D15

Ìdin rànhìn
 Ìdin rànhìn
 A dífá fún Òkòtó ti ní retí

Òkun rẹ́e jọ
 Ebo ní wón ní ó se
 Gbogbo èyàn ní lo etí òkun rẹ́e jọ
 Wón níwo Òkòtó o ò gbodò jọ bóo bá dé tí òkun
 Wón ní bí gbogboo wón bá ní jọ
 Ìwo Òkòtó móo wòran ni
 Sùgbón igbéraga ti Òkòtó ínú
 Ijọ àjówomi láti bèbè ni wón ó sì jọ
 Ó bá bèrè sí jọ
 Lójijì
 Òkòtó bá ri
 Ìdin rànhìn
 Ìdin rànhìn
 A dífá fún Òkòtó ti ní retí
 Òkun rẹ́e jọ Òkòtó o ò seun
 O ò sèyàn
 Wón ní bó o bá lo etí òkun o ò gbodò jọ
 O sì gbó
 Bèè lo sì lo rẹ́e jọ
 Ìdin rànhìn
 Òkòtó bá se bèè ló paré o
 Ìdin rànhìn.

O Cone irresponsável morreu afogado

Ìdin rànhìn
 Ìdin rànhìn
 Divinaram Ifá para o Cone metálico que ia dançar na praia
 Ele foi aconselhado a oferecer sacrifício
 Todo mundo ia para a praia dançar
 Disseram-lhe: "Seu Cone, quando chegar à praia, não dance."
 "Se você por acaso vir outra pessoa dançando"
 "Você só tem que assistir"
 Mas sua autoestima foi despertada
 A dança foi da areia da praia para as águas do mar
 ele começou a dançar
 sem cuidar
 O Cone de Metal se afogou.
 Ìdin rànhìn
 Ìdin rànhìn
 Divinaram Ifá para o Cone metálico que ia dançar na praia
 - Cone você é irresponsável! –
 Disseram-te que quando vais à praia não podes dançar
 No entanto, você agiu do seu jeito
 - Vá para a praia e dance o quanto quiser!
 Ìdin rànhìn
 Como resultado, o Cone desapareceu
 Ìdin rànhìn.

D15 *O cone irresponsável morreu afogado*: esse itan fala de uma pessoa que, por orgulho e vaidade, deixa-se seduzir pelas circunstâncias e pelas atitudes dos outros e acaba se descuidando de si mesma

e se colocando em uma situação de grande risco. Pode-se dizer que essa situação caracteriza uma ausência, a ausência de amor-próprio e de cuidado de si. A pessoa é irresponsável consigo, não obedece às suas interdições. Assim, o verso faz um alerta ao consulente para esse tipo de comportamento.

ÒDÍ ÒGÚNDÁ D16

Dinndinnkúdá
Dinndinnkúdá
A dífá fún Ìsìnkú èbónà
A dífá fún Bàbá adájí roko
Èyí tí ò ní fàsìkò tafalà
Kò ní fàkókò se yèyé
Bàbá adájí roko ló kojú mó isé è ní kùtù hàn
Enìkan tóun sì sòwò sòwò lókèrèrè
Ó wáá sowó kórùn
Ní n padàá bò wálé
Sé wón sì rí ikú sójú ni láyéé ijóhun
Ìdágìrì ikú bá dá a lójú ònà
Oníkò bá ní kó kálo
Níbo?
Ó ní òrun ti yá
Ńjé òun ó sì kúúlè lásán towó towó báyìí?
Bí Bàbá adájí rokó ti ri ñlè
Onísòwo ní ò gba òun
Ó lóun ti rí Oníkò
Ó si tí pé kóun ó kálo si òde òrun
Ńjé o ó le bo àsírí òun báyìí?
Ó bá gbé erùu owo to so korun
Ó ní ó gbà
Sùgbón tójú oku òun dáadáa
Bàbá adájí rokó bá jèrè
N ní bá n jò n ní n yò
Ní n yin àwon Dinndinnkúdá
N yin àwon Dinndinnkúdá
A dífá fún Ìsìnkú èbónà
A dífá fún Bàbá adájí roko
Ìsìnkú èbónà
A dúpé fún Bàbá adájí roko
A mòmò dúpé o
Ajé sùn wá bò.

A morte do mercador e a riqueza do fazendeiro

Dinndinnkúdá
Dinndinnkúdá
Eles divinaram Ifá para o enterro na beira da estrada
Eles divinaram Ifá também para o homem que saiu cedo para a fazenda
Aquele que não perde tempo
Não vai se acostumar a vadiar

O agricultor pontual é um trabalhador entusiasta
 Mas há um vendedor que há muito tempo negocia mercadorias em terras distantes.
 Ele amarrou seu dinheiro no pescoço
 E quando ele chegou em casa
 No entanto, viu a morte fisicamente em dias anteriores (anos passados).
 Ele estava até aquele momento desanimado porque suspeitava que iria morrer.
 Oníkò disse:
 Deixa pra lá!
 - Onde?
 - Ao Céu! respondeu Oníko
 - Vou morrer agora, de forma inútil sem gastar todo esse dinheiro.
 O pontual fazendeiro o viu caído no chão
 - Me ajude! – disse o indefeso mercador
 - Eu vi Oníko
 Foi ele quem me disse para ir com ele para o Céu.
 - Você será capaz de cuidar do meu cadáver?
 Disse o comerciante.
 - Tirou a fita de dinheiro que trazia no pescoço...
 Toma!
 Disse ao fazendeiro.
 - Mas, por favor, cuide do meu cadáver, implorou ele ao fazendeiro.
 O fazendeiro pontual viu o ganho de sua perseverança
 E começou a dançar de alegria
 Ele começou a elogiar seus Bábáláwós
 Ele elogiou os Bábáláwós Dinndinnkúdá
 E para Dindinnkúdá
 Quem divinou Ifá para o enterro na beira da estrada
 E para o homem que saiu cedo para a fazenda
 A sepultura à beira da estrada
 Agradecemos a Olodumáre, pela pontualidade do fazendeiro
 Que as riquezas e fortunas nos empanturrem.

D16 *A morte do mercador e a riqueza do fazendeiro:* o itan fala da estória de um mercador que já estava com a morte prevista, e lamentava porque não iria usufruir de seus ganhos; e de um agricultor disciplinado que cruzou seu caminho. O itan destaca a boa sorte para ambos os personagens: para o agricultor, que recebe um benefício, pois estava no lugar certo, na hora certa; e para o mercador, que teve a sorte de encontrar alguém que cuidaria do seu enterro. Apesar da presença da morte no itan, o Odu *Òdi Ògúndá* traz boas notícias.

ÒDÍ ÒGÚNDÁ D17

Dinndinnkúdá
 Dìndinnkúdá
 A díá fún Dùndún
 Tí tí n rìn ní kòkò
 Tí tí n rìn ní bàábá
 Wón ní kó rúbo kó le deni òkánkán gbangba
 Wón ní òpòlopò eyelé lebo

Òpòlopò owó lebo
 Awoo pàlà lebo
 Won è é tí pé Dùndún télè rí
 Dùndún sà á n be ní kòrò
 Ngba ó rúbo tán
 Ó bá dojó kan
 Wón bá ní wón ó lòó pè é wá láti Ààfin
 Òun náà?
 Ìgbà ó dé òhún
 Dùndún té gbàjá aré sílè
 Gbogbo ihun ti àwon ilù tó kù ò le se
 Dùndún bá se gbogbo è
 Wón ní eni tí ó móo lù fún
 Oba jó láílái niyí o
 Ni Dùndún bá n jó ní n yò
 Ní n yin àwon Dinndinnkúdá àti Dìndìnkkúdá
 Àwon Bàbáláwó è n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí Dinndinnkúdá
 Dìndìnkkúdá
 A díá fún Dùndún
 Tí tí n rìn ní kòkò
 Tí tí n rìn ní bàábá
 Wón ní kó rúbo kó le deni òkánkán gbangba
 Mo mò mò yin Dinndinnkúdá
 Mo yin Dìndìnkkúdá
 Dùndún tí tí n rìn ní kòkò
 Dùndún wáá deni òkánkán gbangba
 Mo yin Dinndinnkúdá
 Mo yin Dìndìnkkúdá o
 Mo wáá deni òkánkán gbangba.

Dùndún, o tambor que nunca foi reconhecido

Dinndinnkúdá
 Dìndìnkkúdá
 Ifá foi divinado para o tambor Dùndún
 Aquele que nunca foi reconhecido
 A quem ninguém tinha prestado atenção
 Então eles o aconselharam a oferecer sacrifício para ser reconhecido
 Eles o aconselharam a oferecer sacrifício com muitas pombas, bastante dinheiro
 E qualquer pele de animal jovem
 Dùndún nunca foi chamado para nenhum cerimonial
 E nunca ficou nas esquinas
 Depois de ter oferecido o sacrifício
 Um dia
 Eles o chamaram do palácio do rei, "eu" exclamei cinicamente
 quando ele chegou lá
 realizado extensivamente
 Todos os outros bateristas não conseguiram acompanhar
 Dùndún fez tudo
 Eles raciocinaram que ele deveria ser um dos bateristas do rei a partir de então.
 O tambor Dùndún começou a dançar de felicidade

Ele começou a elogiar seus Bàbáláwós,
 Dinndinnkúdá e Dìndìnnkúdá
 Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá
 Ele disse que era exatamente como seus Bàbáláwós haviam previsto
 Dinndinnkúdá
 Dìndìnnkúdá
 Eles divinaram Ifá para o tambor Dùndún
 Que não foi reconhecido
 E a quem ninguém prestou atenção
 Eles o aconselharam a oferecer sacrifício para ser reconhecido
 Eu te louvo Dinndinnkúdá
 Eu te louvo Dìndìnnkúdá
 O tambor Dùndún que nunca foi reconhecido
 Agora ele se tornou um grande líder
 Eu te louvo Dinndinnkúdá
 Eu te louvo Dìndìnnkúdá
 Eu me tornei um grande Líder.

D17 *Dùndún o tambor que nunca foi reconhecido*: o itan conta a estória do tambor Dùndún, que se torna líder dos tambores do rei. A narrativa expõe a situação de uma pessoa que não possui visibilidade e reconhecimento na sociedade. É recomendável a essa pessoa que ela faça um ebó para conseguir visibilidade e o reconhecimento almejado. A partir disso, ela será reconhecida por sua atuação, ocupando uma posição de destaque.

ÒDÍ ÒSÁ D18

Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 A dífá fún Agánràn tí n looko ìwájé
 Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 A dífá fún Àgbàdo òjò
 Èyí tí n lo rèé bá won múlè oko ài ródún
 Ó dókó ó té gbàjàá lè
 Wón níwo Àgbàdo tétí o gbóhùn Awo
 Wón ní gbogbo n tóo féé dà lóó dà
 Sùgbón rúbo elénìní láyé
 Àgbàdo ní kínni n jé bée
 Aso tó pò loun ó fi bo omo òun
 E wo iye aso ti
 Àgbàdo fi bo omo e lóòótó Sùgbón
 Agánràn n looko ìwájé
 Oko iwájé toun n lo yíí
 Òun se lè rí se bò n bè bá yíí?
 Èsù ní o ò pé kín ni
 Abe ni kóo rú
 Agánràn rúbo
 Ó rú gbogbo abe tí ón kà sílè fún un
 Èsù ní bó o bá dé òhún

Àgbàdo ní ò rúbo
 Ó ó ba lóhùún
 Nígbàa Agánràn dé òhún
 Ló ri I tí Àgbàdo gbómo pòn lo sùà
 Ó sì ti rò pé òun ti fi aso bo omo òun
 Agánràn ba gbé enu lé aso Àgbàdo
 Ní n gé e hàràràù hàràràù
 Ló bá kan omo
 Ó bá bèrè sí je omo Àgbàdo
 Àyin éyìn ni Àgbàdo n yin àwon
 Awo è Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 A dífá fún Àgbàdo
 Òjò tí n lo rèé bá won múlè oko ài ródun
 Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 A dífá fún Àgánràn tí n looko iwáje
 Mo ti sebo Ìdin sàá
 Mo ti sebo Ìdin sòó
 Agánràn se béè
 Ó rí se
 Mo ti sebo Ìdin sàá
 Mo ti sebo Ìdin sòó
 N l'Agánràn n kẹ tée dòní
 Aso pupa tí Agánràn rú níjòósí
 Èsù bá lè é mó o n'gbáàyà.

O papagaio e o milho fresco

Ìdin sàá
 Ìdin sóó
 Eles divinaram Ifá para o papagaio, que ele iria lutar por comida
 Ìdin sàá
 Ìdin sóó
 Eles divinaram Ifá para o milho fresco
 Que ele iria adquirir um pedaço de terra no ciclo anual dos fazendeiros
 Chegando lá, germinou, espalhando-se opulentamente
 "Ei, milho, ouça a voz da experiência"
 "Você pode se tornar o que você sonha ser"
 "Mas nós o aconselhamos a fazer sacrifícios,
 para neutralizar seus inimigos", eles disseram a ele
 Por que você os chama de meus inimigos?
 Ele respondeu com ódio "Tenho muitas roupas para abrigar meus filhos"
 E, de fato, veja o pano que cobre o milho
 No entanto, o papagaio foi lutar por comida
 Ele perguntou: "Em relação à jornada que estou fazendo para lutar por minha comida."
 "O que devo fazer para conseguir encontrar algo lucrativo?"
 Você sabe o que vai fazer?
 – Èşù, disse-lhe –
 "Você deve sacrificar lâminas afiadas"
 O papagaio sacrificou lâminas afiadas
 Ele ofereceu todos os sacrifícios

Èsù disse a ele: "Quando você chegar na fazenda"
 O milho fresco que não sacrificou
 você vai encontrar lá
 Quando o papagaio veio para a fazenda
 Ele viu milho fresco com coberturas fortes nas costas
 E o milho fresco pensou que tinha coberto suas sementes
 O papagaio colocou o bico no invólucro
 Finalmente chegou às sementes
 e começou a comê-los
 O milho fresco tardiamente começou a louvar seus Bábáláwós
 Ìdin sàá
 Ìdin sóó
 Eles fizeram divinação para o milho fresco
 Que ele iria adquirir um pedaço de terra no ciclo anual dos fazendeiros
 Ìdin sàá
 Ìdin sóó
 Eles divinaram Ifá para o papagaio, que ia lutar por comida
 Eu ofereci os sacrifícios de Ìdin sàá
 Eu ofereci os sacrifícios de Ìdin sóó
 O papagaio por sua obediência
 recebeu sua recompensa
 Eu ofereci os sacrifícios de Ìdin sàá
 Eu ofereci os sacrifícios de Ìdin sóó
 O que o papagaio expressa em nossos dias?
 O pano vermelho com que Èsù fez o sacrifício, o papagaio no início, plantou-o para sempre no peito
 do papagaio.

D18 *O papagaio e o milho fresco*: o itan aborda a estória de dois personagens orientados a fazer ebó, mas apenas um segue as orientações, sobressaindo sobre o outro. A partir dos dois personagens, o itan fala de dualidade, de um impasse que o consulente está vivendo. O Odu *Òdi Osá* está dizendo que o consulente terá uma dificuldade, mas não dará a devida atenção a isso, podendo ter sérios problemas. Na prática, deve-se realizar ebó para retirar o negativo, afastar a arrogância que não permite que o consulente perceba a relevância do problema e, depois, realizar um ebó de fartura para a pessoa.

ÒDÍ ÒSÁ D19

Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 Sàrá sàrá labeé fàrí
 A dífá fún èìnlójo eranko
 Níjoo wón n bÉkùún sòtè
 Níjoo wón n bÉkùún sòtá
 Gbogbo eranko ló kojú da Ekùn
 Wón ló ku ibi tí Ekùn ó wò
 Wón ló ku ohun tékùn ó se
 Ekùn bá méééji kún eéta
 Ó to àwon Ìdin sàá Ìdin sòó lo

E ye òun lóókan ibò wò
 Wón ní kó rú ogún abe
 Oloola iju rú ogún abe
 Ninúu ogún abe tí ekùn rú
 Àwon Bábáláwó è kó méwàá fún un
 Wón ní kó kó o relé è
 Wón je méwàá lérù
 Èsù bá kó gbogbo è bo ekùn lésè àtowó
 Gbogbo àwon eranko yòókù bá n bò wáá bÉkùn já nǝ kan
 Bí Ekùn tí n fowó fà wón ya
 Ní n fi esèé fa ifun won jáde
 Eni ó bá ti rúbo
 Ipá ò ká onítòhún mó
 Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 Sàrá sàrá labeé fàrí
 A dífá fún èìnlójo eranko
 Níjoo wón n bÉkùún sòtè
 Níjoo wón n bÉkùún sòtá
 Wón ní ki Ekùn ó sá káalè ó sebo
 Ekùn gbébo nbe
 Ó rúbo
 Èìnlójo eranko
 Téè n bÉkùún sòtè
 Téè n bÉkùún sòtá
 Ipáa yìn ò leè ka
 Ipáa yín ò leè ka lálálái.

Vários animais foram à consulta para desafiar o Tigre em um combate

Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 A lâmina afiada raspa a cabeça em golpes rápidos
 Ifá foi divinado para inúmeros animais
 No dia em que desafiariam o Tigre para um combate
 No dia em que tomariam o Tigre como inimigo comum
 Aconselharam o Tigre a oferecer sacrifício
 Eles declararam sua inimizade
 O Tigre adicionou dois búzios com três
 E ele foi para a casa dos Bábáláwós
 Ìdin sàá
 Ìdin sòó
 Ele disse: "Preciso de uma consulta de Ifá e me dê o ìbò"
 Eles o aconselharam a oferecer vinte lâminas afiadas como sacrifício.
 O rei da floresta ofereceu-lhe
 Das vinte lâminas afiadas
 Seus Bábáláwós lhe deram dez
 Disseram-lhe para levá-los e levá-los para casa.
 E eles mantiveram os outros dez como presentes
 Èsù então inseriu as vinte lâminas afiadas em suas mãos e pés e criou garras para ele.
 Todos os outros animais vinham um dia brigar com o Tigre
 Então o Tigre os rasgou com as mãos

E com seus membros posteriores ele tirou seus intestinos
 Aquele que oferece como sacrifício
 Ele está muito acima de qualquer poder que esteja contra ele
 Ìdin sàá
 Ìdin sóó
 A lâmina afiada raspa a cabeça em golpes rápidos
 Ifá divinou para inúmeros animais
 No dia em que enfrentaram o Tigre em uma guerra fria
 No dia em que tomariam o Tigre como inimigo comum
 Disseram ao Tigre para cuidar da terra e oferecer sacrifício
 O Tigre ouviu falar do sacrifício
 E ele fez isso com fé.
 Quem desafiou o tigre para o combate
 Você que declarou o Tigre como seu inimigo comum
 Você não pode superá-lo
 Vocês todos nunca podem superar isso.

D19 *Vários animais foram à consulta para desafiar o Tigre em combate:* esse itan mostra um cenário em que há muitos inimigos. O consulente tem muitos inimigos e está em uma situação na qual não teria vitória, sendo preciso realizar ebó para fornecer ao consulente as defesas necessárias para vencer seus inimigos. O itan indica que o animal ofertado no ebó deverá ter suas vísceras ofertadas para Ìyamí. O animal representa os inimigos do consulente, e são as Iyámi que vão acabar com os inimigos, pois Ìyamí é a justiça do mundo. São elas que enviam a punição merecida.

ÒDÍ ÌKÁ D20

Ìdin káká tiráká káká tiráká
 Bàbáláwó Igbá ló dífá fún Igbá
 Igbá n lo rèè bá won múlè oko àì ródún
 Wón ní kí Igbá ó rúbo
 Ìdin káká tiráká káká tiráká
 Bàbáláwó Àwo ló dífá fún Àwo
 Àwon méjèjèjì ní jó n be láyé
 Wón ní kí Àwo ó sá káàlè kó sebo
 Gbóngbó kan
 Àdá kan
 Kùnmò kan
 Òbe kan lebo
 Àwo ó bá rúbo
 Igbá ni tóun tó báyìí
 Kín lóún ó febo se
 Igbá dé oko
 Ó bá bèrè síí so
 Omo aráyé bá débè
 Pà, pà, pà, pà, ni wón n pa Igbá
 Bí ón bá de ibi tí Àwó wà
 Won a sún séyìn
 Ìpa táa pa Igbá

Enikan ò gbodò pa Àwo bée
Bí è é bá se pé ó tó àkókò tí Àwo ó fòó
Enikan ó le fò Àwo
Ayé ye Àwo
Igbá wá ñ se hàà
Ìdin káká tiráká káká tiráká
Bàbáláwó Igbá ló dífá fún Igbá
Ìdin káká tiráká káká tiráká
Bàbáláwó Àwo ló dífá fún Àwo
Wón ní kí Igbá ó rúbo
Bée ni ò rúbo
Gbogbo ayé ní ñ pa igbá
Àwo nìkan ní ñ be léyìn tó rúbo
Ìpa taa pa Igbá
Kéni mómò se pa Àwo.

A cabaça e prato quebrável vão à consulta oracular

Ìdin káká tiráká
káká tiráká
O Bàbáláwó da cabaça, divinado Ifá para a cabaça
Que iria escolher uma terra no ciclo anual da fazenda
Mandaram a cabaça fazer sacrifício
Ìdin káká tiráká
káká tiráká
O Bàbáláwó do prato quebrável, divinado
Ifá para os pratos quebráveis,
Ambos viveram na terra juntos
Disseram-lhe para cuidar da terra e fazer sacrifício
Cada um deles (dois) com:
- Uma barra grossa, facão garrote (arrocho com que se apertava a corda do supliciado)
E uma faca é o sacrifício
O prato quebrável ofereceu o sacrifício
"Agora que eu cresci"
"O que eu preciso para o sacrifício"? perguntou a cabaça
- A cabaça na chegada à fazenda
começou a germinar
O homem veio depois
Ele foi quebrando a cabaça uma a uma para tirar as sementes
Mas mal viu o prato quebrável
Ele se conteve e foi cuidadoso
Do jeito que você divide a cabaça
Ninguém vai conseguir quebrar o prato da mesma forma
A menos que chegue a hora de quebrar os pratos
Ninguém deve quebrá-los
A vida agradou ao prato
Porém, a cabaça lamentava
Ìdin káká tiráká
káká tiráká
O Bàbáláwó da cabaça, divinou Ifá para a cabaça
Ìdin káká tiráká
káká tiráká

O Bábáláwó do prato quebrável divinou Ifá para os pratos quebráveis,
Aconselharam a xícara a oferecer sacrifício
Até agora ele não ofereceu o sacrifício
Qualquer homem dividiu a cabaça
O prato é o que veio fazer o sacrifício
A forma como dividimos a cabaça
Ninguém poderá dividir o prato.

D20 *A cabaça e o prato quebrável vão à consulta oracular:* esse itan conta a estória de dois personagens, indicando um aspecto dual que esse consulente apresenta em seu comportamento, na qual há um lado que se mostra frágil e outro lado que se mostra forte. *Òdi Ìká* alerta para a necessidade de o consulente observar seu comportamento. O itan mostra que fragilidade não é fraqueza. A fragilidade pode ser usada a seu favor (“o homem se conteve e foi cuidadoso diante da fragilidade”) e que uma aparente força pode ser vista como insolência.

ÒDÍ ÌKÁ D21

Ìdinká èjìkà
Èjìroro èjìro
Gbòṅgbò tí n be ònù omi ò leè
kómi lésè kó dómì dúó láílái
A dífá fún Orunmilà
Níjò tí n be láàrin òtá sáńgílítí
Sé àwon elénìní yìí ò dá ònù dúó báyìí?
Wón ni gbòṅgbò kan kí gbénú odò kó dómì dúó
Wón ní tí ón bá làwon ó dá o lónà
Òrun ni wón ó ti móo mùko alé
Orunmilà bá rúbo
Àwon òtá è bá n kú níkòðkan níkòðkan
Ìdinká èjìkà
Èjìroro èjìro
Gbòṅgbò tí n be ònù omi ò leè
kómi lésè kó dómì dúó láílái
A dífá fún Orunmilà
Níjò tí n be láàrin òtá sáńgílítí
Wón ní kí bàbá ó rúbo
Orunmilà gbébo íbè
Ó rúbo
Njé gbogbo òtá tó bá ní n mó padà délé
Gboorogbo
Ògboorogbo ni kí n bókuu rè ílè
Onísegùn ló ní n mó padà délé mó
Gboorogbo
Ògboorogbo ni kí n bókuu rè ílè
Rírú ebo
Èèrù àtùkèsù
E wáá bá ni ní tàrú ségun
Àrúségùn làá bá ni lésè
Oba Òrìsà.

Orunmila é cercado por inimigos fortes

Ìdinká èjìkà

Èjìroro èjìro

As raízes dentro de um rio nunca podem obstruir o curso do fluxo de água

Eles divinaram Ifá para Orunmilà

O dia em que foi cercado por inimigos fortes

Esses inimigos poderiam cruzar minha vida e me impedir?

Orunmilà perguntou

"Uma raiz dentro de um riacho nunca pode obstruir o curso do fluxo de água"

"Se eles cruzarem seu caminho"

"Sua próxima refeição será no céu"

Orunmilà então ofereceu o sacrifício

Ìdinká èjìkà

Èjìroro èjìro

As raízes dentro de um rio nunca podem obstruir o curso do fluxo de água

Eles divinaram Ifá para Orunmilà

O dia em que foi cercado por inimigos fortes

Eles o aconselharam a oferecer sacrifício

Orunmilà ouviu sobre o sacrifício

Ele ofereceu seu sacrifício com muita veracidade

Todos os meus inimigos, que disseram que eu não voltaria para casa

Lado a lado

Em fileiras encontrei seus corpos caídos no chão

Oferecendo sacrifícios

Com a oferenda obrigatória a Èsù

Venha nos encontrar com um ofertório triunfante

Um é encontrado com múltiplas oferendas aos pés do Rei dos Òrìsàs.

D21 Orunmila é cercado por inimigos fortes: o itan apresenta novamente uma situação em que há presença de inimigos, representando que o consulente tem muitos adversários em seu caminho e indicando a necessidade de ofertar ebó para derrotá-los. O itan aponta vitória sobre os inimigos a partir do ebó ("as raízes dentro do rio nunca podem obstruir o fluxo da água"). Ao final, a narrativa evoca o Rei dos Òrìsàs, sinalizando que Obátálá precisa ser ofertado e reverenciado para gerar o poder mágico para derrotar todos os inimigos.

ÒDÍ ÒTÚRÚPÒN D22

Ològbé ni ò jéwó

Atannije bí olóorun

Àgbongbòn a bisà

A dífá fún Sàngó tí n fójú sògbèrè omo

Wón ní ó rúbo kó lè bàà bímo

Sàngó lójú omo n pón

Wón ní omo kan n bọ

Kó rúbo sílè dè é Sàngó bá rúbo pé

Ngbàa Sàngó ó bìí

Ló bá bí Osé
 Wón ní gbogbo ibi tí bá n lo
 Kó móo mú omo rè tó bí lo
 Bí ón dítè mó Sàngó ñbikan
 A ju Osé lu ibè
 A di gàràrà
 Gbogboo wón ti túká
 Ní bá n yin àwon Olóògbé ni ò jéwó
 Àwon Atannije bí olóorun
 Àwon Àgbongbòn a bisà
 Àsé ebo tí Sàngó rú
 Àsé nńkan ílá ní?
 Ebo tí Sàngó rú ló so Sàngó di nínlá
 Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí Olóògbé ni ò jéwó
 Atannije bí olóorun
 Àgbongbòn a bisà
 A dífá fún Sàngó tí n fójú sògbèrè omo Ìgbà tí yóó bí
 Ó bí Osé
 A ségun nígbàiyí ò
 A ségun
 Àgbongbòn a bisà
 A mò mò ségun nígbàiyí ò
 Àgbongbòn a bisà.

Sàngó chorou pela ausência de filhos

É a morte que não confessa
 Um mentiroso parece estar dormindo
 Àgbongbòn a bisà
 Divinaram Ifá para Sàngó, quando ele chorou pela ausência de filhos
 Disseram-lhe para fazer uma oferenda para que ele pudesse ter um filho
 Sàngó estava amargurado porque não tinha filhos
 Disseram-lhe que um filho estava chegando
 Ele fez o sacrifício, aguardando sua chegada
 Sàngó ofereceu um sacrifício completo
 quando o bebê veio
 Este bebê era Osé
 Eles disseram a ele: "Aonde quer que você vá"
 "Leve seu filho Osé com você"
 E se em algum lugar, encontrasse conspirações contra Sàngó
 Ele tinha que lançar o Osé ali mesmo
 E com um estrondo estrondoso
 todos vão se espalhar
 Ele começou a elogiar "Olóògbé ni ò jéwó"
 Para "Atannije bi oloorun"
 E para "Àgbongbòn a bisà"
 "Então, o sacrifício que eles fizeram para Sàngó"
 "É um grande negócio?"
 Este foi o grande sacrifício que fizeram a Sàngó
 Ele disse que era exatamente o que seus Bàbáláwós haviam previsto.
 É a morte que não confessa
 Um mentiroso parece estar dormindo

Àgbongbòn a bisà
Eles divinaram Ifá para Sàngó quando ela chorou porque não tinha filhos
E quando ele teve um filho
Ele tinha Osé
Desde agora nós ganhamos
nós conseguimos
Àgbongbòn a bisà
De agora em diante, realmente conseguimos
Àgbongbón a bisà.

D22 *Sàngó chorou pela ausência de filhos*: o itan fala de Sàngó que deseja ter filhos e quando o tem, seu filho é Osé⁴²⁷, que é onde está a força do poder de Sàngó e que o protege. O itan sinaliza que o consulente precisa da proteção de Sàngó contra conspirações e inimigos. Sàngó deve ser acionado com oferendas. Mas pode significar também a necessidade de iniciação do consulente para Sàngó (“aonde quer que vá, leve seu filho Osé – esteja sempre protegido por Sàngó”).

ÒDÍ ÒTÚRÚPÒN D23

Ìdin túúrú
Ìpòn túúrú
A dífá fún Lààlà gbàjà
Èyí ti n lo oko ài leè ródún
Wón ní ebo kó lè baà lájé lówó
Kó lè baà láya
Kó lè baà bímo
Ni kó se
Kín wáá lebo?
Wón ní kó mó jókòó sí oko ài leè ródún
Wón ní lórun lórun ni kó móo wálé
Kó móo wá bo Òrìsà
Wón ní ayé ó ye é
Lààlà Ìgbàjà bá rúbo
Ní bá n wálé ojó karùún karùún
Lajé bá dé
Ayá dé
Omo dé
Ó ní kò síhun méjì mó
Òòsà yí ti di sínsìn lórun lórun
Ayé ye Lààlà Gbàjà
N ní wá n jò ní wá n yò
Ní n yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí Ìdin túúrú
Ìpòn túúrú
A dífá fún Lààlà gbàjà
Èyí ti n lo oko ài leè ródún
Níjò tí n fomi ojú sógbèré ire

⁴²⁷ O osé é uma insígnia representada por um machado de dois lados que simboliza o poder e a autoridade de Sàngó.

Wón ní ó rúbo
Ó wáá lájé
Ó láyá
Ó bímo
Ó kólé
Ire gbogbo tó o lówó
Kín la ó móo sìn tórún bá pé? Òrìsà
Òrìsà la ó móo sìn tórún bá pé Òrìsà.

Lààlà gbàjà oferece sacrifício a Òsà

Ìdin túúrú
Ìpón túúrú
Ifá foi divinado para Lààlà gbàjà
Quando ia residir perenemente na fazenda, foi-lhe dito que, com o sacrifício, poderia ficar rico e lhe dar esposas.
E as esposas lhe dariam filhos
Qual é o mesmo sacrifício que eu tinha para oferecer
Lààlà gbàjà perguntou:
Qual é o sacrifício então?
Disseram-lhe para voltar para casa em um intervalo de cinco dias
E ofereça sacrifício a Òsà.
Eles lhe garantiram: "Que sua vida seria agradável."
Lààlà gbàjà ofereceu o sacrifício
Ele começou a ir para a casa de seu Awo a cada cinco dias
A riqueza começou a chegar
Esposas começaram a vir
As crianças começaram a vir
Ele disse alegremente: "Não há outras coisas além disso."
"Vale a pena se curvar a cada cinco dias a este Òsà"
A vida agradeceu Lààlà gbàjà
Ele começou a dançar alegremente
Ele começou a elogiar seus Bábáláwós
Seus Bábáláwós estavam louvando Ifá
Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam previsto.
Ìdin túúrú
Ìpón túúrú
Ifá foi divinado para Lààlà gbàjà
Quando ele residia na fazenda perenemente
Antigamente ele chorava pela escassez de todas as coisas boas da vida
Ele foi aconselhado a oferecer sacrifício
Mais tarde, ele teve riquezas
Ele tem uma boa esposa para se casar
e teve filhos
Ele também construiu uma casa
Todas as coisas boas estavam ao alcance
A quem cultuamos do Orun?
Òrìsà
Òrìsà é aquele que adoramos do Orun
Òrìsà.

D23 *Làlálà gbàjà oferece sacrificio a Òdàsà*: esse itan celebra a tradição da realização dos ose⁴²⁸. A narrativa destaca a importância dos ose serem realizados com frequência no dia certo, ou seja, dos iniciados manterem disciplina em relação às suas práticas diárias no intuito de manter vitalidade, energia, positividade para cada aspecto da vida. O itan também ressalta a importância de cultuar Òbátalá, podendo também representar a ancestralidade.

ÒDÍ ÒTÚRÁ D24

Ìdin àfàgò kéyin àparò
N tójú bá wá lójúú rí
A dífá fún Adábàá jeku
Ìdin àfàgò kéyin àparò
N tójú bá wá lójúú rí
A dífá fún Adábàá jeja
Ìdin àfàgò kéyin àparò
N tójú bá wá lójúú rí
A dífá fún Adábàá jeran
Ìdin àfàgò kéyin àparò
N tójú bá wá lójúú rí
A dífá fún Adábàá nìkàn kúnléé bàbá è tétééte
Àwon Adábàá jeku
Wón nì dábàá jeku lo lásán
Àwon Adábàá jeja
Wón nì dábàá jeja lásán
Àwon Adábàá jeran
Wón nì dábàá jeran lásán
Adábàá nìkàn kúnléé bàbá è ló wò ó pé “àkójo toun ó se yìí”
“Eran toun féé pa”
“Kílè òún ó kún”
“Kó pò fún èyàn”
“Kí gbogbo è ó móo dùn yìín”
Adábàá nìkàn kúnléé bàbá è ò se méjì mó
Eran ní nì pa
Ní ó kòó gbogbo omo è jo
Àti Obìnrin è
Gbogboo wón ó móo jeun
Wón ó móo mu
Wón ó móo yò
Àwon èyàn bá wòye
“Àwon Adábàá jeku, adábàá jeja, àti àwon adábàá jeran tí ón nì dáá nì lo yìí”
“Wón è é sèyàn”
“Àwon Adábàá kúnléé bàbá è tétééte”
“Àwon la mò”
“Ló kó gbogbo ebí è jo yìí
“To peraán lè”
“Tí gbogboo wón nì jeun”

⁴²⁸ Os ose são liturgias realizadas de quatro em quatro para os Órìsà. A semana iorubá tem quatro, em cada um desses quatro dias, é realizado um tipo de ose. Ose significa limpeza, purificação e/ ou fazer libações. No dia de ose, o devoto se prepara para homenagear e ofertar oferendas à sua ou às suas divindades.

Bó ti kún níhìn yí
 Bèè náà ní ó kùún lóhùún
 Wón ní ayé gbodò ye é
 Adábàà nìkàn kúnléè bàbá è nìkan layé ye
 N ní wá ñ jó ní wá ñ yò
 Ní ñ yin àwon Bábáláwó
 Àwon Bábáláwó ñ yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bábáláwó tòún wí
 Ìdin àfàgò kéyin àparò
 N tójú bá wá lójúú rí
 A dífá fún Adábàà jeku
 N dábàà jeku lásán ni
 Ìdin àfàgò kéyin àparò
 N tójú bá wá lójúú rí
 A dífá fún Adábàà jeja
 N dábàà jeja lásán ni
 Ìdin àfàgò kéyin àparò
 N tójú bá wá lójúú rí
 A dífá fún Adábàà jeran
 N dábàà jeran lásán ni
 Ìdin àfàgò kéyin àparò
 N tójú bá wá lójúú rí
 A dífá fún Adábàà nìkàn kúnléè bàbá è tétéété
 Taa ló seun to sèyàn?
 Adábàà nìkàn kúnléè bàbá è tétéété
 N ló seun
 N ló sèyàn.

Adábàà nìkàn kúnléè bàbá è tétéété é o único que é bom

Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàà jeku
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàà jeja
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàà jeran
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàà nìkàn kúnléè bàbá è tétéété
 Adábàà jeku
 Eles estavam planejando comer seus ratos
 Adabá jeja
 Eles estavam conspirando para comer o peixe
 Adabá jeran
 Eles estavam conspirando para comer os animais
 Mas Adábàà nìkàn kúnléè bàbá è tétéété, foi o único a perguntar a Ifá sobre a reunião que estava prestes a realizar.
 A cabra que ele estava prestes a matar
 Isso encheria minha casa?

E seria uma grande reunião?
 Também tornaria a situação feliz e agradável?
 Adábàá nìkàn kúnléè bàbá è tétéété, não duvidou novamente
 Ele começou a caçar e matar cabras.
 Reunindo todos os seus filhos
 e suas esposas
 para todos comerem
 beberem
 e sentirem confortáveis
 As pessoas então analisaram que: “Adábàá jeku, Adábàá jeja e Adábàá jeran”
 “Eles não são humanos”
 “Exceto Adábàá nìkàn kúnléè bàbá è tétéété”
 “Ele é o único que tem um bom caráter humano”
 "Ele reuniu toda a sua família"
 "Matou a cabra"
 "todos estavam felizes"
 Para que ele pudesse ter uma casa cheia aqui na terra
 Assim como faria no Céu
 Disseram-lhe que a sua vida seria completamente agradável
 Este foi Adábàá nìkàn kúnléè bàbá è tétéété que viveu uma vida digna de ser vivida
 Ele começou a dançar de felicidade
 Ele estava elogiando seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós começaram a louvar Ifá
 Ele disse que era exatamente o que seus Bábáláwós haviam dito.
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàá jeku
 Que ele comeu apenas ratos
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàá jeja
 Que ele comeu apenas peixe
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 Eles divinaram Ifá para Adábàá jeran
 Quem comeu apenas carne
 Ìdin àfàgò keyin àparò
 Ntójú bá wá lójúú rí
 O que os olhos procuram ver é o que eles verão
 Eles divinaram Ifá para Adábàá nìkàn kúnléè bàbá è tétéété
 Quem era o único que era bom e exibiu um caráter carinhoso para com seus semelhantes.
 É ele quem é capaz de abastecer e desorganizar a casa dos pais, para proporcionar uma vida melhor
 a eles, seus familiares e amigos.
 É o único que é bom
 Ele é o único que é humano.

D24 *Adábàá nìkàn Kúnléè bàbá è tétéété é o único que é bom:* a estória envolve quatro personagens, dos quais apenas um demonstrou preocupação com o seu coletivo, sendo, por isso, reconhecido como tendo um bom caráter. A preocupação com o bem-estar da família e da comunidade, tanto no Orun como no Aiyè, caracteriza uma vida digna, um bem viver, uma qualidade humana. Os outros estavam

preocupados apenas consigo mesmos e, conseqüentemente, ficaram sozinhos e excluídos do coletivo. O provérbio apresentado, “O que os olhos procuram ver é o que eles verão”, simboliza que a pessoa tem aquilo que constrói, ela é aquilo que faz de si.

ÒDÍ ÒTÚRÁ D25

Báa bá dé inú igbó
Eké rere làá sá jáde ònú igbó
Báa ba rẹ̀yìn òdàn
Okùn rere làá wáá bò léyìn òdàn
Báa bá dódò Òrìsà
Pópó oloro làá kó wánú ilé
A dífá fún Níní erú Òòsà
A bú fún Àìní erú Òòsà
Àwon méjèèjì
Omo Òrìsà ni wóón se
A dífá fún Òòsàálá Òsèèrèmògbò
Ní sògbògbò àrùn
Ní najú aláì le ñde
Àárè ñ se Òòsà
Ó sì dá oko
Erúsín rẹ̀ ni Níní
Erúsín rẹ̀ ni Àìní nàà
Níní wáá dá oko légbèè Òrìsà Oko
Níní lo rebete
Àìní ñtiè
Ó dá iwòn tí apáa rẹ̀ ka
Níní lówó
Òòsà nàà si lówó
Sùgbón Òòsà torí owó feràan
Níní ju Àìní lo
Òòsà wà ní idùbúlè àisàn fún igbà pípé
Ní najú aláì le ñde
Òòsà bá ránse pe àwon Bàbáláwó è
Àwon Báa bá dé inú igbó
Eké rere
làá sá jáde ònú igbó
Àwon Báa ba rẹ̀yìn òdàn;
Okùn rere làá wáá bò léyìn òdàn
Àwon Báa bá dódò Òrìsà,
Pópó oloro làá kó wá inú ilé
Tí ón dá Ifá fún Níní erú Òòsà
Tí ón dá Ifá fún Àìní erú Òòsà
Tí ón se Ifá fún Òòsà tí ñ sògbògbò àrùn
Tí tí ñ najú aláì le ñde
Wón ní ìwo Òòsà
Igbà eyin àparò lóó rùú tée dide
Òòsà ní á à
Òun tóun ò le ñde?
Ònà wo loun ó gbà rín eyin àparò?

Ó bá ránse pe Níní
 ;Ìwo Níní, gba òun!
 “O ó bàá òun wá eyin àparò lo”
 “Wón ní nǵbà òun bá fi eyin àparò rúbo”
 “Nǵbà nàà loun ó gbàádùn”
 “Òun ó sì tún fún òkè ipòrì òun léyin aparò”
 “Nǵbà nàà lààrè ó san”
 ;Níní ko hà sínú!
 “Ní adúrú oko toun dáá lè”
 ;Loun ó móo wá eyin àparò kiri?
 Òun ó lòò tójú oko ná
 Òòsà ránse pe Àiní nàà
 ;Àiní nàà ko hà!
 Pé ka ti gbó
 Oko Aláwo ló korí sí
 “Kín wáá loun wá leè ru”
 “Toun ó fi rí eyin aparò”
 ;Èyin Bàbáláwó e gbà mí!
 Wón ní kó rú igba ataare
 Ó se é
 Wón bá se Ifá fún un
 Wón fi ataare òhún se Ifá fún un
 Wón ní kó dì í mó owó òtún è
 Kó sì dì mó owó òsì rè nàà
 Kó wáá lo sínú igbó
 Wón ní bó bá ti rìn diè
 Kó dijú kó ataare ti owó òtún è sówó òtún
 Kó dijú kó ataare towó òsì sówó òsì
 Tó bá pé sàà
 Kó yajú è
 Kó móo lòó wo ìgbé wò
 Lówó òtún àti lówó òsì
 Wón ní Èsù to rúbo fún
 Iye ataare tó dà sínú ìgbé
 Niye eyin àparò tí yóó bàá
 Àiní dé ibè ó se béè
 Ó bojú wo òtún ó rí eyin àparò
 Ó bojú wòsì ó rí eyin aparò kó
 Ló bá kó gbogbo è dàánú ewé imò
 Ló bá gbé e wá fún Òòsà
 Òòsà fi se ètùtù
 Òòsà bá gbádùn
 Ó bá ní ki won bá òun pé Níní
 Wón ní Níní n be lóko è
 ;Òòsà ní háà!
 Àsé kó dáa ka torí owó Níní fèràn èyàn?
 Àsé ení ó bá fèràn ení pèlú okàn ló dáa?
 Òun nàà ni Níní se bá yí si?
 Légbèé oko Òòsà sì ni Níní dako sí
 Òòsà bá ní kí àwon erú ó looko
 Kí wón ó lòó wo nǵkan oko òun wò
 Kí àwon iránsé ó tóó dé ibè

Àwon ìgàrá ti jí gbogbo è wá lo
 Òòsà bá ránse sí Níní
 Pé nbo ni gbogbo isu àtàgbàdo inú oko òun wá
 Òun ò rí gbogbo nńkan oko òun mó
 Níní lóun ò mo eni ó jí gbogbo è
 Òòsà ní dandan o ó mo ibi ó wà ní
 Òòsà bá ní wón ó lòó kó gbogbo nńkan
 Níní wá Ló bá kó gbogbo è fún Àìní
 Òòsà ní lóòótó níwo Níní lówó
 “Tóun sì fèràan re”
 “Sùgbón o ò mo isin
 “O ò si mo etùtù”
 Àìní bá ní jó ní ní yò
 N yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó ní yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Báa bá dé inú igbó
 Eké rere làá sá jáde nńú igbó
 Báa ba rẹ̀yìn òdàn
 Okùn rere làá wáá bò léyìn òdàn
 Báa bá dódò Òrìsà
 Pópó oloro làá kó wánú ilé
 A dífá fún Níní erú Òòsà
 A bú fún Àìní erú Òòsà
 Òòsà pèlé o
 A gbà lówóo Níní
 A bù fún Àìní
 Mó ní bè ó ní
 Mó gbà towóò mi lòó fénìkan
 Òòsà pèlé o
 Mó gbà towóò mi dànù
 Mó gbà towóò mi lòó fénìkan láíláí.

Níní e Àìní os filhos adotivos de Òòsà

Quando alguém vai para a floresta
 Um bom pedaço de tora deve ser cortado
 Quando ele vai para a savana
 Ele deve encontrar uma boa corda para voltar para casa com ela
 Quando se consulta Òòsà
 Deve-se voltar para casa com a alegria de aceitar obi (noz de cola).
 Eles divinaram Ifá para Níní, o servo de Òòsà
 E para Àìní, o servo de Òòsà
 Ambos eram filhos adotivos de Òrìsà
 Eles também divinaram Ifá para Òòsàálá Òsèrèmògbò
 que estava cheio de doenças
 E que não permitia que ele se levantasse da cama
 Òòsà estava doente e prostrado
 No entanto, Òòsà havia plantado em uma grande extensão de terra
 Níní era sua serva escrava
 Àìní também era seu servo escravo
 Níní tinha sua fazenda ao lado da de Òòsà

A fazenda dele era muito grande
 Mas Àiní
 Ele cresceu com seus próprios meios na fazenda do outro lado
 Nini era muito rica
 Òòsà também era muito rico
 Mas Òòsà tinha mais preferência por Níní do que por Àiní
 Nesse momento, Òòsà ficou muito doente.
 Ele estava tão doente que nem conseguia se levantar
 Foi quando Òòsà decidiu ir à casa de seu Bàbáláwo
 "Báa bá dé inú igbó
 Eké rere làá sá jáde nínú igbó"
 "Báa ba rẹ̀yìn ódàn;
 Okùn rere làá wáá bò léyìn òdàn"
 E para "Báa bá dódò Òrìsà,
 Pópó oloro làá kó wá inú ilé"
 Eles divinaram Ifá para Níní, o servo de Òòsà
 Eles divinaram Ifá para Àiní,
 servo de Òòsà também
 E por sua vez eles divinaram Ifá para Òòsà
 Que ele estava acamado incapaz de se levantar
 Eles chamaram sua atenção "Você Òòsà"
 "Você deve sacrificar duzentos ovos de galinha
 Para que você possa recuperar sua saúde"
 Òòsà exclamou "há"
 "Não consigo me levantar"
 "Como vou conseguir encontrar duzentos ovos de galinha"
 Resolveu chamar Níní
 E disse "Niní me ajude"
 "Você tem que ir e encontrar duzentos ovos de galinha para mim"
 "Meu Bàbáláwó me disse que eu tenho que fazer um sacrifício com duzentos ovos de galinha"
 "Para poder recuperar a minha saúde"
 "E devo sacrificar alguns ovos ao meu Ifá"
 "Depois disso, eles me garantem que vou recuperar minha saúde"
 Níní rosou internamente
 "Considerando a nova sementeira que apenas cultivei"
 "Como posso abandoná-la para me dedicar a procurar os ovos"
 "Prefiro cuidar primeiro das minhas colheitas"
 Òòsà chamado Àiní
 Àiní exclamou com surpresa
 Ele rapidamente tentou obter a melhor solução
 Ele foi ver seus Bàbáláwós
 "Que sacrifício devo oferecer"
 "Para que eu possa encontrar os ovos"
 "Por favor, Bàbáláwós, me ajudem", disse Àiní
 Eles o aconselharam a oferecer sacrifício com duzentas pimentas de ataré.
 Ele fez
 Eles, por sua vez, prepararam um trabalho especial de Ifá para ele.
 Eles prepararam um trabalho especial de Ifá com as duzentas pimentas de ataré que ele ofereceu.
 Eles o aconselharam a segurar uma parte com a mão direita
 E outra parte na mão esquerda
 Eles o instruíram que assim que ele entrasse na floresta depois de percorrer uma certa distância
 "Feche os olhos e jogue as pimentas de ataré da mão direita para a direita"

"Feche os olhos e jogue os que estão na sua mão esquerda, para a esquerda"
 "Depois de pouco tempo"
 "Abra seus olhos"
 "Ele irá e procurará minuciosamente no mato"
 "Lado a Lado do Mato"
 "Èsù, a quem você ofereceu o sacrifício irá favorecer você"
 Então, o número de pimentas ataré que você jogou no mato
 É o mesmo número de ovos que você deve encontrar lá
 Àiní foi lá e fez como ele foi instruído
 Ele vasculhou minuciosamente o lado direito do arbusto e encontrou os ovos.
 Ele vasculhou minuciosamente o lado esquerdo do arbusto e encontrou os ovos.
 Ele cobriu tudo com folhas de palmeira
 E ele os levou para Òdàsà
 Òdàsà usou no apaziguamento
 ele curou
 Ele perguntou sobre Níní
 E eles foram informados de que Níní estava em sua própria fazenda
 Òdàsà exclamou incrédulo diante de tal situação
 "Então não se deve dar mais importância aos ganhos materiais para expressar afeto pelas pessoas"
 "Então a pessoa que ama alguém com seu coração, isso é certo"
 Òdàsà perguntou: Por que Níní se comportou assim comigo?
 A fazenda de Níní, como dito anteriormente, fica ao lado da fazenda de Òdàsà
 Depois disso Òdàsà mandou procurar seus servos na fazenda
 Para colher sua safra e ver o crescimento dela
 Antes que os servos chegassem à fazenda
 Os ladrões colheram e roubaram todas as colheitas.
 Òdàsà então chamou Níní
 Ele perguntou a ela onde estavam seus inhames e milho.
 "Eu não posso vê-los", Òdàsà disse a ela com raiva
 Níní respondeu: "Não sei quem os roubou de mim."
 Òdàsà disse: "Você deveria saber."
 Òdàsà enviou seus outros servos para levar todos os bens de Níní
 E eles deram a Àiní
 Ele até pensou que 'Você Níní era rico'
 "E eu te admirava"
 "Você não teve alta estima ou respeito"
 "Você também não sabe a importância do sacrifício"
 Òdàsà disse a ele
 Àiní começou a dançar de alegria
 Ela estava elogiando seus Bàbáláwós
 Seus Bàbáláwós elogiaram Ifá
 Ele disse que era exatamente como seus Bàbáláwós haviam dito.
 quando alguém vai para a floresta
 Um bom pedaço de tora deve ser cortado
 Quando ele vai para a savana
 Ele deve encontrar uma boa corda para voltar para casa.
 Quando se consulta Òdàsà
 Deve-se voltar para casa com a alegria de aceitar obi (noz de cola).
 Eles divinaram Ifá para Níní, o servo de Òdàsà
 E para Àiní, o servo de Òdàsà
 Nós confiscamos Níní
 E nós demos a Àiní

nós te perguntamos
Não tire nada de mim para dar a outra pessoa
Nós te cumprimentamos Òòsà
Não tire e jogue fora o que tenho em minhas mãos,
não tire nada de mim para dar a outra pessoa.

D25 *Níní o Àìnú os filhos adotivos de Òòsà:* nesse itan, Òòsà retira do avarento os bens e oferta ao benevolente como reconhecimento do seu caráter. O itan fala de três personagens, todos ligados a Òòsà: Òòsàálá, Níní e Àìní, no qual Níní representa o papel de uma pessoa gananciosa, avarenta e egoísta e Àìní, o de uma pessoa benevolente, caridosa, generosa. O caráter de cada uma fica exposto no momento que Òòsà mais necessita, simbolizando o valor da boa índole e a punição a um comportamento indigno.

ÒDÍ ÌRETÈ D26

Ìdin Ìlèkè
Ó yí bìrì bìrì
A dífá fún Kòkò
Tí n lo rée bá won múlè nígbó
Gbogbo nńkan ni n lo inú igbó lòó múlè
Ìkòkò náà tèle won
Bí ón bá e mú Ìkòkò dé igbó
Níbè náà ni kòkò ó móo wà lálálá
Gbogbo àwon tí ón jo lo
Èyí tó jóná
Èyí tó kú
Sùgbón kòkò ò ní jóná
Níbè náà ní ó móo lálá
NÌkòkò bá múlè nígbó
Ayé bá ye Ìkòkò
Kòkò ló rúbo ínúu gbogbo won
Ní ní wá n jò ní n yò
N yin àwon Bàbáláwó
Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
Ó ní bée làwon Bàbáláwó tóún wí
Ìdin Ìlèkè
Ó yí bìrì bìrì
A dífá fún Kòkò
Tí n lo rée bá won múlè nígbó
Ebo n wón ní ó se
ÌKòkò gbébo íbè ó rúbo
Rírú ebo
Èèrù àtùkèsù
E wáá bá ni ní tàrúségun
Àrúségun làá bá ni lésè Oba Òrìsà.

A panela de barro escolhe um pedaço de terra na fazenda

Ìdin Ìlèkè

ele virou e caiu

Eles vão divinar Ifá para a panela de barro

Que escolheria um pedaço de terra na fazenda

Todos os tipos de coisas também são para a fazenda escolher sua terra

Também segui o mesmo caminho até a panela de barro

Se alguém levar panela de barro para a fazenda

onde devo estar

Mas para o resto das coisas que acompanham a panela de barro

alguns queimaram

outros morreram

Mas a panela de barro não me queima

Seria onde seria

A panela de barro escolheu para si um pedaço de terra na fazenda

para a vida ou prazer

De todos eles, a panela de barro

foi o único que ofereceu o sacrifício

E dançou da alegria

Ela estava elogiando seus Bábáláwós

Seus Bábáláwós estavam louvando Ifá

Ela disse que era exatamente o que seus Bábáláwós haviam dito.

Ìdin Ìlèkè

ele virou e caiu

Eles vão divinar Ifá para panela de barro

Que escolheria um pedaço de terra na fazenda

A panela de barro foi convidada a oferecer sacrificio

A panela de barro ouviu sobre o sacrifício e fez

E deu sua porção a Èsù,

Venha nos encontrar com uma oferta triunfante

Encontra-nos com oferta triunfante, aos pés do Rei dos Òrìsàs.

D26 *A panela de barro escolhe um pedaço de terra na fazenda:* esse itan fala da estória da panela de barro que busca sua essência e sua ancestralidade para conseguir superar os obstáculos da vida. A panela e outros que a acompanham estão no mesmo caminho. Muitos não conseguem superar os obstáculos do caminho, alguns queimam, outros morrem. Só a panela não se queima porque ela está em equilíbrio com sua essência e/ ou com sua própria natureza. Ela realiza aquilo que é de sua natureza ser. Há uma superação no itan, uma capacidade de trazer o positivo para a vida, de superar as dificuldades.

ÒDÍ ÌRETÈ D27

Irínwó efòn; egbèrin ìwo

Ogúun filàní, òjii kùn mò

Òkànlénúú tápà, igba bààmú

Òjì ìmòle; òrìin bàtà

Àì kówòórín ejò

Nikú fí n pa wón lókòòkan lókòòkan
 Bàbá bórógìdì
 A dífá fún Orunmilà
 Níjọ tIfá n lo sóde Òsogbo
 Ifá àti òkànlénú Irúnmolè ní ọ́n jọ́ n lo
 Òsogbo Orunmilà si jé olùfokànsin
 Lórún lórún ní móoó kó gbogbo Irúnmolè jẹ̀
 Sàngó ní
 Oya ní
 Ògún ní
 Obàtálá ní
 Gbogbo àwon Òrisà tó kú yí
 lOrunmilàá móoó pèsè fún lórún lórún
 ńgbàa wón dé Òsogbo
 Orunmilà nìkan ní ọ́n fòrò sí lénu
 Gbogbo n tí àwon Òdàà ó bàá gbá
 Orunmilà ní ó so
 Bí Òsun ó bàá nńkan
 Ifá ní ó so
 bÉégún ó gba nńkan
 Orunmilà ní ó so
 Níbi kinní? Níbi sùúrù
 Làákàyè Àmòóso Àìbínú
 Ní gbogbo wón pá enu pò
 Wón ní gbogbo ohun yíowù táwon ó bàá se
 Ìwo làwón fí se Olóri
 Ayé ye Orunmilà wálé
 Ní ní wá n jọ́ ní n yò
 N yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó toun wí
 Irínwó efòn; egbèrin ìwo
 Ogúun filàní, òjì kùnmò
 Òkànlénúu tápà, igba bààmú
 Òjì imòle; òrìin bàtà
 Ài kówòórín ejò
 Nikú fí n pa wón lókòòkan lókòòkan
 Bàbá bórógìdì
 A dífá fún Orunmilà
 Níjọ́ toun àti òkànlénú Irúnmolè n ròde
 Òsogbo Bàbá ló làre
 Bàbá bórógìdì
 Irínwó efòn; egbèrin ìwo
 Bàbá ló làre
 Bàbá bórógìdì
 Bàbá ló làre
 Ogúun filàní, òjì kùnmò
 Bàbá ló làre
 Bàbá bórógìdì
 Bàbá ló làre
 Òkànlénúu tápà, igba bààmú
 Bàbá ló làre

Bàbá bórógidi
Bàbá ló làre
Òjì ìmòle; òrìin bàtá Bàbá ló làre
Bàbá bórógidi Bàbá ló làre.

Orunmila vai para a cidade de Òsogbo

400 búfalos, 800 chifres
20 membros da tribo Fulani, 40 garrotes (arrocho com que se apertava a corda do supliciado)
201 homens da tribo Tapa, 200 marcas faciais Bààmú,
40 muçulmanos, 80 sapatos
A forma não coletiva de peregrinação das cobras;
É pela razão que a morte te mata um a um
Bàbá bórógidi
Eles divinaram Ifá para Orunmilà
O dia em que ele estava indo para a cidade de Òsogbo
Ifá com 1001 divindades estava indo para a cidade de Òsogbo
Orunmilà, ele estava empenhado em realizar suas práticas de Ifá
Ele reuniu todas as divindades a cada cinco dias
Seja Sàngó
Seja Oya
Seja Ògún,
Até mesmo Obatalá
Finalmente, todas as divindades
Orunmilà ofertou a eles a cada cinco dias
Ao chegar em Òsogbo
Eles nomearam Orunmilà como seu líder
Qualquer coisa que as divindades queiram como sacrifício
É Orunmilà quem dirá
Se Òsun quiser algo específico
Ifá disse isso
Se Eégún quiser algo específico
Orunmilà falará com eles
E isso é devido a vários motivos:
Paciência
Reconhecimento
Oração
E boa resolução
Todos nós decidimos que:
"Qualquer coisa que deveria ser feia"
"Orunmila será nosso líder e porta-voz."
Da mesma forma, Orunmilà tem uma vida agradável em sua jornada de volta para casa
ele estava feliz
E ele elogiou seus Bàbáláwós
E eles louvaram Ifá
Ele lhe disse que era exatamente o que seus Bàbáláwós haviam dito.
400 búfalos, 800 chifres.
20 homens da tribo Fulani, 40 garrotes.
201 homens da tribo Tapa, 200 marcas da face Bààmú.
40 muçulmanos, 80 sapatos.
A forma não coletiva de peregrinação das cobras;
É a razão da morte matá-los um por um.

Bàbá bórógìdì
 Eles divinaram Ifá para Orunmilà
 No dia em que Ifá foi para a cidade de Òsogbo,
 Bàbá está solicitado
 Bàbá Bórógìdì
 Bàbá está solicitando
 400 búfalos, 800 chifres.
 O Bàbá está solicitando e posicionado.
 Bàbá Bórógìdì
 O Bàbá está solicitando e posicionando.
 20 homens da tribo Fulani, 40 garrotes.
 O Bàbá está solicitando e posicionando.
 Bàbá Bórógìdì
 O Bàbá é solicitando e posicionando
 201 homens da tribo Tapa, 200 marcas da face Bààmú.
 O Bàbá está solicitando e posicionando.
 Bàbá Bórógìdì
 O Bàbá está solicitando e posicionando.
 40 muçulmanos, 80 sapatos.
 O Bàbá está solicitando e posicionando.
 Bàbá Bórógìdì
 O Bàbá está solicitando e posicionando.

D27 *Orunmila vai para a cidade de Ósogbo*: o itan enaltece a força e o poder de Orunmila Bàbá Ifá, devido ao seu domínio sobre as 1001 divindades e à sua capacidade de atuação, que fizeram dele o líder de todos os Òrìsàs e de todas as divindades. As 1001 divindades podem abranger também todos os odu, Orunmilá representa um grande e poderoso coletivo. Esse odu revela a prerrogativa pela qual o Bàbáláwo pode fazer oferenda para qualquer Orisá usando o odu, independentemente dele ter o assentamento⁴²⁹. Importante destacar que *Òdi Ìretè* tem relação com a comunidade. O itan exalta a força do coletivo, do grupo, em detrimento da fragilidade da individualidade (“das cobras, que passam a ser presas fáceis”).

ÒDÍ ÒSÉ D28

Ìdin sé o
 Ìrèlè sé o
 Igi ogbà sé
 Kéni ó lòmîm
 Oko kú
 Kí n lóko
 Àlè kú
 Kí n yàn òmîm
 Béní orí ení ò bá kú
 Ení ilèélè ò le dení orí ení
 A dífá fún Àjàgùn mòlè

⁴²⁹ Refere-se ao igbá, o altar do Òrìsà.

Èyí tí solóríí gbogbo
 Awo lálàde òrun
 Wón ní ó rúbo
 Wón ní tí bá tí n bo òkè ìpòrí è
 Wón ní ò si nńkankan tó kù mó
 Ó se é
 Ayé ye é
 Èmí è gùn
 N ní wá n jó ní n yò
 N yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bèè làwon Bàbáláwó tòún wí Ìdin sé o
 Ìrèlè sé o
 Igi ogbà sé
 Kéni ó lòmîn
 Oko kú
 Kí n lóko
 Àlè kú
 Kí n yàn òmîn
 Bèní orí ení ò bá kú
 Ení ilèélè ò le deni orí ení
 A dífá fún Àjàgùn mòlè
 Èyí tí solóríí gbogbo
 Awo lálàde òrun
 Bí n bá rówó ní
 Ó dorùn re
 Ìwo Àjàgùn mòlè
 Ó dorùn re
 Bí n bá ráya ní Ó dorùn re
 Ìwo Àjàgùn mòlè Ó dorùn re
 Bí n bá rómo bí Ó dorùn re
 Ìwo Àjàgùn mòlè Ó dorùn re
 Bí n bá rílé kó Ó dorùn re
 Ìwo Àjàgùn mòlè Ó dorùn re
 Bí mo bá e kú Ó dorùn re
 Ìwo Àjàgùn mòlè Ó dorùn re.

Àjàgùn mòlè, o líder dos Bàbáláwós no Céu

Ìdin sé o
 Ìrèlè sé o
 Deixe a defesa da árvore quebrar
 replantar outra
 deixe meu marido morrer
 casar com outro
 deixe minha concubina morrer
 pavimentando o caminho para eu encontrar outra
 Se a pessoa deitada no tapete não morrer
 Aquele que se deita no chão nu não poderá se deitar no tatame
 Eles divinaram Ifá para Àjàgùn mòlè
 O líder dos Bàbáláwós no Céu
 Que foi aconselhado a oferecer sacrifício

E eles disseram a ele que se ele fizesse muitos sacrifícios para Ifá
 Ele não se preocuparia com nada
 ele sacrificou
 E sua vida era pacífica
 obtendo vida longa
 Ele se alegrou e elogiou seus Bábáláwós
 Eles elogiaram Ifá
 Ele disse que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito
 Ìdin sé o
 Ìdin sé o
 Ìrèlè sé o
 Deixe a defesa da árvore quebrar
 replantar outro
 deixe meu marido morrer
 casar com outro
 deixe minha concubina morrer
 pavimentando o caminho para eu encontrar outro
 Se a pessoa deitada no tapete não morrer
 Aquele que se deita no chão nu não poderá se deitar no tatame
 Eles divinaram Ifá para Àjàgùn mòlè
 O líder dos Bábáláwós no Céu
 Se eu não tenho dinheiro para gastar
 Eu vou responsabilizá-lo por isso
 Para você Àjàgùn mòlè!
 Se eu não conseguir uma mulher para me casar
 Vou responsabilizá-lo por isso,
 Para você Àjàgùn mòlè!
 Se eu sou estéril
 Vou responsabilizá-lo por isso,
 Para você Àjàgùn mòlè!
 Se eu não posso construir uma casa,
 Vou responsabilizá-lo por isso, Àjàgùn mòlè!
 Se eu morrer jovem,
 Vou responsabilizá-lo por isso,
 Para você Àjàgùn mòlè!
 Você é responsável pelo meu destino!

D28 *Àjàgùn mòlè, o líder dos Bábáláwós no Céu:* o itan fala sobre Àjàgùn mòlè, responsável pelos destinos das pessoas, seja ele bom ou ruim. Àjàgùn mòlè é aquele que pune, que corrige os iniciados, podendo impedir os iniciados de Ifá de obterem aquilo que almejam. Assim, é um alerta para os iniciados em Ifá. O itan revela um trocadilho sobre deixar ir embora aquilo que não nos serve mais, para abrir espaço para o novo.

ÒDÍ ÒSÉ D29

Kúlú kulù sé
 Òjò ti balùwè sé wòdòwò
 Awo Eégún ló dífá fún Eégún
 Eégún ní tòrun bò wálé ayé

Wón ní bó bá délé ayé
 Kó móo sé ni
 Kúlú kulù sé
 Òjò ti balùwè sé wòdòwò
 Awo Oba ló dífá fún Oba
 Oba n tòrun bò wálé ayé
 Wón ní bó bá délé ayé
 Kó móo sé ni
 Nígbà tí Eégún dé ilé ayé
 Bí omo èdá ó bàá wí
 ;Won pé à á!
 Wón ti lòó sé Eégún jáde
 Làwon èyàn ó móo dà tèle e léyin Níjò
 Oba nàà bá si jáde
 Wón ó móo pé nbo ló gbà?
 Ònà ibo ló lo
 Wón ó móo gbá tèle e léyin
 Àtoba àteégún ní ón ti rúboo won
 Téboo wón si pé láti ìgbà iwásè
 Ayé ye Eégún
 Ayé sì ye Oba
 Ní ní wá n jò ní n yò
 N yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó n yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó toun wí
 Kúlú kulù sé
 Òjò ti balùwè sé wòdòwò
 Awo Eégún ló dífá fún Eégún
 Eégún n tòrun bò wálé ayé
 Wón ní bó bá délé ayé
 Kó móo sé ni
 Kúlú kulù sé
 Òjò ti balùwè sé wòdòwò
 Awo Oba ló dífá fún Oba
 Oba n tòrun bò wálé ayé
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní bó bá délé ayé kó móo rée sé
 Ní wón wá n jò ní wón n sé
 Kúlú kulù sé
 Òjò ti balùwè sé wòdòwò.

Assim que Egúngún chegou à Terra

Kúlú kulù sé
 Os chuveiros de um banheiro simulam chuva
 Os Bàbáláwós de Egúngún divinaram Ifá para Egúngún
 Quando os Egúngún vieram do Céu para a Terra
 Disseram-lhe que assim que chegassem à Terra
 Deve seguir *şé*
 Kúlú kulù sé
 Os chuveiros de um banheiro simulam chuva
 Os Bàbáláwós do Rei divinaram Ifá para o Rei

Quando ele veio do Céu para a Terra
 Disseram-lhe que assim que chegasse à Terra
 Siga *şé*
 Quando Egúngún veio à Terra
 Os humanos o premiaram
 E eles gritaram: Ha!
 "Eles vestiram Egúngún para andar com ele"
 As pessoas correram atrás dele
 Da mesma forma, quando o rei veio à cidade
 Eles perguntaram: – Como você fez isso?
 Que caminho você tomou ou seguiu? –
 E eles formaram uma multidão atrás dele
 Egúngún e o Rei ofereceram seus respectivos sacrifícios antes de virem à Terra
 E seus sacrifícios complementam a origem do homem
 A vida agradou a Egúngún
 E o Rei
 eles estavam dançando alegremente
 Eles elogiaram seus Bábáláwós
 Seus Bábáláwós elogiaram Ifá
 Eles disseram que era exatamente como seus Bábáláwós haviam dito.
 Kúlú kulù sé
 Os chuveiros de um banheiro simulam chuva
 Os Bábáláwós de Egúngún, divinaram Ifá para Egúngún
 Quando Egúngún veio do Céu para a Terra
 Disseram-lhe que assim que chegasse à Terra
 Deve seguir *şé*
 Kúlú kulù sé
 Os chuveiros de um banheiro simulam chuva
 Os Bábáláwós do Rei, divinaram Ifá para o Rei
 Quando ele veio do Céu para a Terra
 Eles disseram a ele que uma vez que ele chegasse à Terra,
 Ele o seguiria *şé*
 Eles dançaram alegremente, cantando
 Kúlú kulù sé
 Os chuveiros de água em um banheiro simulam chuva.

D29 *Assim que Egúngún chegou na Terra, “Sé” é a força que se presentifica quando aparece um Rei ou um Egúngún. Assim, a expressão “Sé” refere-se a essa força mística. O culto de Egúngún está intimamente ligado à origem dos seres humanos, pois Egúngún tem relação direta com o poder e com a manutenção da vida na Terra. Egúngún também existem para assegurar condições materiais da vida dos seres humanos no mundo. Na prática, o consulente necessita ser empoderado para ter força de realizar sua missão na Terra.*

ÒDÍ ÒFÚN D30

Ìdi funfun ni ò níran
 Filà funfun ni ò sunwòn nígbà èèrùn
 A dífá fún Molágàn Eèrùn

Níjọ tí ń ojú sògbèrè omo
 Òún le bímo láyé yìí?
 Wón ní yóó bímo púpò láyé
 Wón ní kó rúbo
 Wón ní dúdú dúdú làwon omo è ó ríí
 Òkan ò sì ní yàtò síkejì
 Wón ní kó rú òjá méjì
 Òjá òhún ni àwon èèrùn nà sílè
 Tí ón bá ń kojáá lo
 Ló bímo lomó pò
 Ó ní àsé bá yíí layéé ye ni
 Ayé ye é
 Ní ní wá ń jó ní ń yò
 N yin àwon Bàbáláwó
 Àwon Bàbáláwó ń yin Ifá
 Ó ní bée làwon Bàbáláwó tòún wí
 Ìdi funfun ni ò níran
 Filà funfun ni ò sunwòn nígbà èèrùn
 A dífá fún Molágàn Eèrùn
 Níjọ tí ń ojú sògbèrè omo
 Wón ní yóó bímo lópòlopò
 Ebo omo ní kó sé
 Molágàn èèrùn gbébo ńbè
 Ó rúbo
 Ta ló bímo báwònyí bèèrè?
 Molágàn èèrùn
 Ló bímo báwònyí bèèrè
 Omo kún windín windìn
 Omo kún ilé ayé.

O Cupim Estéril chorou porque não tinha filhos

Ìdi funfun ni ò níran
 Um chapéu branco é indesejável na estação quente (seca).
 Eles divinaram Ifá para o Cupim Estéril
 O dia em que chorou porque não tinha filhos
 Ela se perguntou, terei meus próprios filhos na Terra?
 Disseram-lhe que ela os teria
 Mas ela teve que oferecer sacrifício
 Eles disseram a ela que todos os seus filhos seriam de cor escura
 E eles não seriam distinguidos um do outro
 No entanto, ela deveria oferecer duas correias ou tiras
 É a mesma tira que as formigas têm
 Quando se mobilizam em números de milhares e milhares.
 Ela teve muitos filhos na Terra
 Ela disse alegremente: "Então a vida é muito agradável para alguém."
 A vida era muito agradável
 ela estava dançando
 E louvando seus Bàbáláwós
 Eles elogiaram Ifá
 Ela disse que era exatamente o que seus Bàbáláwós haviam dito.
 Ìdi funfun ni ò níran

Um chapéu branco é indesejável na estação quente (seca).
 Eles divinaram Ifá para o Cupim estéril
 O dia em que chorou porque não tinha filhos
 Disseram-lhe que ele teria muitos filhos na Terra
 Mas ele teve que oferecer sacrifício
 O cupim ouviu sobre o sacrifício
 E ele fez
 Quem tem tantos filhos? O cupim estéril teve muitos filhos.
 A formiga cupim estéril
 Seus filhos são incontáveis
 E enchem toda a Terra.

D30 *O Capim Estéril chorou porque não tinha filhos:* o “chapéu branco é indesejável na estação quente/ seca”, pois simboliza a perda de energia, o esgotamento que leva ao desequilíbrio e à morte, uma vez que haverá evaporação da água imprescindível à manutenção da vida. Nesse itan, há uma busca obstinada pela manutenção da vida e da existência nesse plano, representada pelos descendentes de um personagem que é estéril.

ÒDÍ ÒFÚN D31

Ìdi funfun ni ò níran
 Filà funfun ni ò sunwòn nígbà èèrùn
 A dífá fún Ànsèké tí solójàa kòkòrò
 Òun ló dáa ju gbogbo kòkòrò tí n be láyé lo
 Béèyán bá wo idí Ànsèké
 Ìlèkè méjì ní n be nídi è
 Wón ní ó fi ilèkè yí rúbo
 Ó kò
 Kó se é
 Ebo àikú nìkan ló rú
 Gbogbo àwon kòkòrò bá gbá rí jo
 Wón ní Ànsèké kí solójàa àwon mó
 Bí àwon kòkòrò tó kù ti se tó náà
 Kò bu ewa Ànsèké kù
 Lóotó Ànsèké pé láyé kánrin kése
 Sùgbón àwon kòkòrò yòókù làwon ò gbà á lolòjà àwon
 Ìdi funfun ni ò níran
 Filà funfun ni ò sunwòn nígbà èèrùn
 A dífá fún Ànsèké tí solójàa kòkòrò
 Wón ní ó sá káalè ebo ní ó se
 Èsù ài sebo
 Ègbà ài tu èèrù
 Èyin e wó Ifá ojóhun bí tí n se
 Ànsèké wón mò wí fún o
 Ìwo lolójàa kòkòrò.

Ànsèké a princesa de todos os insetos

Ìdi funfun ni ò níran

Um chapéu branco é indesejável na estação quente (seca).
Eles divinaram Ifá para Ànsèké, a princesa de todos os insetos
Quem foi o mais influente dos insetos existentes
Se alguém examina seu abdômen cuidadosamente
Você pode ver duas argolas de contas ao redor de seus quadris.
Disseram-lhe que deveria oferecer as duas contas como sacrifício.
Ela se recusou a sacrificá-los
O sacrifício era para obter vida longa
Os outros insetos seguiram para um encontro
E eles desistiram dela como uma princesa
Mas apesar de sua revolta contra ela
Eles não puderam subjugar sua bravura
Seja como for, Ànsèké viveu uma longa vida na Terra
O resto dos insetos, embora eles tenham desistido dela como sua princesa
Ìdi funfun ni ò níran

Um chapéu branco é indesejável na estação quente (seca).
Eles divinaram Ifá para Ànsèké, a princesa de todos os insetos
Aconselharam-no a cuidar da terra
E ofereceu sacrifício
O erro de não fazer sacrifícios
Nem dar sua parte a Èṣù
Veja como a divinação de Ifá, que havia sido feita da outra vez, se tornou realidade
Ànsèké, você foi avisado!
Você era a princesa de todos os insetos!

D31 *Ànsèkè, a princesa de todos os insetos*: o itan conta a estória de Ànsèké, personagem influente que perde seu status e seu poder por causa de seu orgulho e de sua vaidade. Apesar de sua bravura, há um esgotamento da força vital de Ànsèkè no momento que ela deixa de realizar seu sacrifício. Mesmo assim, o reconhecimento de sua bravura, de sua existência, lhe garante uma vida longa na terra.

PARTE 3: UM OPONIFÁ PARA O MUNDO

Capítulo 9: Um Oponifá para o mundo de hoje



Oponifá (tabuleiro de Ifá)

O opon Ifá (oponifá)⁴³⁰ é um dos objetos mais sagrados da tradição de Ifá. Ele tem formato arredondado ou retangular. Ele representa a unidade do cosmo e presentifica o próprio universo. Os bábáláwós utilizam o oponifá para realizar invocações de Ifá e manifestar sua presença no mundo. Em cima do oponifá acontecem muitas coisas: da mudança energética através do ebó riru⁴³¹ à consagração de objetos e à invocação dos odu no pó do iyerosun. O opon Ifá é utilizado para escrever as 256 letras do Ifá. O alfabeto sagrado de Ifá contém 16 letras básicas, também denominadas de maiores ou anciãs⁴³², e 240 letras secundárias, denominadas de menores ou filhos de odu⁴³³. Os odu são escritos no pó do iyerosun espalhado no opon Ifá. A escrita do Ifá é profundamente esotérica e mística, e o próprio opon Ifá tem este lugar, onde elementos místicos, sacralizados se manifestam. Os odu que são encantados em cima do opon Ifá através de ofô são utilizados para fins diversos. O odu sacralizado contém a força do asé para tornar as coisas sagradas, bem como possibilitar o manejo e/ou o movimento de forças específicas detidas por cada odu.

Toda vez que um consulente vai a uma consulta oracular, os odu sacados formam um opon. Um opon é uma maneira de revelar divinação, ou de manifestar o divino para o humano. Ifá é o divino

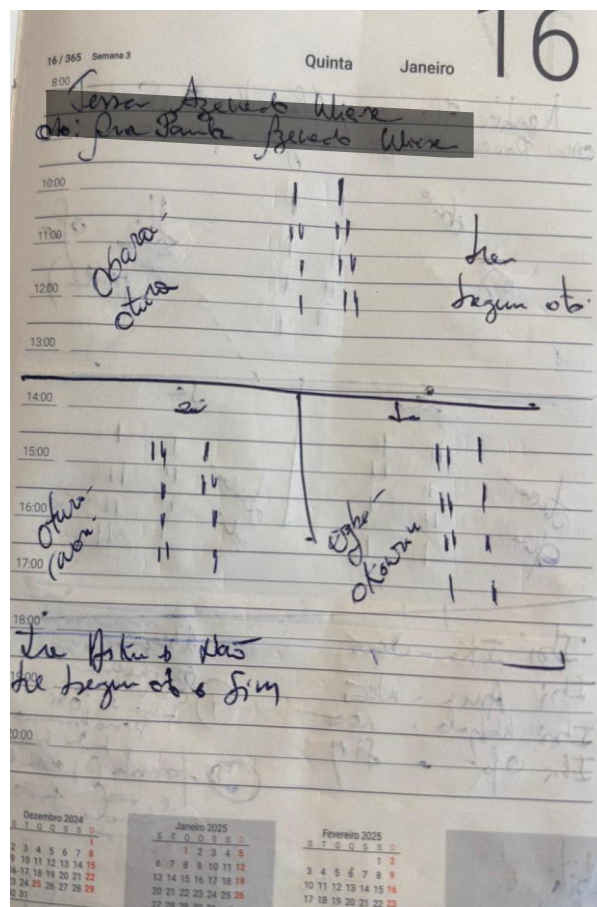
⁴³⁰ Em iorubá, opon Ifá e/ou oponifá referem-se à tábua ou tabuleiro de divinação usado pelos bábáláwós (professores de Ifá) durante os rituais de divinação. Esta tábua é um instrumento importante no sistema de divinação Ifá, que é central na tradição e prática espiritual iorubá. O tabuleiro opon Ifá é geralmente feito de madeira, e pode ser ornamentado com símbolos e desenhos que representam vários elementos espirituais e forças da natureza. Durante a divinação, o Bábáláwo espalha pó do iyerósun sobre o tabuleiro e faz inscrições dos odu com o dedo para interpretar as mensagens de Ifá.

⁴³¹ Ebó riru realizado pelo Bábáláwós para alterar os estados energéticos dos odu sacados nas consultas oraculares. O ebó riru é uma tecnologia de alteração da energia realizada em cima do oponifá, quando são feitas uma série de invocações e procedimentos com elementos apropriados do Culto de Ifá.

⁴³² Também chamado de odu agba.

⁴³³ Também chamado de omo odu ou amulu

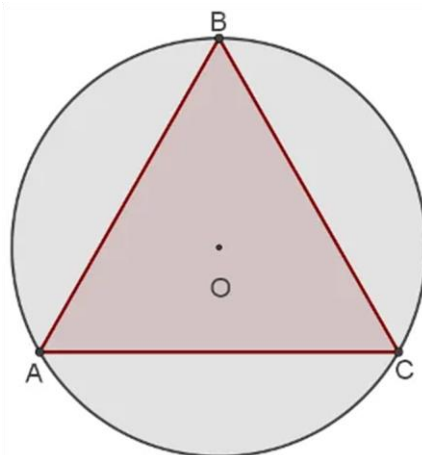
que se manifesta como palavra para as pessoas. O opon do consulente também é uma espécie de “mandala”⁴³⁴. Opon compõe-se de uma “geometria divina”⁴³⁵ acerca da vida do consulente. Portanto, o opon é o tabuleiro de madeira onde o Bábáláwo escreve Ifá, assim como a “geometria divina” do consulente e/ ou sua “mandala”, revelada na consulta oracular. Após o Bábáláwo ter sacado os odu da consulta, ou seja, o odu principal e os dois testemunhos, formou um opon. Então, costumamos dizer que o opon do consulente está formado. A partir desse opon formado, o Bábáláwo compreende, interpreta e revela Ifá para o consulente. No exemplo abaixo, extraído dos meus cadernos de anotação pode-se observar como um opon é formado na consulta oracular:



⁴³⁴ Uma mandala é um símbolo geométrico que representa o universo e a totalidade. A palavra "mandala" vem do sânscrito e significa "círculo", mas seu significado vai além do formato: as mandalas geralmente têm um núcleo central, com padrões e formas que se irradiam simetricamente a partir dele. Elas são usadas em várias tradições culturais e espirituais, especialmente no Hinduísmo e no Budismo, como ferramentas para a meditação, a introspecção e a expressão artística.

⁴³⁵ A geometria divina é frequentemente associada à ideia de padrões geométricos que refletem a ordem e a harmonia do universo. Também conhecida como geometria sagrada, ela explora formas e proporções que aparecem na natureza, na arte, na arquitetura e em tradições espirituais. Esses padrões são considerados divinos, porque simbolizam princípios universais e a conexão entre o mundo físico e o espiritual.

Na imagem acima, um arquivo das anotações de uma consulta oracular, está riscado de preto o nome da consulente, que mantenho confidencial. A consulente da consulta oracular acima teve como odu principal *Òbárá Òtúrá*, primeiro testemunho *Ògbè Okànràn* e segundo testemunho *Òtúrá Ìwòrì*. O Odu *Òbárá Òtúrá* está em ire *Isegun Ota*⁴³⁶. O conjunto dessas informações é denominado opon da pessoa e/ ou o opon do consulente⁴³⁷. Também podemos representar este mesmo opon usando um triângulo⁴³⁸, que presentifica sua condição divina. Na psicologia e em muitas tradições espirituais antigas, o triângulo simboliza a pessoa, o indivíduo ou mesmo a totalidade do ser. O triângulo apresenta três aspectos: o corpo, a mente e o espírito. No Ifá, o triângulo ascendente forma a própria geometria do opon. Ou seja, há um triângulo dentro do círculo, esse triângulo dentro de um círculo na geometria é denominado *triângulo inscrito no círculo*. No vértice⁴³⁹ do triângulo, está o odu principal⁴⁴⁰, que representa o presente. Na base do triângulo, à direita, está o primeiro odu secundário⁴⁴¹, ele é costumeiramente chamado de primeiro testemunho⁴⁴² e representa a possibilidade do futuro. Na base do triângulo à esquerda está o segundo odu secundário⁴⁴³, ele é costumeiramente chamado de segundo testemunho⁴⁴⁴ e representa o passado.



⁴³⁶ Quer dizer: boa sorte de vitória sobre os inimigos visíveis e invisíveis.

⁴³⁷ Há o opon de madeira, redondo ou quadrado, que os Bábáláwós usam para escrever os odus Ifá. O opon também é denominado tabuleiro de Ifá. Também chamamos de opon o esquema de uma consulta oracular, no qual se apresenta o odu principal da consulta, ou seja, o odu que está representando consulente, e os dois odu testemunhos.

⁴³⁸ O triângulo é frequentemente usado como símbolo em diversas culturas, religiões e tradições esotéricas, e pode representar o indivíduo ou a pessoa, dependendo do contexto. Na Psicologia e na Espiritualidade, o triângulo simboliza a conexão entre corpo, mente e espírito, representando o equilíbrio e a totalidade de uma pessoa. Na geometria sagrada, um triângulo ascendente é frequentemente associado ao divino ou ao espírito, enquanto um triângulo invertido pode ser ligado à matéria ou ao físico. O indivíduo, nesse caso, é o ponto de equilíbrio entre esses dois polos. Na Filosofia, o triângulo simboliza os três aspectos essenciais de um indivíduo – pensamento, emoção e ação – e como eles interagem para formar a personalidade. Na Psicologia Junguiana, a simplicidade do triângulo e suas associações simbólicas o tornam um poderoso elemento para representar a pessoa e sua jornada de equilíbrio e autodescoberta.

⁴³⁹ Um vértice é um ponto no qual duas ou mais linhas, segmentos de reta ou arestas se encontram. Ele é um conceito fundamental da geometria. Ou seja, é uma ponta do triângulo.

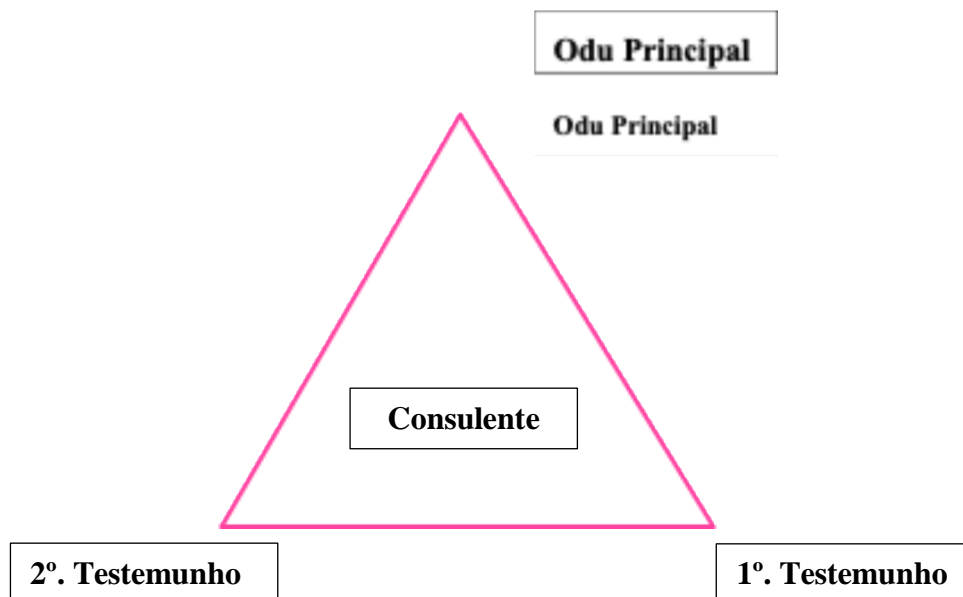
⁴⁴⁰ *Odu àkókó*, ou seja, principal, primeiro, prioritário.

⁴⁴¹ *Ìkíni Odù Èkejì*, ou seja, primeiro odu secundário.

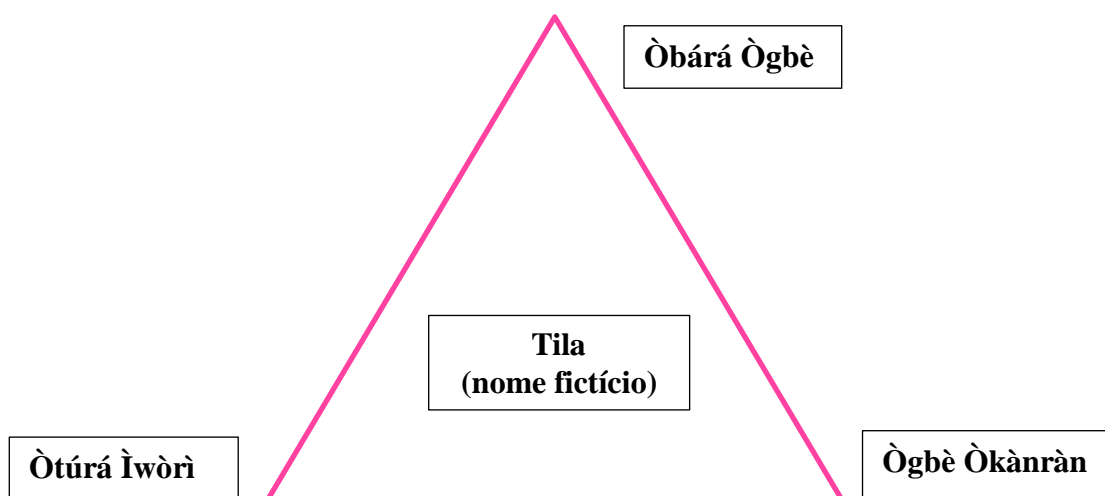
⁴⁴² *Ìkíni Èrí*, ou seja, primeiro testemunho e/ ou primeira prova.

⁴⁴³ *Èkejì Odù Èkejì*, ou seja, segundo odu secundário.

⁴⁴⁴ *Elékejì Èrí*, ou seja, o segundo testemunho, o próximo após o primeiro e/ ou a segunda prova.



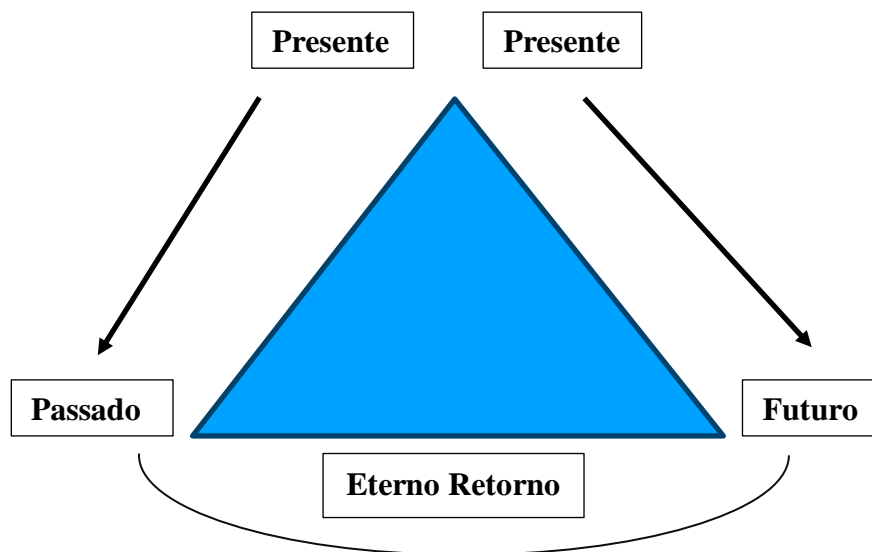
Partindo do documento da consulta compartilhado acima, teríamos o seguinte opon:



Quando a consulta oracular termina, o consulente tem um esboço organizado do seu opon/ mandala. O consulente saberá o odu (padrão energético) que está regendo sua vida, assim como as influências energéticas oriundas do passado e a projeção da energia do presente no futuro. O futuro para o Ifá não está posto, mas sim advém como consequência do presente. Ele é uma possibilidade mutável, uma vez que nada no Ifá está posto e/ ou acabado. A mutabilidade⁴⁴⁵ presente em odu Ifá e nos seus diversos campos energéticos não está intacta nem tampouco paralisada. Esses campos

⁴⁴⁵ Mutabilidade é a capacidade de algo mudar ou ser alterado.

energéticos, padrões múltiplos dos odu Ifá, estão obedecendo a fluxos contínuos. Nesse sentido, o passado tem forte influência sobre o presente e o presente tem forte influência sobre o futuro. A dinâmica é começo (presente), meio (futuro), fim (passado) e começo de novo.



A partir da perspectiva do Ifá sobre o tempo, o passado, o presente e o futuro estão profundamente interligados, dissolvendo-se a dualidade e possibilitando o ordenamento cíclico das coisas e da vida. O eterno retorno, como esboçaram Nietzsche (2000) e Eliade (1969)⁴⁴⁶, revela que as coisas estão indo e vindo, encerrando ciclos e começando outros. Em Ifá, o “eterno retorno” é entendido como *atunwá*⁴⁴⁷, ele não está vazio de significado em cada existência particular. *Atunwá*

⁴⁴⁶ Para o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, o “eterno retorno” era um desafio existencial, convidando as pessoas a viverem suas vidas como se cada momento fosse se repetir eternamente. Nietzsche usou pela primeira vez o termo no Livro IV da *Gaia Ciência*, aforismo 341, intitulado “o maior dos pesos”. Nietzsche (2000: 219-220) diz: “E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: ‘Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem – essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar – e tu com ela, poeira das poeiras!’ Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? Ou talvez já viveste um instante bastante prodigioso para lhe responder: ‘Tu és um deus e nunca ouvi coisa tão divina!’ Se este pensamento te dominasse, tal como és, te transformaria talvez, mas talvez te aniquilaria; a pergunta ‘queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?’, esta pergunta pesaria sobre todas as tuas ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação, esse eterno e supremo selo!’”. O historiador das religiões Mircea Eliade abordou o eterno retorno em um contexto diferente, focando nas sociedades tradicionais. Ele argumentava que essas culturas buscavam reviver eventos míticos e sagrados para escapar do tempo linear e se conectar ao tempo cíclico e eterno. Conforme Eliade (1984: 76-77), “a criação do mundo repete-se, pois, todos os anos. Esta repetição eterna do acto cosmogónico, que transforma cada Ano Novo na inauguração de uma Era, permite o regresso dos mortos à vida e acalenta a esperança dos crentes na ressurreição da carne. Voltaremos a falar das relações entre as cerimónias do Ano Novo e o culto dos mortos. Por agora, notemos que as crenças espalhadas quase universalmente, segundo as quais os mortos voltam para junto da família (e voltam muitas vezes como «mortos-vivos») por ocasião do Ano Novo (nos doze dias que separam o Natal da Epifania) denotam a esperança de que a abolição do tempo é possível nesse momento mítico em que o mundo é destruído e recriado. Então os mortos poderão voltar, porque todas as barreiras entre mortos e vivos se desfazem (é a reatualização do caos primordial) e voltarão, pois, nesse instante paradoxal o tempo será suspenso e eles poderão ser novamente contemporâneos dos vivos. Por outro lado, como se prepara uma nova Criação, eles podem esperar um regresso à vida, durável e concreto”.

⁴⁴⁷ Em iorubá, *atunwá* refere-se ao conceito de reencarnação ou renascimento. É uma ideia profundamente espiritual, que sugere que a alma pode retornar à vida em um novo corpo após a morte, continuando sua jornada no mundo físico.

(retornar e/ ou renascer) é um cântico à singularidade diversa e transcendente de cada vida. É um chamado a viver a vida exercendo o livre arbítrio, a liberdade e assumindo a responsabilidade individual orientada pela sabedoria de Ifá. No fim do caminho está o deleite, a realização pessoal e coletiva que nos aguarda neste e em todos os planos do ser.

As estórias de Ifá, denominadas itan, revelam as experiências de personagens diversos que viveram em uma época mítica, na qual os Òrìsàs viviam no mundo e transitavam com total liberdade entre o Orun e o Aiye. Na consulta oracular com Ifá, as narrativas das experiências desses personagens possibilitam entender o que se passa com o consulente que vai ao Ifá no hoje do nosso tempo. As estórias passadas através de movimentos repetitivos, espiralados, marca novamente o acontecimento na vida do consulente. A experiência passada tem a incumbência de produzir conhecimentos e possibilitar soluções para o problema que toma o consulente que vai hoje ao oráculo de Ifá, e os bàbáláwós estão sempre voltando, retornando, buscando nessas estórias (itan) soluções para os problemas dos seus consulentes.

A estória denominada itan presentifica-se no tempo e no espaço, além de marcar a duração e a intensidade das coisas e dos eventos de modo geral. Na consulta oracular, a vida do consulente ganha status de importância máxima, o Ifá por inteiro está ali presente, para possibilitar ao consulente reconhecer seu opon e girar a roda da sua própria vida. Um negativo (ibi) pode ser radicado a partir da estória escutada, a partir da solução do problema do consulente passado. Ifá entende que tudo aquilo que estamos vivendo hoje já foi vivido por alguém no passado. Ifá registrou essas experiências passadas, e os bàbáláwós são capazes de acessar essas estórias como uma forma de jurisprudência⁴⁴⁸ para solucionar questões dos seus clientes no tempo presente. O passado, para o Ifá, deixa de ser algo fossilizado para ocupar um status de relevância, pois é visitando estórias passadas que ele tem condições de solucionar problemas/ questões do presente. Por outro lado, o presente é o aqui e agora, mutável e fluido. O presente está profundamente movendo, ou seja, acontecendo. E futuro é o porvir que desabrocha como ação do presente, ou como resultado do presente. O futuro, na “cosmopercepção⁴⁴⁹” do Ifá, pode ser projetado, de certa forma produzido, uma vez que ele não é distante, se não fruto/ consequência do presente.

Ao produzir um oponifá para o mundo de hoje, nosso trabalho no ensino de Ifá tem sido situar Ifá na realidade a qual vivemos. Desde os tempos antigos, os bàbáláwós têm a árdua missão de manter atualizado Ifá em seu tempo, para o seu tempo. Ifá não está nem deve estar estagnado, aprisionado em uma determinada cultura. Ifá se manifestou pela primeira vez na cidade de Ilè Ifé. Ifè é uma cidade

⁴⁴⁸ A jurisprudência é o conjunto de decisões, interpretações e entendimentos estabelecidos por tribunais sobre determinada matéria jurídica. Ela funciona como uma referência para orientar a aplicação do direito em casos semelhantes no futuro. Em outras palavras, é como os tribunais interpretam e aplicam as leis, criando precedentes que influenciam as decisões judiciais seguintes.

⁴⁴⁹ O conceito oriundo da obra da epistemóloga iorubana Oyèrónké Oyèwùmí já foi anteriormente explicado.

mítica, associada à origem do mundo. Ela é considerada a primeira cidade do mundo, o marco fundador da origem de toda a vida. Em Ifé, os Òrìsàs chegaram a este mundo e dali Ifá se espalhou pelo mundo inteiro. Ifè é a cidade originária da unidade e do amor, ali os Òrìsàs emanaram o poder do asé, dando origem ao mundo e aos seres humanos. A atual cidade de Ifè, na Nigéria, é a presentificação dessa memória eterna, daquela Ifè antiga onde os Órìsàs chegaram ao mundo, emanando o poder de Olódúmáre e criando todos os seres. Todas as cidades do mundo são um esboço, uma réplica da Ifè originária, da Ifè celestial. Nesse sentido, todas as cidades do mundo são lugares de manifestação de Ifá, da Sabedoria Eterna de Olódúmáre. Ifá migrou da antiga terra iorubá, da cidade de Ifè, para o antigo Reino do Daomé, atual Benin, e para o Togo, Gana, entre outros territórios africanos, sendo traduzido a partir das culturas dessas localidades. No período da escravização colonialista, Ifá migrou com os africanos escravizados para Cuba e Brasil e, nos últimos 40 anos, tem se espalhado pelas Américas e pelo mundo, chegando inclusive ao Japão, à Europa Ocidental, ao Leste Europeu e à Ásia.

9.1 Ifá: uma ciência ancestral do/ para o porvir

“Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugere que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”.

(Krenak, 2022: 11)

Ailton Krenak, um ativista e ambientalista indígena, durante o período da pandemia da Covid-19 no mundo anunciou *profeticamente* a derrocada de um futuro apocalíptico e o anúncio de um futuro ancestral. Quando me deparei com o livro, assumi a escrita de Krenak como uma convocação. Foi a partir desse livro que fundamos, em 2021, o Coletivo Faraimará, que veio a se tornar, em 2024, a Universidade Popular de Ifá ou Universidade Faraimará – a universidade do futuro ancestral. Quando anunciei nas redes sociais a convocatória para a formação do Coletivo Faraimará, propus uma conferência virtual inaugural, que foi intitulada *Ifá e a crise da humanidade*. A primeira conferência virtual, em plena pandemia de Covid-19, reuniu no espaço virtual do Zoom mais de 300 pessoas e, no dia seguinte, 83 pessoas solicitaram participação no que veio a ser chamado de Coletivo Faraimará. A primeira conferência virtual colocava o Ifá nos debates sobre a crise da humanidade, em diálogo com o livro *A queda do Céu: palavra de um xamã yanomami* (2015), do líder indígena yanomami Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert. Logo no início do livro, Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015: 6) anunciam:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão

rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

A produção da nossa tese está profundamente articulada com a criação do Coletivo Faraimará, que se tornou, desde 2024, a Universidade Popular de Ifá/ Universidade Faraimará, uma proposta de ensino de Ifá/ Òrìsà para o futuro ancestral. A primeira conferência, a partir de um diálogo com a obra de Kopenawa e Albert (2015), situava Ifá no debate acerca da crise da humanidade. Foi nesse contexto de diálogo, que produzimos uma retirada do Ifá da alcova dos terreiros e dos ègbé⁴⁵⁰ do Culto Tradicional Ioruba (Isésé Lagba), inserindo-os num debate com o mundo. Entendemos que Ifá, como uma prática ancestral, precisava inserir-se nos debates do mundo e ofertar contribuições acerca das problemáticas que impactam a vida. Ainda no ano de 2021, na segunda conferência do Coletivo Faraimará, intitulada *Ifá: um nomadismo ôntico em tempos de calamidade*, demos continuidade ao debate inaugurado na primeira conferência. A perspectiva foi continuar oferecendo reflexões e direções acerca da atuação de Ifá e sua presença nas problemáticas que têm convocado as pessoas do mundo inteiro a ficarem atentas ao que acontece com o planeta. No ano de 2021, lançamos nosso primeiro livro, intitulado *Os Ensinos que vêm da floresta*, fruto da nossa prática de ensino ancestral realizado no Ègbé Agbónirégún⁴⁵¹, na periferia do município de Senador Canedo (GO).



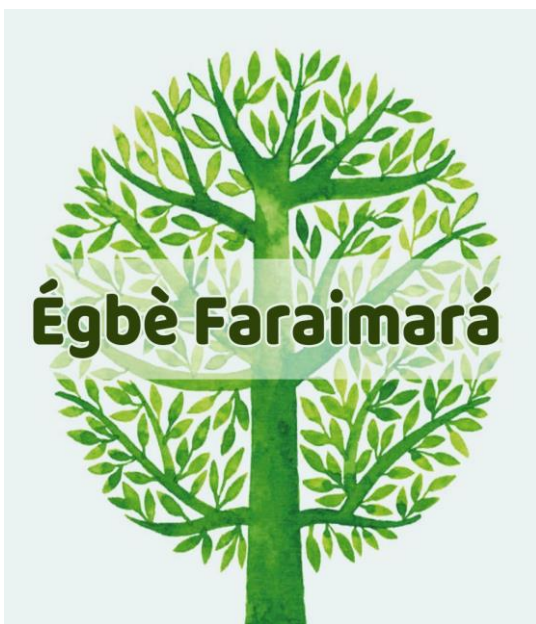
idade, em iorub
O Babá Agbónirégún foi fundado por mim em 2012, na periferia do município de Senador Canedo (GO), na região
metrópoli de Brasília. É lá que os meus saberes acerca de Ifá e Orisá são colocados em prática.

No ano de 2022, demos continuidade ao trabalho começado em 2021. Nosso interesse permanecia em situar Ifá no mundo, nas questões do mundo atual, inserindo Ifá nos debates que procuraram ofertar saídas para a crise da humanidade. O que foi anteriormente denominado Coletivo Faraimará passou a se chamar Ègbé Faraimará. O termo Ègbé tem sentido de coletivo, de fraternidade, de comunidade, de afetos, na cosmopercepção iorubá. Novas turmas foram inauguradas, e uma série de eventos ocorreu durante todo o ano, a partir da chamada pública que fizemos, sobretudo para os devotos e praticantes de Ifá e Órìsà. Viajamos pelo Brasil e para o exterior, iniciando pessoas no Ifá e tomando assento em rodas de conversa, encontros e conferências relacionadas à saúde da população negra, encontros no movimento de mulheres negras, encontros sobre a atuação dos terreiros no enfrentamento da intolerância, do racismo e da violência etc. Nos diversos espaços que fomos convidados a estar, compartilhamos os saberes de Ifá sobre as várias questões de mundo que convocam nossas comunidades afro-brasileiras a ofertar contribuições e alternativas diante dos problemas diversos que começaram a adentrar os nossos espaços. Foi uma maneira de nos situarmos e nos convocarmos para uma outra abordagem e atuação, concernentes ao momento de mundo que estamos vivendo.

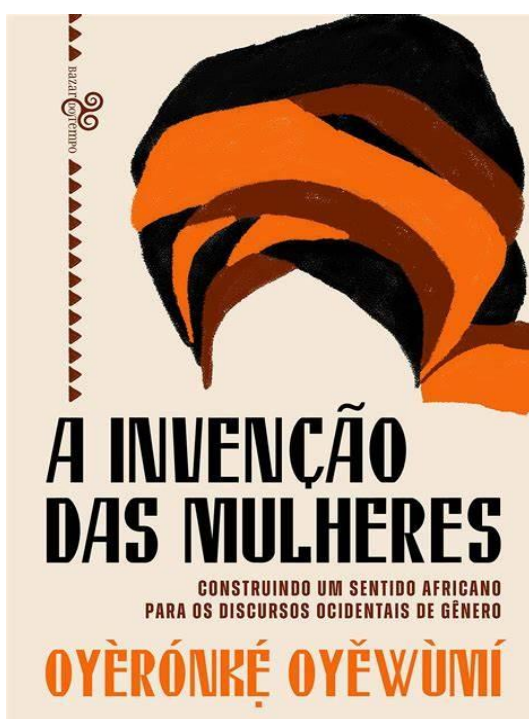
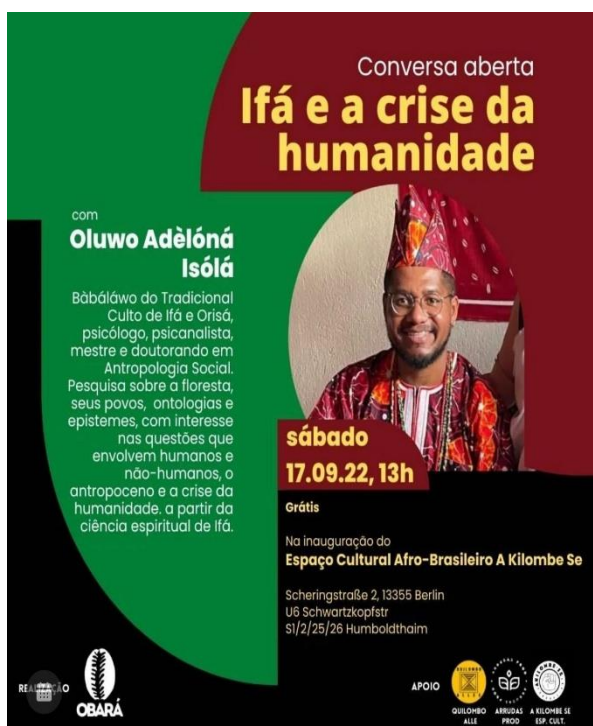
No espaço virtual, realizamos dois seminários nacionais, um sobre o oráculo do erindilogun, intitulado *O Oráculo que veio do mar*, e outro intitulado *Èsù, o Imole Orun*. Pessoas de diversas práticas vieram participar dos nossos debates e contribuir com nossa reflexão acerca do futuro ancestral e a inserção das tecnologias ancestrais de Ifá e Órìsà na construção do futuro que queremos. Como consequência da pandemia da Covid-19, com o mundo à beira de um colapso, um conceito antigo despertava as pessoas para um comportamento humano comprometido com a vida, com a humanidade e com o planeta. O termo “novo normal⁴⁵²” salientava mudanças necessárias como forma de enfrentar a pandemia, produzindo cuidado no mundo e cuidado entre as pessoas. O “novo normal”

⁴⁵² O termo “novo normal” refere-se a mudanças profundas nos padrões de vida, comportamentos sociais ou práticas econômicas que emergem como resposta a eventos extraordinários, como crises globais, desastres ou transformações históricas. Esse conceito ganhou destaque especialmente durante e após a pandemia de Covid-19. Durante as revoluções industriais, a industrialização mudou o modo como as pessoas trabalhavam, viviam e se relacionavam, criando padrões de “normalidade” na sociedade. O termo também foi utilizado durante o Pós-Guerra (primeira e segunda guerras mundiais), quando um “novo normal” envolveu ajustes econômicos, reconstruções nacionais e mudanças sociais significativas, como a entrada de mais mulheres no mercado de trabalho. Durante a pandemia da Covid-19, o “novo normal” incluiu medidas como trabalho remoto, maior dependência da tecnologia e novos protocolos de saúde pública. O conceito de “novo normal” reflete uma adaptação global a desafios imprevisíveis. O “novo normal” mostra a capacidade humana de resiliência e adaptação em face de mudanças inevitáveis. Ele também levanta questões filosóficas e práticas sobre o que realmente é “normal”, e como as sociedades escolhem reconstruir suas bases (Reis; Silva; Meirelles, 2021).

referia-se à mudança de comportamento antes e depois da pandemia. Em 2022, especificamente no segundo semestre, o mundo já havia retomado sua normalidade. O “novo normal” instaurado convocou-nos à vida em novas modalidades, inclusive no campo virtual, do trabalho e das atividades remotas. As complexidades que podem advir dessas modalidades que a tecnologia propôs são algo do qual não podemos nos esquivar. No entanto, elas parecem ter vindo para ficar. A questão fundamental é que o “novo normal” deve continuar nos convocando para comportamentos, posturas e atitudes que provocam cuidados necessários para com o planeta, a vida e a existência como um todo.



A terceira conferência, ocorrida em setembro de 2022, retomava o título da primeira, *Ifá e a crise da humanidade*. A terceira conferência foi realizada em Berlim/ Alemanha, e convocou brasileiros residentes na Alemanha e pessoas afins à temática relacionada com a inserção de Ifá nos debates sobre as problemática do mundo e do planeta. O evento foi no *Espaço Cultural Afro-Brasileiro A Kilombe Se*, na Scheringstraße 2, 13355 Berlim. Foi um momento gratificante de conversa com brasileiros, latinos e europeus interessados em Ifá/ Òrìsà e nos debates que envolvem as tradições africanas e afro-brasileiras nas problemáticas que assolam a humanidade. No espaço remoto/ virtual, encontrava-me todas as terças-feiras e quartas-feiras com grupos de pessoas onde ensinava a elas meus estudos e avanços acerca de Ifá, odu e èsè/ itan. Com elas, retomava as histórias de Ifá denominadas èsè/ itan e as interpretava a partir da nossa cultura brasileira e do nosso tempo de mundo. Narrativas carregadas de preconceitos, misoginia, homofobia etc. eram passadas a limpo, porque o Ifá que estávamos comunicando às pessoas não podia estar impregnado de preconceitos e violências. A partir dos estudos da socióloga epistemóloga iorubana Oyèrónké Oyěwùní (2021), em *A invenção das mulheres – construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, que analisamos nos grupos de estudos, estávamos cientes de que Ifá não tinha preconceitos e não discriminava as pessoas. O Ifá na Nigéria está impregnado de pressupostos culturais da sociedade atual nigeriana, profundamente influenciada pelo Cristianismo e o Islamismo.



O livro de Oyèrónké Oyěwùní (2021) foi fundamental para nos ajudar a passar o Ifá a limpo e restaurar sua originalidade. Nosso trabalho árduo, por sinal, tem sido o de resgatar o lugar de Ifá no mundo e na vida das pessoas. A socióloga iorubana possibilitou compreender o quanto o processo de

colonização na África deteriorou uma série de pressupostos originários. A branquitude⁴⁵³ é uma ferramenta, uma tecnologia do colonialismo, que tem como intuito destruir qualquer possibilidade de pensamento/ mentalidade e/ ou existência que não esteja alicerçada em parâmetros brancos bem definidos. A branquitude assola a todos, brancos, negros, amarelos e todos os povos do mundo, pois constitui uma forma corrosiva de dilaceramento do mundo, das multiplicidades e das possibilidades diversas. A branquitude moldou muitas das estórias (itan) de Ifá. Oyěwùmí (2021) entende que essas estórias precisam ser lidas novamente e interpretadas à luz da sua originalidade, sem os resquícios do colonialismo que influenciou e tem influenciado as práticas tradicionais/ ancestrais africanas.

Em 2023, o Ègbé Faraimará⁴⁵⁴ tornou-se Universidade Faraimará/ Universidade Popular de Ifá. Também foi realizada a quarta conferência, intitulada *Ifá, uma jornada humana para a vida*. Foi um ano de muito interesse, por parte das pessoas, pelo curso de Odulogia. Foi a procura das pessoas interessadas nos estudos de Ifá que nos mobilizou a construir uma Universidade Popular, onde o acesso ao ensino fosse livre e democrático. Qualquer pessoa interessada na ciência ancestral de Ifá pode se matricular nos cursos e aprender a sabedoria ancestral ensinada por Orunmila, o òrìsà professor/ mestre de Ifá. Os cursos da Universidade Faraimará são livres e têm como finalidade legitimar o campo de estudos de Ifá, bem como dar acesso a todas as pessoas à riqueza da sabedoria de Ifá. Os alunos da Universidade Faraimará são adeptos, iniciados ou não, do Candomblé, da Umbanda, da Quimbanda e do Culto Tradicional de Ifá e Òrìsá. Tem também alunos que não são adeptos de religião ou tradição alguma, mas têm interesse pelo Ifá. Há também alunos Católicos, membros do Santo Daime, da Bruxaria e de outras espiritualidades independentes. A Universidade Faraimará não tem preconceito algum e não discrimina nenhuma escolha de vida. A única exigência é ser antirracista, anticolonialista e antifascista.



⁴⁵³ Cida Bento (2022), no livro *O Pacto da Branquitude*, aborda o conceito de branquitude como um sistema de privilégios que beneficia pessoas brancas em sociedades racialmente desiguais, como o Brasil. Em sua obra, descreve a branquitude como um “pacto narcísico”, ou seja, um acordo tácito e silencioso que mantém os privilégios das pessoas brancas enquanto marginaliza e exclui pessoas negras. A psicóloga também critica a ideia de meritocracia, argumentando que ela frequentemente ignora as desigualdades estruturais e históricas que dificultam o acesso de pessoas negras a oportunidades iguais. Para Bento (2022), a branquitude não é apenas uma questão individual, mas sim, um fenômeno coletivo que perpetua o racismo estrutural e as desigualdades sociais.

⁴⁵⁴ O termo Faraimará, em iorubá, significa “união”, “alegria” e “celebração”.



Fundar a Universidade Popular de Ifá, também denominada Universidade Faraimará, foi uma maneira de tornar mais afetiva nossa produção e o nosso compromisso com Ifá, com os praticantes da Tradição de Ifá e Òrìsà e com a sociedade em geral. Inspirei-me na tradição das Universidades Populares do século XIX⁴⁵⁵. Nela, entendemos que o conhecimento não é um objeto reservado para uma pequena casta. É um prazer que deve ser compartilhado e transmitido, e todas as pessoas têm o direito de o provar como quiserem. Na prática, porém, o acesso a esse prazer costuma ser muito difícil. O conhecimento dificilmente é transmitido apenas em locais com acesso estritamente regulamentado e de forma hierárquica. Nessas escolas, nessas universidades, lutamos para obter “diplomas”, esses salvo-condutos essenciais, sem os quais se torna cada vez mais difícil escapar do desemprego e da exclusão. A nosso ver, esses locais de ensino estão sob os grilhões de sua função, ou seja, lugares muitas vezes de privilégios e exclusão. Eles não são nem podem ser espaços abertos, aonde todos possam vir livremente e se enriquecer do conhecimento. O próprio conhecimento que aí

⁴⁵⁵ Houve várias iniciativas de “universidades populares” no século XIX, especialmente na Europa, embora nem sempre com esse nome formal. Esses movimentos buscavam levar educação e cultura às classes trabalhadoras e populares, geralmente fora dos sistemas universitários tradicionais. Na França, após a Comuna de Paris (1871), surgiram várias iniciativas de educação popular. No final do século XIX, apareceram instituições chamadas de Universités populaires, promovidas por intelectuais e operários, com palestras e cursos gratuitos. No Reino Unido, o movimento dos Mechanics’ Institutes (desde o início do século XIX) oferecia aulas e bibliotecas para trabalhadores. Embora não fossem “universidades” no sentido formal, cumpriam papel semelhante ao educar adultos fora das elites. Na Alemanha e na Escandinávia, o modelo das *folk high schools* (escolas populares ou “escolas do povo”), iniciado por Grundtvig na Dinamarca, influenciou fortemente a educação popular no norte da Europa. No Brasil e América Latina no século XIX, as universidades populares ainda não estavam formalizadas, mas havia clubes literários, sociedades abolicionistas, jornais operários e escolas noturnas que desempenhavam função educativa e política similar (Almeida; Corrêa, 2022).

é dispensado sofre com essa gravidade e se encolhe em torno de especialidades cada vez mais afiadas. Além disso, a divisão excessiva do trabalho acabou por produzir o trabalho em linha e uma crescente especialização em assuntos que acabam por gerar, quase sempre, uma verdadeira perda de significado.

A proposta de uma Universidade Popular de Ifá é pequena, limitada e virtual. Não há espaço oficial para a produção, manutenção e preservação dos saberes e das práticas tradicionais. Nós insistimos ainda assim, sobretudo em abrir uma pequena fenda, fissura, nas divisórias que isolam cidadãos e conhecimentos, aproveitando para aproximar o conhecimento entre si. Essas são as ideias fundadoras da Universidade Popular de Ifá: tornar Ifá uma ciência ancestral em diálogo com o mundo e outras ciências, e abrir fissuras em um terreno limitado onde saberes e práticas ancestrais parecem ou pelo menos insistem em parecer não ter lugar. A Universidade Faraimará estabelece uma proposta de ensino e educação ancestral onde nenhuma barreira, idade ou títulos escolares é critério de entrada e permanência. A gratuidade é parcial, uma vez que os alunos precisam se implicar e contribuir com a manutenção da Universidade. Nenhum diploma é exigido, os alunos chegam com o seu conhecimento adquirido através da sua experiência de vida. O conhecimento de Ifá insere-se no conhecimento que os próprios alunos possuem, sem ocultá-lo, ou discriminá-lo. A Universidade Popular de Ifá está na encruzilhada do rigor da Universidade Clássica.

Da Universidade Clássica, a Universidade Popular retém o rigor dos conhecimentos ensinados, assim como a necessidade de transmitir conteúdo intelectual antes de qualquer debate. A cultura e o conhecimento não podem ser reduzidos à prática da conversação. Mas a Universidade Popular está aberta a todos os públicos, a interatividade e a prática do diálogo, na lógica de uma transmissão crítica e não unilateral de questionamentos e conhecimentos. O princípio é o de um ciclo de cursos remoto ou EAD, que permite considerar a progressão pessoal. Os cursos são ministrados uma vez por semana ou de duas em duas semanas durante uma sessão de duas horas. Os candidatos também podem entrar na plataforma Faraimará e adquirir o curso já gravado. Na modalidade remota, a primeira hora é uma palestra. A segunda hora é uma discussão, um debate, onde todos podem contribuir com seus conhecimentos e/ ou suas convicções. Esta organização inicial pode, naturalmente, ser discutida e reformulada posteriormente, de acordo com os desejos dos participantes (alunos) e professor.

A Universidade Popular de Ifá é sobretudo um espaço para a produção de saberes em torno de Ifá, Òrìsà e outros, é um espaço para produção de liberdade, de todas as liberdades. É espaço de libertinagem intelectual, de pensar fora dos cânones, dos clássicos e do que reza e manda a intelligentsia, a vanguarda intelectual ou artística no domínio/ poder dos saberes e da ciência. Ela é popular porque está disponível a todas as pessoas, sobretudo ao povo (a nossa gente) oriundo das diversas práticas da tradição africana e afro-brasileira. É um lugar para o povo preto e pobre assegurar e apreender as tradições antigas dos antepassados. Por isso, a concessão de bolsas tem sido, desde o

começo, uma estratégia de acesso à população negra, pobre e da periferia aos espaços de produção/aquisição de conhecimentos da Universidade Popular de Ifá. Conceder acesso à população negra, pobre e periférica é a forma mais eficaz de tornar fracassadas as artimanhas de uma certa elitização das práticas e dos saberes de herança africana, sobretudo o Ifá, e de não o manter exclusivamente nas mãos, no intelecto, de pessoas brancas no Sudeste do país. A Universidade também populariza o conhecimento de Ifá e Òrìsà, nesse sentido. É um lugar para todas as pessoas, provenientes de todos os lugares e realidades.

A Universidade Popular de Ifá traça os contornos de uma nova ágora, que resiste à lógica mediática, ao promover uma instância mediológica: propõe-se claramente a contrariar a razão mediática que se apoia sobretudo na espetacularização das imagens, para ativar, em seu lugar, uma razão mediológica que encena uma palavra, dramatiza um verbo e oferece uma filosofia verdadeiramente acústica – um retorno aos Itan, aos Èsès, aos Mitos, às narrativas como produção de saber. O edifício físico e mental da Universidade Popular de Ifá aposta na retórica das arquibancadas, privilegia o funcional sobre o estético, recusa celebrar a imagem como reflexo da realidade para colocar a palavra, as ondas de um corpo, a eletricidade de um pensamento, o viver voz do povo que constitui o popular da universidade, que é livre por excelência. Ifá ensina que a liberdade não é somente um bem comum, mas ela é a maneira mesma de estarmos nesse mundo. Quando deixamos o Orun para fazer nossa peregrinação para o Aiye (Terra), a liberdade nos acompanha, como prerrogativa, ou melhor como determinação de que precisamos chegar na Terra é fazer o destino à nossa maneira.

O caminho do Ifá, a partir do *nomadismo ôntico*⁴⁵⁶, é um convite ao maravilhamento em uma época de desencanto. Estou convidando todas as pessoas a maravilhar-se com Ifá/ Orunmila. Um convite à vida natural, às coisas simples, como ir à rua ou ao mercado e entender o fluxo natural da vida e das coisas. Voltar a sentir a brisa no rosto, o cair da chuva, o pôr do sol, o brilho do vaga-lume etc., compreender que Orunmila era um andarilho que percebia a vida de forma simples e natural. Praticar uma vida espiritual que nos possibilita voltar a nos maravilharmos, ou seja, que nos restitua a mágica do mundo e da vida. Tirar a frieza da vida e das coisas e restituir sua magia, a magia do viver. O *nomadismo ôntico*, como tenho proposto⁴⁵⁷, é a restituição da potência que é o Ifá. Convido

⁴⁵⁶ “[...] todos iniciados como nômades nesse mundo [...] vão perceber que Orunmila está sempre andando, sempre em movimento. Então eu cunhei um conceito denominado *nomadismo ôntico* [...]. O nomadismo ôntico é um paradigma de mundo, o paradigma que estou usando para ler, compreender e viver Ifá. Agora se o Pedro ou a Maria vive um Ifá mais fixado, aprisionado no dado de uma cultura específica, aterrado e carregado disso ou daquilo, eu não vivo este Ifá. O Ifá tal como eu vivo, é sobretudo desterrado e fronteiro [...]. Se eu estou inventando algo novo? Olha, os antigos iorubá inventaram suas tradições encarnadas em seu tempo. No Benin e no Togo os Ewe e Fon re-criaram o Fá/ Afá a sua maneira. Tenho procurado viver Ifá encarnado na cultura brasileira e em nosso modo de ser” (Isólá, 2024: 419).

⁴⁵⁷ Ver meus livros: *Os Ensinos que vêm da floresta* (2021), *Ègbé Orun: nossos amigos e familiares espirituais* (2023), *Peregrinação: reconhecer Ifá nas pequenas coisas* (2024) e *Sabedoria: viver Ifá em tempo de desfaçatez* (em processo de publicação, 2025).

a todos vocês a olharem para o Ifá e perceberem seu encanto. Não pretendo que todas as pessoas se iniciem em Ifá ao estudarem sua ciência espiritual, nem que elas sejam tomadas por crenças – o que o Ifá mesmo não é. Eu desejo que, ao conhecerem o Ifá, elas despertem para o encantamento da vida.

Em 2023 lançamos nosso segundo livro intitulado *Ègbé Orun: nossos amigos e familiares espirituais*, o primeiro do gênero na língua portuguesa e certamente um dos quatro livros sobre o tema. Em Juiz de Fora – MG, realizamos a quinta conferência para um coletivo de pessoas dando continuidade a nossa abordagem pública sobre a inserção de Ifá nos debates acerca das problemáticas do mundo. A conferência teve como título: *A importância de Ifá para o mundo – o Ifá Nômade na contemporaneidade*. Cursos diversos foram dadas na Universidade Faraimará, entre eles o curso de educação antirracista para professores da rede pública de todo país totalmente gratuito. Professores do Brasil participaram desse curso de capacitação. Em 2024 lançamos nosso terceiro livro denominado *Peregrinação: reconhecer Ifá nas pequenas coisas*, um livro volumoso (493 páginas) sobre o sentido de Ifá no mundo e de como viver Ifá no mundo de hoje. Também ocorreu a sexta conferência intitulada *Ifálogia para um mundo desencantado*. Essa última conferência marcou a inauguração do campo de estudos denominado Ifálogia, bem como o percurso de avanço da primeira turma de Odulogia. Em 2024 também tivemos o lançamento do curso de Erindilogun e a formação da primeira turma. Um curso sobre o “jogo de búzios” a partir do método tradicional com amarração de ibós para pais e mães de santo, bàbálórixás e iyalorixás e olórixás em geral.



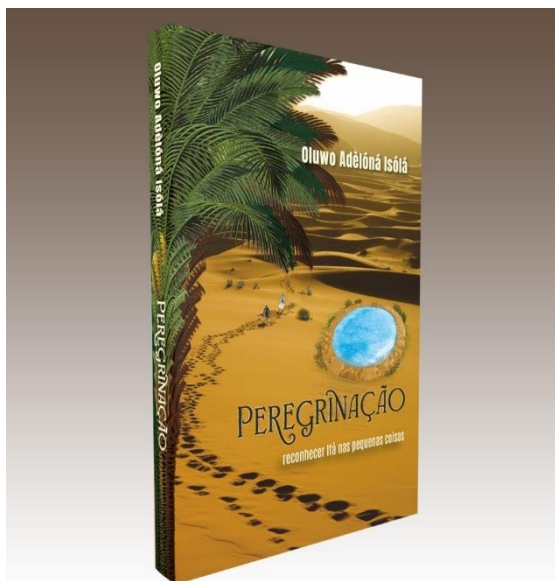
04 NOV 2023

A importância de Ifá para o mundo - O Ifá Nômade e a contemporaneidade

O Egbé Ifá àti Òrìsà Olókún Asorodayo, situado na Zona da Mata Mineira, JF, tem a honra de partilhar com os adeptos e interessados em Ifá a tarde de conversa boca-ouvido “A importância de Ifá para o mundo” com o Oluwo Ifáyòmí Adelónà Isólá Awolólá.

Data: 04/nov/2023
Horário: 15:00 - 18:30h
Contribuição: 50,00 (enviar o comprovante para o whatsapp)
☎ 99850-4246 (Iyanifá Ifáfúnmiláyò) ou 99852-8308 (Ojúbonà Ifalékè)

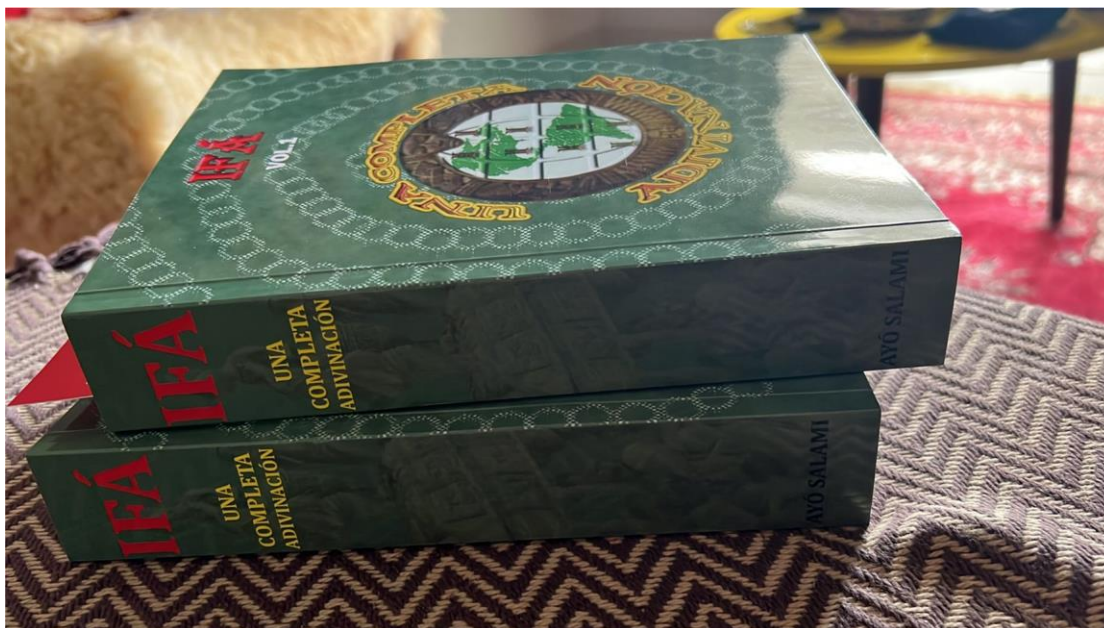
Realização: Apoio:



No começo de 2025, foi lançado o Curso em EAD de Odologia e Erindilogun na plataforma Faraimará na internet. Os interessados podem adquirir as aulas já gravadas que possibilitam os alunos a entender os itan (estórias) da Tradição de Ifá e Òrìsà. Todos os cursos da Universidade Faraimará têm como intuito devolver para os praticantes das Tradições de Ifá e Òrìsà e interessados em geral a riqueza das narrativas de Ifá. Os cursos da Universidade Faraimará não ensinam ritos e nem tão pouco fundamentos, exatamente por entender que os saberes ancestrais de fundamentos precisam ser aprendidos na prática na relação com os mais velhos, os professores ancestrais da Tradição de Ifá e Òrìsà. A transmissão de conhecimentos secretos precisa ficar restritos ao espaço – terreiro e/ ou da comunidade (ègbé), para não serem banalizados, mal interpretados ou aprendidos por desavisados. A condição para o aprendizado secreto, ou seja, dos fundamentos ritualísticos e outros, é a iniciação e vivência/ convivência no espaço da comunidade na relação com os mestres e as mestras das práticas (bàbáláwós, iyáláwos, bàbálorixás e iyalorixás) e dos saberes de Ifá e Òrìsà. Também foi enviado para a editora nosso quarto livro intitulado *Sabedoria: viver Ifá em tempo de desfaçatez*. Este livro dá continuidade ao *Peregrinação: reconhecer Ifá nas pequenas coisas*, serão três livros sobre a prática e a vivência de Ifá no mundo. Estes três livros têm como objetivo traduzir Ifá para o nosso tempo.



A Universidade Faraimará tem sido nossa iniciativa para tornar Ifá uma ciência ancestral para/ do porvir. Nosso trabalho tem se empenhado em tornar possível que pessoas interessadas em Ifá tenham acesso a sua literatura e ao conhecimento tradicional africano. Já são quatro anos de percurso ainda temos muito para ser feito. Estes quatro anos de percurso com a Faraimará iniciamos a tradução de uma literatura/ oralitura de grande relevância na terra iorubá. O livro de Ayo Salami em dois tomos contém dois versos/ itan de cada um dos duzentos e cinquenta seis Odu de Ifá. Os versos de sessenta e quatro Odu Ifá traduzidos por mim, estão compartilhados no anexo da nossa tese. Porém já traduzi cento e noventa dois Odu, somando um total de setecentos e sessenta oito itan. Estes versos serão adotados como subsídio de ensino do percurso de Odulogia da Universidade Faraimará. A ciência ancestral de Ifá retoma o legado de uma literatura oral que chegou até os nossos últimos e que nos últimos tempos tem sido transcrita e disponibilizada. Os itan são carregados de fundamentos, porém somente os iniciados no segredo conseguem capturar estes fundamentos que revelam conhecimentos acerca da solução de inúmeros problemas e de práticas que ensinam o bem-viver.



Livro de Ayo Salami em dois tomos – base dos nossos estudos em Ifálogia (Odulogia, Itanlogia)

Krenak (2022) convoca “uma rebelião do ponto de vista epistemológico, de colaborar com a produção da vida”, no sentido de retomar “a vida selvagem” e suas “poéticas esquecidas”. O ativista e acadêmico denuncia a barbaridade das cidades e a lógica equivocada que entende a civilização como urbana. Ifá é uma poética e uma maneira de elaborar a própria vida. Sua oralitura possui estética própria, bem como poesia e musicalidade. O corpo inteiro está disposto para Ifá, uma vez que ser iniciado no Ifá é a elaborar e/ ou fazer a feitura de si. O awo Ifá como é chamado o iniciado em Ifá, faz feitura do seu *ìpín/ kádàrá*⁴⁵⁸, tais feitura é uma maneira de restaurar a originalidade selvagem de cada ser humano. Podemos entender como originalidade selvagem aquilo que a pessoa é originalmente. Sem cair no dualismo de que a pessoa vive dividida entre sua herança selvagem e seus conflitos modernos, podemos afirmar que o esquecimento da originalidade da pessoa é parte do seu infortúnio. As tradições aborígenes tais como o Ifá têm esse relevante papel de restaurar/ resgatar os humanos, ou mesmo devolver aquilo que eles sempre foram originariamente: selvagens. Mas

⁴⁵⁸ *Ìpín* e *kádàrá* são dois conceitos da Tradição Iorubá de Ifá e *Òrìsà* relacionados ao destino. Eles possuem distinções: o *ìpín* significa "porção" ou "parte". Refere-se à parte do destino que é atribuída a cada indivíduo no momento do nascimento. É como uma "cota" ou "lote" de experiências e desafios que a pessoa enfrentará na vida. O termo também pode ser associado a algo inevitável, mas que faz parte do equilíbrio da existência. *Kádàrá* é frequentemente traduzido como "destino" ou "predestinação". Representa o destino geral ou o caminho de vida que foi traçado para uma pessoa. Diferentemente de *ìpín*, *kádàrá* pode ser visto como algo mais abrangente, incluindo tanto os aspectos positivos quanto os negativos do destino. A diferença principal está na abrangência: enquanto *ìpín* pode se referir a uma parte específica ou a um aspecto do destino, *kádàrá* é mais amplo, englobando o destino como um todo. Ambos os conceitos estão profundamente enraizados na espiritualidade de Ifá/ *Òrìsà*, muitas vezes conectados à ideia de que cada pessoa tem um caminho único a seguir.

selvagem é entendido no sentido dado por Krenak (2022), como uma potência de existir que desafia a lógica imposta pela modernidade.

‘Como a ideia de que a vida é selvagem poderia incidir sobre a produção do pensamento urbanístico?’ É uma convocatória a uma rebelião do ponto de vista epistemológico, de colaborar com a produção da vida. Quando eu falo que a vida é selvagem, quero chamar atenção para uma potência de existir que tem uma poética esquecida, abandonada pelas escolas que formam os profissionais que perpetuam a lógica de que a civilização é urbana, e tudo que está fora das cidades é bárbaro, primitivo – e a gente pode atacar fogo (Krenak, 2022: 63-64).

9.2: *Dafá Ifá: luminosidade e clareza em um mundo caótico*

*É a árvore apa que cresce na floresta, acendendo o fogo dos feiticeiros
É a árvore oruru que está vestida de sangue de alto a baixo
Foi na terra que apertei as marcas de Ifá
O que é Ifá?
Antes eu usava a bandeja divinatória
A palmeira esbelta no topo da colina
Que se ramifica para cá e para lá em dezesseis cabeças
Divinação Ifá realizada para Orúnmila
Quando disseram que Bábá nunca teria filhos na cidade de Ife.*

– Iwori Meji

É pela companhia dos outros que somos formados. Podemos ser formados ou deformados, dependendo da companhia que tivermos. Ifá fala sobre isso no Odu *Odi Iká*, que é como se a natureza do ser humano fosse um ladrão. Isso significa que se a pessoa tem bons relacionamentos e é inocente, ela também é receptiva e será influenciada pelas companhias que mantém. Isso é muito evidente entre crianças, porque elas se defendem contra comportamentos e atitudes que as envolvem. Elas são muito regularmente trazidas aos valores e padrões de comportamento do grupo a que pertencem. Mas isso também acontece com adultos, é a natureza humana. Somos influenciados pelas pessoas com quem convivemos no mesmo ambiente. Esse é um dos motivos para a necessidade do Ègbé/ Terreiro. É um dos segredos mais valiosos da nossa Tradição, a vida em comunidade conectada com os valores ancestrais e com o sentimento de Òrìsàlidade. A Tradição é todo o Ègbé, pois somente nele a construção do bem-viver e de um bom comportamento – exatamente, a formação humana na pedagogia ancestral – podem se dar de forma contínua.

Ifá ensina aos Bábálawos que os Ègbé devem ser espaços de verdade, de pureza, de amor, de afeto, de ternura, de cuidado, de proteção, dimensionados através da relação com o sagrado. A companhia dos praticantes do Ifá e Òrìsà deve ser harmoniosa, no sentido de estar buscando a mesma coisa. Todo mundo deve estar no Ègbé para formar melhor o seu caráter, adquirir boa postura frente à vida, tornando-se uma pessoa melhor. Atualmente, é sabida a existência de uma certa entropia espiritual, que parece a todo momento querer tomar o sagrado. A convivência com pessoas diversas

nos Ègbés tem mostrado que as pessoas estão perdendo o senso de respeito e, ao perdê-lo, elas perdem também o senso de sagrado. O respeito aos mais velhos, àqueles que dão caminho e asé, é inviolável.

O mundo moderno coloca as pessoas diante de uma volatilidade terrível. Elas funcionam assim: escutam uma coisa e já querem mudar, já querem falar mal do seu Bábáláwo ou ainda macular as coisas que elas fizeram. Ifá ensina que falar de um Bábáláwo e/ ou qualquer outro mestre(a) da Tradição Iorubá é falta de caráter, nada mais. Isso porque uma pessoa de bom caráter não falaria pelas costas, procuraria o Bábáláwo e diria a ele o que se passa. O ori dessas pessoas anda tão frágil que elas não conseguem sintonizar coração e mente (okàn e orí), a soma disso é Ègbé (unidade). Elas correm atrás de novidades e sempre entram em confusões acerca das questões de suas vidas. O ori titubeante titubeia vida afora, até que encontre sossego.

Ifá traz uma mensagem necessária dentro dos Ègbé e Terreiros em geral: as pessoas e nesse sentido, os bábáláwós, iyáláwos, os mais velhos, precisam conduzir suas comunidades novamente à uma vida espiritual centrada/ devotada à reforma do caráter e à prática do bem-viver. Esse legado espiritual no Ifá não deveria ser desvencilhado. Ifá é uma espiritualidade para nosso tempo. Os espaços de asé (de vitalidade e poder transformador), denominados Ègbé, Ilé, terreiro etc., precisam retomar o legado de serem Centro Espirituais. No cerne da prática espiritual com Ifá, está a comunidade, porque a mística de Ifá e Òrìsà é a comunalidade.

Os Ègbé precisam retomar a herança originária e resgatar o motivo pelo qual os antepassados criaram tais espaços na diáspora. Sabe-se bem que o motivo da criação dos Terreiros foi a nostalgia, o *banzo*, a saudade das suas vidas coletivas nas aldeias africanas, com vovô, vovó, os tios, as tias, os primos, os irmãos, o ancião, o sábio, o Bábáláwo etc. O Ègbé é a retomada disso, para que se possa continuar recriando a sensação de continuidade original, o senso de pertença, a comunalidade, a intimidade e a irmandade que podem ir se perdendo paulatinamente se não tiverem a devida atenção. A função de um Ègbé e/ ou de uma comunidade terreiro é manter viva a tradição e o legado ancestral.

A comunidade é o lugar da prática da experiência do dafá Ifá⁴⁵⁹, ou seja, lugar de escutar a voz de Ifá falando através dos oráculos. Uma experiência de dafá revela de forma genuína a escuta da sabedoria de Olódúmáre. A sabedoria de Olódúmáre é Ifá. Orunmila é o Òrìsà que entregou ao mundo essa sabedoria, tornando-se ele mesmo a voz de Olódúmáre na Terra. Em algumas linhagens da terra iorubá, Orunmila é reverenciado como um profeta e/ ou mensageiro de Olódúmáre. A consulta é momento salutar para experimentar a clareza das coisas. Divinar é exatamente iluminar,

⁴⁵⁹ Dafá Ifá refere-se ao processo de consulta ou divinação no sistema espiritual de Ifá, praticado pelos Iorubá e suas diásporas. O termo Dafá significa “divinar Ifá”, referindo-se ao momento da consulta oracular onde Ifá fala ao consulente através de Odu Ifá. É também o momento de buscar orientação espiritual por meio do Ifá, que é um sistema complexo de divinação baseado em signos e interpretações feitas por um mestre/ professor chamado Bábáláwo (mestre do segredo). Durante o Dafá, o Bábáláwo utiliza instrumentos sagrados, como o opele (corrente de divinação) ou o ikin (sementes de dendezeiro), para interpretar os odu (signos sagrados) que revelam mensagens e orientações para a pessoa que busca a consulta. Esse processo é considerado uma forma de conexão com Orunmilá, o Òrìsà da sabedoria e do conhecimento, o professor de Ifá.

ou seja, conceder clareza, entendimento, conhecimento sobre as coisas que se passa na vida. O momento da divinação Ifá é bom para todas as pessoas. Independentemente do credo religioso, nacionalidade e/ ou mesmo idade, qualquer pessoa pode ir à consulta oracular com Ifá. O que um Bábáláwo faz durante uma consulta oracular é divinar/ revelar Ifá para o consulente.

Nesse tempo de mundo que vivemos, a experiência do *dafá* proporciona, na vida das pessoas uma retomada da própria vida como potência do existir. O fragmento do Odu *Iwori Meji* compartilhado acima é sobre a *divinação Ifá que foi realizada para Orúnmila, quando disseram que Bábá nunca teria filhos na cidade de Ifé*. Orunmila vai à consulta oracular para lidar com essa situação de que *nunca teria filhos na cidade de Ifé*. A prática do *dafá* não consiste tão somente em trazer a solução para o problema, mas sobretudo em entendê-lo. Uma estória traz a reflexão que ajuda o consulente a ir à causa do seu problema. Não sabemos qual foi a estória que o Bábáláwo de Orunmila, no *dafá* descrito acima, contou. Esses itan são matrizes, eles referem-se às primeiras consultas divinatórias realizadas no tempo que os Òrìsàs e os humanos (*eniyan*) conviviam conjuntamente na Terra. São essas narrativas e/ ou itan, as matrizes que utilizamos nas consultas oraculares hoje em dia. Elas são acervos da memória, arquivos orais que se preservam para além dos tempos, são testemunhos de um tempo nada linear, de um tempo espiralado, cujo movimento encarregou-se de fazer chegar até nós essas narrativas atemporais⁴⁶⁰. O que os bábáláwós fazem ao retomar essas narrativas orais é manter vivo o testemunho da força que elas têm para modificar situações diversas. Elas também são conhecimentos ancestrais genuínos, que despertam o consulente para um outro estado de consciência.

Vivenciar o *dafá* é também seguir aprendendo sobre si mesmo. Isso porque o *dafá* convoca o consulente a um aprendizado sobre a própria vida. O consulente é alguém que procura o Bábáláwo para que o Ifá seja divinado a ele. Da experiência de divinação, um conhecimento é produzido como forma de trazer à tona luminosidade, que podemos entender como uma tomada de consciência sobre si. O *dasein*⁴⁶¹ de Heidegger pode ser traduzido como “existência”, o que é provocado a partir da

⁴⁶⁰ Andrade (2008: 10), ao abordar a questão da memória oral e dos arquivos orais como testemunhos diz: “Nas sociedades sem escrita alfabética à data do seu primeiro contacto com as sociedades da escrita, como, por exemplo, as africanas, às quais um dia se chamou de sociedades “sem história” os arquivos também existem, e talvez a forma como funcionam as suas instituições nos ajude a perceber um pouco dessa instituição, da maior importância para estas sociedades, que é a memória oral. Há que perceber os procedimentos nessas sociedades para o relacionamento institucional - quais as regras, como preservam e descrevem o seu passado e como não existe falta de identidade ou consciência do seu protagonismo como sociedades organizadas. Embora estas não sejam consideradas pela nossa sociedade como exemplo, uma vez que a matriz de pensamento científico dominante é etnocêntrica, há que referir os esforços porque têm enveredado os estudiosos africanos no sentido da organização dos seus arquivos, tentando que não se perca a sua cultura na passagem para um suporte que pretendem seja utilizado, dado que, é o utilizado pelos ocidentais. Os estudiosos africanos têm a noção de que é urgente edificar os seus arquivos à semelhança dos arquivos ocidentais e que só assim evitarão a perda das suas referências e culturas” (Andrade, 2008: 10).

⁴⁶¹ Heidegger (2005) descreve o *dasein* como o ente que se preocupa com seu próprio ser e que tem a capacidade de questionar o significado da existência. *dasein* não é um ser isolado, mas está sempre inserido em um mundo de relações, onde suas escolhas, projetos e angústias estão conectados ao tempo e à mortalidade. Ele enfatiza que a singularidade do

experiência com Ifá no dafá, é exatamente isso, existência. Em iorubá, ìwàlààyè pode ser traduzido como ser-no-mundo, ou existir-aí. O conceito iorubá corresponde ao *dasein* de Heidegger, no qual a dualidade que separa a pessoa do mundo rompe para manifestar uma unidade, a unidade do ser-aí. Faz alusão ao aqui-agora do mundo, a experiência da consulta oracular (dafá), está exatamente nesse aqui agora. Dafá é experiência de continuidades, porque o ser-em-si, o ser de Ifá é ele mesmo um contínuo. As narrativas de Ifá não vislumbram o ser humano como acabado ou encerrado, mas sim como alguém capaz de produzir movências e desencadear multiplicidades. Há um equívoco entre os praticantes do Ifá no Ocidente, que é perceber o Ifá enterrado em dualismos desmedidos e/ ou em um paradigma estático que entende a vida e a própria existência sem fluxo.

Essa vida *dasein*, essa vida ìwàlààyè não é outra coisa que não a própria vida no Ifá. O ser mesmo, o ser-aí do Ifá está impregnado de devires. Trata-se de uma unidade ontológica, a existência não está ausente de mundo e nem o mundo ausente de existência. Dissociar Ifá do mundo e da dimensão do *dasein* no mundo é negar sua condição ontológica. Por isso, podemos entender o Ifá como uma ciência do porvir, porque o futuro, do ponto de vista do Ifá – e de Heidegger também – está sempre implicado. Ele constitui as ações do presente, uma vez que o ser humano antecede-a-si-mesmo (Heidegger, 2006). O dafá nunca é uma experiência de adivinhação, é sempre divinação para o presente da presença. Sua ação incide sobre este momento, uma vez que a consulta está em trânsito, é transitória, “amanhã vai ser outro dia”⁴⁶². O consulente vem ao dafá para a luminosidade (presença) do momento presente. O conhecimento que se dispensa da consulta oracular (dafá) está para o aqui e agora.

Em seu ser, a presença já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesma [...] já sempre antecedeu a si mesma. A presença já está sempre ‘além de si mesma’, não como atitude frente aos outros entes que ela mesma não é, mas como ser para o poder-ser que ela mesma é (Heidegger, 2005: 258-259).

O caos que tomou o mundo pode ser considerado, na perspectiva de Ifá, como aquilo que gera a confusão e dissocia os humanos da verdade. O Odu *Osá Alawo* insiste em dizer que *Ifá é a Verdade*, mas não é qualquer Verdade. A Verdade que é Ifá tem relação com aquilo que ele mesmo é. A confusão caótica pode encerrar a prática do iniciado em Ifá em pura abstração e/ ou mentalismo, dissociando Ifá da conexão entre o mundo espiritual e o mundo físico. Para que o praticante não caia

dasein está na sua abertura para compreender o ser, o que o diferencia de outros entes. Também traduzido como “ser-no-mundo” ou “presença”, Heidegger (2005) salienta: “a expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição”, no fluxo do cotidiano é exatamente onde essa existência é produzida. Ifá provocador de *Dasein*, de existências, desencadeia através da experiência do dafá o estalo e/ ou o estado capaz de provocar no ser/ existente o que sua unidade é por inteiro, não sem a relação com o mundo a sua volta.

⁴⁶² Chico Buarque de Holanda, *Apesar de você*.

nesse marasmo, Ifá está sempre no estado intermediário, o “estado imaginal” que tomamos emprestado de Henry Corbin. Esse estado imaginal, nem totalmente espiritual nem totalmente físico, nem uma coisa nem outra, é o estado onde Ifá se revela, se manifesta, se dá a conhecer. Por isso, a experiência da consulta oracular (dafá) pode ser, enfim, uma experiência de se tornar, de vir-a-ser aquilo mesmo que se é.

Uma narrativa relacionada à criação dos seres humanos na perspectiva ioruba de Ifá diz que antes do ser humano vir ao Aiye, ele passa na câmara secreta de Olódúmáre e afirma, diante de dois testemunhos – Ésú e Orunmila – o que quer vir fazer na Terra. Olódúmáre escuta o pedido do ori e o abençoa. O que ele fará aqui a respeito daquilo que ele mesmo pactuou dependerá exclusivamente dele. Toda experiência de dafá é uma forma de retomada desse pacto, ou seja, uma espécie de recordação desse pedido, dessa formalização de um destino e/ ou vida que é elaborada mediante as minhas próprias escolhas. O que se é, ou o que o ser humano é, é existência. O ser movente é o ser que pode se constituir, se fazer à medida que ele recorda o ser-de-si, ou aquilo mesmo que ele é. Ifá é sobre ocupar da originalidade flutuante, aquela que difere de uma originalidade unitária. A originalidade flutuante consiste em uma origem que é desde sempre movente. A essência aqui é originalidade flutuante, ela se desocupa do seu sentido cristalino, puro, e/ ou homogêneo, capaz de expressar não uma identidade fixa e obsoleta, mas sim de manifestar potências contínuas em harmonia com tudo à sua volta. As origens essenciais e/ ou as essências originárias unitárias são estáticas e tendem ao obscurantismo. Uma origem flutuante desocuparia o ser da sua origem fixa, que o impediria de viver multiplicidades e ultrapassar fronteiras para se ocupar do fluxo⁴⁶³. É a potência que Ifá restaura e/ ou ativa originariamente, movente e sempre novamente. O asé é exatamente essa potência, poder de existir. No princípio, desde o princípio, era a origem flutuante carregada de potência.

Ifá existe para conceder clareza e luminosidade no caos. O caos que pode se revelar ausente de saber, desprovido de sabença e destituído de relação (Relação), tal como pensou Édouard Glissant, em sua “Poética da Relação”⁴⁶⁴. Mas ele também pode dar “origem a um dado inédito: a Relação, ou a totalidade em movimento, cuja ordem está sempre em fluxo e cuja desordem é para sempre

⁴⁶³ Essa ideia se aproxima do conceito de rizoma, de Gilles Deleuze e Felix Guattari. O rizoma, termo extraído da botânica, é um tipo de raiz sem um caule central, que se espalha e se ramifica, podendo gerar segmentos equivalentes, igualmente capazes de se conectarem a qualquer outro e gerar frutos. Para Deleuze e Guattari (1995: 17), “todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras”.

⁴⁶⁴ Glissant (2021) define *Relação* como a interconexão entre culturas, identidades e histórias, enfatizando a importância do encontro e do diálogo entre diferentes povos e tradições. A Relação rejeita a ideia de identidades fixas e isoladas, propondo, em vez disso, uma visão dinâmica e rizomática, onde as identidades se constroem em interação com o outro.

imaginável” (Glissant, 2021: 164). Ibi ou osogbo⁴⁶⁵ é negativo no iorubá, mas pode ser também caos. Quando o ibi manifesta-se na vida do consulente, irrompem novas possibilidades. Possibilidades de retomar o próprio caminho, de rever suas escolhas e de se posicionar novamente diante da própria existência. A Relação, na perspectiva de Glissant, refere-se ao conhecimento acerca dos abismos das experiências que nos tomam a vida. Tais experiências de abismos são capazes de abrir a imaginação para o fluxo, para a ruptura com a estagnação, ou seja, para a própria abertura para a Relação. A Relação então pressupõe conhecer o abismo dessa experiência como maneira de existir na Relação, abrindo-se para a imaginação, na qual a partilha de mundos unidos pela própria separação pode advir. Caos, ruptura, errância, negativos, má sorte etc., manifestos na experiência do dafá, tornam possível a revelação de um conhecimento último. Esse conhecimento último desencadeado pela experiência oracular é ele mesmo uma poética, uma poética de existência, sem dúvida, uma poética de Relação.

O Ègbé é o lugar da Relação, o próprio Ègbé é Relação. No iorubá, a palavra Ègbé traduz-se como fraternidade, comunidade, lugar de afetos. No entanto, no que se refere a Ègbé, é necessário conceder um tratamento melhor, que não encerre o conceito em um significado qualquer. Pois não se trata de comunidade tal como entendemos de forma, muitas vezes, tão frívola. Ègbé agrega todas as coisas, profundamente. O próprio termo excede os limites, já que a palavra Ègbé também pode ser traduzida como “coração”. Quando Glissant usa a palavra Relação, e ele a usa com R maiúsculo, é para situar esse lugar-outro da Relação, não se trata de qualquer relação, não é relação, é Relação. A Relação de Glissant é sobre coexistir com sua própria diferença. O Ègbé é lugar de confluências, de coexistências, de diferença, de conflito e do “caos-mundo⁴⁶⁶”. Lugar onde o “caos-mundo” pode se haver sem perder de vista a diferença.

O Ègbé é lugar da “opacidade”⁴⁶⁷, ou seja, lugar onde as complexidades do outro podem advir, sem que isso precise ser obrigatoriamente compreendido, resolvido e/ ou explicado. Quem já

⁴⁶⁵ Osogbo é um termo que representa energias ou situações negativas que podem surgir na vida de uma pessoa. Ele é frequentemente contrastado com iré, que simboliza energias positivas, bênçãos e sorte. Ambos os conceitos, osogbo e iré, são vistos como estados temporários que fazem parte do equilíbrio da vida, onde luz e escuridão coexistem. Quando uma pessoa consulta o Bábáláwo (mestre de Ifá), o osogbo pode ser identificado como um aviso ou um desafio que precisa ser enfrentado. Através de rituais como o ebó (limpeza ou oferenda), busca-se neutralizar ou transformar essas energias negativas em algo positivo.

⁴⁶⁶ Em Glissant (2021), “caos-mundo” busca dar conta da complexidade e a imprevisibilidade das interações culturais, históricas e sociais no mundo globalizado. Glissant, em vez de ver o caos como algo negativo, interpreta-o como uma força criativa, que possibilita a diversidade e a multiplicidade. O caos-mundo está intimamente ligado à ideia de que as identidades não são fixas, mas sim rizomáticas, ou seja, conectadas e em constante transformação. Ele rejeita a homogeneização cultural e celebra a opacidade, o direito de cada cultura ou indivíduo de ser incompreensível ou irreduzível a categorias universais.

⁴⁶⁷ Para Glissant (2021), a opacidade é um conceito central em sua filosofia, especialmente na *Poética da Relação*. Ele defende que a opacidade é o direito de cada indivíduo ou cultura de ser incompreensível ou irreduzível a categorias universais. Em outras palavras, a opacidade celebra a complexidade e a singularidade, rejeitando a necessidade de total transparência ou assimilação. Glissant vê a opacidade como uma forma de resistência contra a homogeneização cultural e o colonialismo, que frequentemente tentam impor uma visão única e universal sobre as identidades. Ao invés disso, ele

participou de uma cerimônia de dafá, da consulta divinatória com Ifá, percebe rapidamente que ali se presentifica o Ègbé, a Relação. Ègbé é onde o dafá se faz, na singularidade de cada um. Ifá é revelado de um a um: não há nada de universal no Ifá, a não ser sua condição de ser um oráculo para toda a humanidade. Ele se ocupa das singularidades, sem universalismos ou homogeneidades. O Bábáláwo, nessa perspectiva, precisa ser alguém que tensiona mudanças, transformações singulares, não a partir de um discurso universal, fechado e/ ou totalizante, mas sim, a partir da singularidade de cada um. Ègbé é lugar de produção de conhecimento, do acontecimento, do dafá. É um espaço sem barreiras de interação dinâmica e criativa, onde não deve haver imposição e nem tão pouco homogeneização.

9.3: Dide Ifá: erguer Ifá no antropoceno

A palavra *dide*⁴⁶⁸, em iorubá, quer dizer “levantar-se” e/ ou “erguer-se”. Ifá tem ganhado muita relevância na diáspora africana iorubá no mundo. Pessoas de vários contextos culturais, sociais, das Américas e da Europa têm procurado Ifá. As pessoas interessam-se sobremaneira pela magia do Ifá. O Ifá tem duas dimensões: uma prática, que tem a ver com a solução dos mais diversos problemas, e uma mais espiritual, via de transformação da pessoa. Essas duas dimensões referem-se aos aspectos exotérico e esotérico já explicados anteriormente. Existem as práticas corriqueiras que levam as pessoas até os bábáláwós. Tais práticas envolvem procedimentos diversos, cujo objetivo é solucionar problemas materiais. Essas práticas são as mais cobiçadas pelas pessoas. Mas Ifá também possui um conhecimento poderoso, capaz de mudar a vida da pessoa por inteiro. Esse conhecimento está profundamente associado ao conceito de iwa pele. Como já falamos anteriormente, esse conceito é costumeiramente traduzido como “bom caráter”. Porém, essa tradução fica muito dúbia. O que os antigos iorubá querem dizer com iwa pele é uma prática de vida para o bem viver. Há muito tempo tenho optado por traduzir iwa pele como bem viver. Bem viver para si, para os seus e para os outros.

Ifá não está protegido das diabruras que tomaram o mundo moderno – globalização, capitalismo, neocolonialismo, materialismo etc. O Ifá impregnou-se de tudo isso. E hoje em dia, há todos os tipos de Ifá. Ifá ortodoxo, secular, ultraortodoxo, heterodoxo etc., presente nos inúmeros segmentos conhecido como “famílias de Ifá”, que eu tenho insistido em traduzir como “linhagens de Ifá”. Na própria terra iorubá, existem as linhagens ortodoxas e as ultraortodoxas, que são as que

propõe que a opacidade permite que as diferenças coexistam sem hierarquias, promovendo um mundo onde a diversidade é valorizada e respeitada.

⁴⁶⁸ Em iorubá, "dide" significa "levantar-se" ou "erguer-se". É uma palavra muito usada em contextos cotidianos e espirituais, simbolizando tanto o ato físico de se levantar quanto o figurativo, como erguer-se para enfrentar desafios ou iniciar algo novo.

reivindicam uma certa originalidade que beira ao purismo. Um movimento conhecido como orunmilaísmo, anterior à independência na Nigéria, criou, entre o final dos anos 1930 e o começo dos anos 1940, as Igrejas de Orunmila (Ijo Orunmila Ato de Lagos – Nigéria)⁴⁶⁹. Esses praticantes de Ifá vão ao Templo todo sábado⁴⁷⁰, onde rezam, cantam, as mulheres se sentam de um lado e os homens de outro, as crianças participam das escolas de Ifá e eles tem uma vida bastante comunitária com práticas bem peculiares⁴⁷¹. O movimento surgiu como uma forma de barrar a conversão de praticantes dos cultos nativos/ aborígenes de Ifá e Òrìsà da terra iorubá na atual Nigéria ao cristianismo e ao islamismo. O movimento orunmilaísta da Ijo Orunmila Ato, conhecido como um movimento “tradicional de Ifá”, tem sucursais no estilo das igrejas cristãs em vários Estados da Nigéria, na República do Benin, nos Estados Unidos, Inglaterra e Brasil.

Dentro da própria Nigéria, grupos tradicionalistas divergem em suas abordagens, revelando a riqueza do Ifá. Os orunmilaístas ou ifaístas são ultra-ortodoxos, eles acreditam estar vivendo o Ifá mais profundamente do que os outros. Grupos ortodoxos que mantêm suas práticas tradicionais asseguram suas próprias diferenças em relação às Igrejas de Orunmila. No Benin, Togo, Gana o Vodun Fá e o Afá possuem tradições próprias, que os diferenciam das tradições nigerianas. Em Cuba, por mais de 300 anos, o Ifá se faz presente no que ficou conhecido como Regla de Orula⁴⁷². Nos Estados Unidos, México, Colômbia, Venezuela e Bolívia, entre outros países da América de língua espanhola, há um Ifá mais heterodoxo, que mescla tradições cubanas e nigerianas, embora também existam templos da Ijo Orunmila Ato e grupos que seguem bàbáláwós bem ortodoxos. Os ortodoxos mantêm viva na diáspora a mentalidade cultural nigeriana.

⁴⁶⁹ Ijo Orunmilà é uma congregação fundada em Lagos (Nigéria) há 76 anos (em 1939), pelos Bàbáláwós Adeyemi Adesilu e Adebayo Osiga, ambos os quais de Ijebu-Ode, Estado de Ogun. Na Ijo Orunmila Ato (Igreja de Orunmila), eles adoram Orunmilà como Ser Supremo, e seus seguidores estão alterando a mitologia iorubá tradicional através de sua mescla com conceitos do cristianismo. Muitos de seus membros creem ter sido eleitos pelo próprio Orunmilà através de visões e sonhos. Creem também que a nova doutrina e ensinamentos são revelações de Orunmilà, que se põe a escrever, ou digamos “psicografar” o que chamam de “bíblia de Ifá” (Omobàtálá, 2015: 2)

⁴⁷⁰ Ver *Relato de um membro antigo da Ijo Orunmila Ato*: “Eles, quando começaram, incorporaram elementos do cristianismo na congregação, e durante muito tempo, isto se manteve assim, e isto explica a razão do porquê as reuniões eram aos domingos. Porém, mais tarde, quando a maioria dos seguidores pediram que diminuíssemos os elementos cristãos em nosso culto, para que fossemos mais tradicionalistas, o dia das reuniões foi alterado para sábado. De forma geral, os adoradores acreditam que o sábado é o dia em que Deus descansou depois da criação, e que o sábado deveria ser os dias de culto, como fazem os membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia, e os membros do Ministério Sabadista. Os fundadores do Ijo Orunmilà, Adeyemi Adesilu e Adebayo Osiga, eram membros incondicionais da Igreja Católica antes de saírem para estabelecer o Ijo Orunmilà, em 1939. Ambos eram bem versados na Bíblia. Ifá é um elemento-chave de nossa adoração, e é por isso que vemos versos de Ifá durante os sermões aos membros, da mesma forma como se faz com os versos memorizados da bíblia, para que atue como seu guia espiritual. Agora somos cem por cento tradicionalistas. Chamamos por Orunmilà, o Ser Supremo, e usamos Ifá para consultar os problemas que os consulentes e novos seguidores enfrentam” (Omobàtálá, 2015: 3-4).

⁴⁷¹ “Existe também no culto do sacramento da comunhão, onde os fiéis organizam-se em fila para receberem um pedaço de obi (noz-de-cola) que, como uma “igreja tradicionalista”, é sua versão da hóstia”. Outra coisa que também existe é a coleta de dinheiro em uma cesta onde os crentes põe conforme sua vontade. Há também as tribunas, onde o Oluwo faz seu sermão ‘lendo’ versículos de Ifá exatamente da forma que faria um padre ou um pastor, passando sua mensagem à comunidade” (Omobàtálá, 2015: 4).

⁴⁷² Conhecido também como Regla de Ifá. A Regla de Orula está relacionado ao Culto de Ifá, e a Regla de Ocha (Santeria), ao Culto de Òrìsà.

No Brasil, há um campo bem vasto de praticantes de Ifá: há adeptos da Igreja de Orunmila, ortodoxos e heterodoxos, embora os ortodoxos sejam a maioria. Há grupos que mesclam o Ifá cubano com o Candomblé e/ ou o Ifá Nigeriano com Candomblé. Também já existe o Ifá mesclado com a Umbanda e a Quimbanda. Embora eu tenha me iniciado em uma linhagem ortodoxa, renunciei aos resquícios da cultura nigeriana impregnada no Ifá proveniente dessa vertente. Por entender que a cultura e/ ou a mentalidade nigeriana diferem da cultura e da mentalidade brasileira, tenho optado por traduzir o Ifá de forma genuína e fiel aos fundamentos tradicionais da cultura do Brasil. Optei por resgatar o Ifá da masmorra de uma cultura nigeriana dominada por pressupostos brancos, coloniais e excessivamente cristão-islâmicos. Foi em 2017, após meu retorno da Nigéria, que eu propus uma virada radical. Essa virada ficou conhecida como *nomadismo ôntico*.

O *nomadismo ôntico* consiste na ruptura de qualquer fixidez. O Ifá é movente e está sempre a caminho, andarilhando. Vários versos de Ifá mostram Orunmila sempre andando, conversando e encontrando pessoas em várias localidades. Foram esses versos andantes que me fizeram entender que o Òrìsà Orunmila era um andarilho, um nômade, um peregrino. Sua casa era onde quer que ele se encontrasse naquele momento. Ele vivia indo de aldeia em aldeia para divinar Ifá para as pessoas. Orunmila possui uma mística do encontro. Sua andarilhagem é sobre experimentar Ifá com as pessoas. Por isso, os versos revelam que eles estava sempre viajando. O Odu *Oyèkú Ògbé* narra a estória da viagem de Orunmila para a casa de Àjítòrò Sègi⁴⁷³. Àjítòrò Sègi, cujo nome quer dizer “aquela que é sustentada ao nascer e possui beleza”, pode ser uma cliente ou discipula de Orunmila. Bàbá foi à consulta no dia que estava saindo para ir à casa de Àjítòrò Sègi – ele quer saber se as coisas dele estão bem. Outros odu possuem versos que falam de Orunmila chegando a uma determinada cidade para fazer consultas oraculares e/ ou indo visitar alguém de um vilarejo, por exemplo, um líder, rei, cliente ou discípulo. Também narra as andanças dos seus discípulos. Nossa virada nômade no Ifá veio exatamente desses enxertos de andarilhagem, presentes em vários versos (itan).

Nossa opção em não fazer uma leitura ortodoxa, ultraortodoxa ou heterodoxa do Ifá veio de encontro com as demandas de mundo. O Brasil é um país onde o conservadorismo tem heranças muito fortes. Sabemos bem o quanto uma tradição, religião pode ser refém de ditames reacionários da sociedade. O Ifá pode ser lido sobre várias óticas, por isso ele se encaixa em qualquer cultura. Infelizmente, isso não o blinda de cair nas mãos de pessoas desavisadas, da mesma maneira que nenhuma outra tradição ancestral ou religião foi brindada. Na perspectiva nômade do Ifá, sua base ancestral, assim como seus fundamentos se preservam, o que se modifica é a forma e a maneira de o traduzir para as pessoas. No Ifá ortodoxo e ultraortodoxo, as mulheres são impedidas de exercer a

⁴⁷³ “No dia em que Orunmilà foi para a casa de Àjítòrò Sègi, ele perguntou: 'todas as minhas coisas estão bem?'”. Ver o verso B3, no Anexo da Tese.

função de Iyáláwo, que é o que equivalente a Bábáláwo. No nomadismo ôntico, salvaguardamos as práticas tradicionais da antiga terra iorubá, mas renunciamos à mentalidade nigeriana moderna. O nomadismo ôntico propõe um Ifá Secular, ou seja, ligado à maneira de viver Ifá e Òrìsà no mundo. Trata-se de entender Ifá como um sistema magnânimo de vida e de reconhecimento da nossa real natureza⁴⁷⁴. Ifá é reconhecido como uma Sabedoria Ancestral, em vez de Religião.

O Ifá Secular veio para quebrar o utilitarismo e dessacralizar os valores do capital para o plano do profano. O Ifá Secular propõe ações justas, conduta adequada e práticas de bem-viver no contexto de Ifá no mundo atual. Essas práticas consistem em oração, adoração, dádiva (oferendas) e outras ações que mostram a disponibilidade do iniciado e/ou adepto em colocar a Tradição em prática cotidianamente. A virada nômade que propôs um Ifá Secular critica a ortodoxia e o conservadorismo que têm crescido dentro do Ifá. Algumas famílias têm reivindicado a universalidade da Tradição e um certo dogmatismo do Corpus Literário de Ifá, enraizado na noção de que há apenas uma interpretação verdadeira. Essas famílias e/ou linhagens também reivindicam uma certa “consciência clássica”⁴⁷⁵, um ensino que emprega um sentido plano das estórias (itan) e tende a se tornar estático e imutável, em vez de dinâmico e vivificante. Atuam como se houvesse apenas um princípio hermenêutico (*esunêutico*) que guiasse a capacidade de distinguir interpretações válidas e inválidas.

O Ifá Secular é também uma estética de mundo, pois está relacionado à maneira com que percebemos, sentimos e interagimos com o mundo a partir de Ifá. O mundo é uma obra de arte, Ifá é uma forma distinta e peculiar de ver o mundo. O Ifá Secular é a propositura da virada nômade que iniciamos em 2017. Ao deparar com a sociedade nigeriana, percebi que o Ifá que estava chegando no Brasil possuía duas heranças: a herança da cultura dos antigos iorubá e a herança da atual cultura da Nigéria, carregada de preconceitos, discriminações, misoginia com relação a homoafetivos, mulheres, transexuais, travestis e pessoas pobres. Nossa virada nômade consistiu em romper com essa mentalidade e devolver ao Ifá sua herança iorubá originária⁴⁷⁶.

O Ifá Secular não vislumbra o sagrado nem tampouco o profano como forças doutrinárias, como se houvesse uma única natureza e um único modo de vida. Tornar-se doutrina poderia ocasionar interpretações erradas e tendenciosas do sagrado e do profano. Os versos dos odu Ifá são referenciais para apreendermos acerca das diferenças e das confluências. Cada odu é um capítulo com diferentes significações e emoções que regulam as relações dos humanos com outros humanos e os demais seres vivos e dos humanos com os deuses e antepassados. Dessa forma, há uma relativização das estâncias

⁴⁷⁴ Ver *originalidade flutuante*, tal como foi explicado anteriormente. A *real natureza* é a *originalidade flutuante*.

⁴⁷⁵ O filósofo René Descartes é frequentemente associado à ideia de consciência como base do conhecimento, com sua famosa máxima "Penso, logo existo" (*Cogito, ergo sum*), que coloca a consciência como o fundamento da certeza.

⁴⁷⁶ Oyěwùmí (2021) deixa claro que o Ifá praticado pelos antigos iorubá não tinha preconceito nenhum com homoafetivos, as mulheres não possuíam qualquer restrição dentro do Culto e os lugares de poder não estavam restritos aos homens. Os *adodi*, homens com traços delicados que se vestiam de mulher e que gostavam de outros homens podiam adentrar o recinto onde ficava Ifá e o adorar, dançar e louvar. A socióloga também demonstra que um novo Ifá surgiu na Nigéria após a colonização, com uma roupagem ocidental e carregado de equívocos e preconceitos.

possíveis de manifestação do humano no mundo, como possibilidades de trânsito, deslocamento ou fluxo entre as esferas do real e o do irreal. Quando digo para pessoas que sou um Bábáláwo Secular, estou dizendo para elas que vivo literalmente Ifá no mundo, encarnado no mundo de hoje, na relação com as pessoas, sem nenhum vínculo institucional, religioso e/ ou hierárquico. Não entendo obediência a quaisquer regras nem submissão a qualquer hierarquia. A relação que construímos com os mais velhos necessita ser *Relação*. Os velhos existem para assegurar o caminho daqueles que vêm depois. Respeito aos velhos é a garantia e a sobrevivência da Tradição. O respeito e o acolhimento ao mais novos é a continuidade.

O sagrado, na perspectiva do Ifá Secular, está presente no transcendente e é imanente aos seres humanos. Distinguimos esse entendimento da visão de Mircea Eliade (2001), que acredita que o “sagrado” não se encontra no mundo comum e está acima dele, sendo o “profano” o mundo cotidiano. Eliade (2001) segue a lógica de, que se o “sagrado” estiver presente no mundo visível, ele se confundirá com o “profano”, ou seja, aquilo que não tem valor e significado. Logo, o “sagrado” precisa transcender o “profano”. No nosso ponto de vista, a instalação do sagrado não ocorre apenas em um espaço físico, ela deve acontecer principalmente no devoto imanente, no seu corpo e na sua consciência, que reconhece seu duplo astral transcendente. O grande problema são as significações que se estabelecem pelas atitudes dos bábáláwós de Ifá perante as coisas, os espaços, os tempos e as pessoas, através de seus processos de ritualização e suas tentativas de transsubstancialização da natureza, já que o sagrado consiste em atributos elaborados e decodificados pelos próprios sujeitos, tendo como referência os odu de Ifá.

A dificuldade dos iniciados e dos seus mestres está em elencar significações salutares do sagrado, que reforcem a natureza devocional e os integrem a ela, amparando-os, protegendo-os e os afastando, periodicamente, dos aspectos profanados da vida. Mas essa natureza devocional não prescinde do mundo, porque o sagrado e o profano não são duas coisas distintas e/ ou separadas, eles são uma coisa só, sem distinção. A prática de Ifá se dá a conhecer, sacralizada no *caos-mundo*, transformando e modificando mundos. O *sagradoprofano* se ocupa da mundaneidade, como parte da própria condição humana da vida. A renúncia à separação do sagrado e do profano faz extrair do mundo o que ele pode ter de melhor, para permanecer no mundo contribuindo com sua transformação. O Ifá Secular está totalmente inserido no mundo, participando da vida e dos acontecimentos de todas as coisas. O consultante chega à consulta (*dafá*) carregado de mundo. Ele retorna para o mundo carregado de Ifá. É assim que o sagrado e o profano se transformam em *sagradoprofano*.

Ifá está ocupado do/ com o mundo. Os acontecimentos que impactam o mundo impactam o Ifá. Temos nos esforçados por inserir Ifá no debate sobre as calamidades que tomam o mundo, nessa

era denominada Antropoceno. Relata o químico neerlandês Paul Crutzen⁴⁷⁷: “estava em uma conferência e alguém mencionou o Holoceno. De repente, pensei que esse termo era incorreto. O mundo tinha mudado muito. Eu disse não, estamos no Antropoceno”⁴⁷⁸. No Antropoceno, o artificial tem mais relevância do que o natural. Os cientistas estão empenhados em avançar cada vez mais as tecnologias. *Anthropos*, em grego, significa “humano”, e *kainos* significa “novo”. O termo foi popularizado em 2000 por Crutzen e tem sido utilizado para traduzir uma nova época geológica marcada pelo impacto e o domínio do homem na Terra. A antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2018: 100) entende que “o Antropoceno faz referência à era em que os humanos se tornaram uma força geológica capaz de destruição planetária”. Ela também cunhou o conceito de “antropo-cego” que, em sua percepção, seria “um processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem com uma divisão entre humanos e não humanos, que são obrigados a operar com essa distinção, ao mesmo tempo que a excedem” (De la Cadena, 2018: 95).

Conforme Löwy (2013), o modo de vida que a sociedade vem adotando tem gerado uma crise econômica e ecológica. O período atual é marcado por crises em vários âmbitos. Para Löwy (2013: 80) o modo de vida da sociedade atual “transforma tudo – a terra, a água, o ar que respiramos, os seres humanos – em mercadoria [...]”. Kopenawa e Albert (2015) entendem que tais crises são causadas pelo “povo da mercadoria”. Na busca desenfreada pelo desenvolvimento, esse povo tem construído modelos “etno-eco-cidas”, como os definem Danowski e Viveiros de Castro (2014). A bióloga e filósofa Donna Haraway, descrente do Antropoceno, argumenta que ele coloca a humanidade como um todo no centro da responsabilidade pelas mudanças ambientais, ignorando as desigualdades e os sistemas econômicos que amplificam esses impactos. Haraway prefere o termo Capitaloceno, que destaca o papel do capitalismo global como o principal motor das crises ecológicas⁴⁷⁹. Em *Seguir com el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (2019), a autora

⁴⁷⁷ Paul Crutzen foi um químico atmosférico e meteorologista neerlandês, nascido em 3 de dezembro de 1933, em Amsterdã, e falecido em 28 de janeiro de 2021. Ele é reconhecido por suas contribuições à ciência ambiental e por ter recebido o Prêmio Nobel de Química em 1995, junto com Mario Molina e Frank Sherwood Rowland, pelo trabalho pioneiro sobre a química da camada de ozônio, especialmente no estudo da formação e decomposição do ozônio atmosférico. Além disso, Crutzen foi o responsável por popularizar o termo Antropoceno, que descreve uma possível nova época geológica marcada pelo impacto significativo das atividades humanas no planeta. Ele também foi um dos primeiros cientistas a introduzir a ideia de “inverno nuclear”, explorando os efeitos climáticos de grandes poluições atmosféricas.

⁴⁷⁸ Editora Instante. *O que é Antropoceno?* Só um instante, 27 mai. 2022. Disponível em: <https://suminstante.substack.com/p/o-que-e-antropoceno>.

⁴⁷⁹ Quando começamos a ler este livro, não havia tradução ao português. Lemos a versão em espanhol e, em 2023, a n-1 edições traduziu o mesmo para o português. Optamos por seguir com a versão em espanhol. Conforme Haraway (2019: 59-60, tradução livre), “que acontece quando o excepcionalismo humano e o individualismo delimitado, essas velhas máximas da filosofia ocidental e da economia política, tornam-se impensáveis nas melhores ciências, sejam naturais ou sociais? Seriamente impensáveis: indisponíveis para se pensar com. As ciências biológicas têm sido especialmente potentes em fermentar noções a respeito de todos os habitantes mortais da Terra desde o imperialista século XVIII. O *Homo sapiens* - o Humano como espécie, o *Anthropos* como espécie humana, o Homem Moderno – foi o principal produto dessas práticas de conhecimento. Mas o que acontece quando as melhores biológicas do século XXI já não podem mais fazer seu trabalho com a soma de indivíduos delimitados e contextos? Ou quando a soma de organismos e ambientes, ou

propõe uma abordagem baseada em alianças multiespécies e interdependência, buscando soluções que envolvam humanos e outras formas de vida. O Antropoceno de Crutzen e o Capitaloceno e o Chthuluceno de Haraway procuram dar conta dos problemas atuais.

Quando propus inserir Ifá no debate do mundo, estava tomando contato com esses debates e leituras sobre o Antropoceno. Entendi que Ifá não podia estar isento dessas questões, uma vez que ele é uma prática profundamente ecológica. A espiritualidade Ifá procura traduzir o mundo como um lugar para todos os seres viverem bem. Como consta nos itan, todos os seres vivos participam da vida e desfrutam de tudo o que há no Aiyé igualmente. Ifá é uma tradição africana antiga, e o paradigma dual, que separa humanos de não-humanos, não está presente ali. Muitas das narrativas de odu Ifá trazem personagens que não são humanos. Humanos, animais, espíritos e objetos interagem de igual maneira nas histórias de Ifá. O gato é tão inteligente, que se torna Bábáláwo, o rato faz ebó para ficar esperto, a tartaruga devagar vai à consulta para chegar mais rápido do que o coelho, o leopardo foi tão meticuloso ao consultar Ifá, que se tornou o rei da floresta, o milho safou-se do gafanhoto graças a Èsù, conseguindo formar sua espiga. O inhame foi beneficiado com a época da chuva, o peixe deixou de fazer o ebó e se tornou alimento fácil para os humanos.

Erguer Ifá no Antropoceno significa inseri-lo no debate acerca da crise que tomou o mundo e oferecer alternativas concretas que ajudam os iniciados e não-iniciados a contribuir com uma vida melhor. Uma das nossas iniciativas tem sido ajudar os iniciados a entender a importância dos espaços públicos, do meio ambiente e da natureza em geral. As orientações são sobre a utilização da natureza, do meio ambiente, dos rios e da mata sem gerar dano. As oferendas podem ser colocadas em folhas de bananeira ou mamona em vez de alguidares, ao terminar as obrigações na beira de rios, córregos, oceano etc., deve-se retirar o lixo do espaço, colocando-o dentro de sacos de lixo e o deixando em lugares apropriados para a coleta.

Assim, podemos fragilizar o Antropoceno, ainda que seja impossível encontrar uma resolução de via única contra ele, ou resolver seus efeitos de imediato. Tsing (2019) utiliza a expressão

de genes e qualquer coisa de que necessitem, já não pode sustentar a riqueza que transborda dos conhecimentos biológicos – se é que o fez algum dia? O que acontece quando a soma de organismos e ambientes já não pode ser lembrada, pelas mesmas razões que fazem com que até mesmo os herdeiros do Ocidente já não possam se ver como indivíduos e sociedades de indivíduos em histórias exclusivamente-humanas? Sem dúvida, uma época tão transformadora na Terra não deveria ser chamada de Antropoceno” [¿qué pasa cuando el excepcionalismo humano, el individualismo limitado, esos antiguos clichés de la filosofía ipin la economía política occidentales, se vuelven impensables en las mejores ciencias, sean naturales o sociales? Seriamente impensables: no aptos para pensar con. Desde el imperialista siglo XVIII, las ciencias biológicas han sido especialmente poderosas fermentando nociones sobre todos los habitantes mortales de la tierra. El Homo sapiens – el Humano en tanto especie, el Ántropos como especie humana, el Hombre Moderno – fue un producto primordial de estas prácticas de conocimiento. ¿Qué pasa cuando las mejores biología del siglo XXI no pueden hacer su trabajo con la suma de individuos limitados ipin contextos, cuando la suma de organismos ipin entornos, o genes maus lo que sea que necesiten, ya no sostiene la riqueza desbordante de los conocimientos biológicos, si es que alguna vez lo hizo? ¿Qué pasa cuando la suma de organismos ipin entornos apenas puede recordarse, por las mismas razones por las que ni siquiera las personas en deuda con Occidente pueden verse a sí mismas como individuos ipin sociedades de individuos en historias exclusivamente humanas? ¿No cabe duda de que un tiempo tan transformador sobre la tierra no debe llamarse Antropoceno!?”.

“Antropoceno fragmentado”, que descreve como os impactos humanos no planeta não são uniformes, mas sim desiguais, localizados e interconectados de maneira complexa. Em vez de tratar o Antropoceno como uma era de influência humana homogênea, Tsing enfatiza que ele é composto por “fragmentos” ou “manchas”, onde diferentes ecossistemas, infraestruturas e relações multiespécies interagem de formas únicas (Tsing, 2019).

Um das condições mais genuínas do Ifá é quando ele revela ire aiku para a vida de alguém. Ire aiku é, literalmente, estar vivo. Como bem disse Tsing (2019), a extinção não se dá de maneira homogênea no planeta, o fato de estarmos vivos é a prova mais sensata disso. Resistir é não sucumbir, nossa maneira de viver Ifá envolve um modo bem peculiar de vida e tradução da vida. Ocupamos zonas de habitabilidade mentais e materiais que nos mantêm fortalecidos e conectados a uma existência colaborativa – o que, por si só, é uma produção de asé. Com nossas práticas ecológicas, entramos nesse debate e podemos prosseguir implementando ações/ comportamentos que contribuam com a preservação do planeta, para que todas as espécies continuem o habitando.

A prática do ebó ecológico tem contribuído para a formação espiritual dos iniciados no Ifá em sintonia com a natureza e com o universo. Ingold (2015), ao elaborar sua antropologia ecológica, afirma que o conhecimento advém da experiência dos sujeitos na tessitura dos fenômenos do mundo. Os seres humanos não estão desprovidos de uma aprendizagem que se alcança enquanto se vive e experimenta a vida com todos os seres. Ifá compreende a vida a partir dessa totalidade: ao encontrarmos personagens humanos e não-humanos interagindo nos itan, não só podemos localizar a diluição da dualidade entre natureza e cultura, humano e não-humano, pessoa e objeto, mas também uma maneira de nos dizer que humanos e não-humanos aprendem uns com os outros.

Também criamos uma política de sacrifício animal (imolação). Os animais só devem ser sacrificados quando a orientação oracular determinar. Através do jargão “menos é mais”, incentivo os iniciados a buscar no oráculo alternativas que não passem exclusivamente pelo sacrifício animal para resolver seus problemas. Todo animal sacrificado é consumido pelo Égbé ou compartilhado com a comunidade. O animal imolado é sagrado, ele foi ofertado aos Òrìsàs, simbolizado um ato de troca que aplaca os deuses e beneficia os humanos. No entanto, Ifá é uma ciência ancestral, ele possui várias práticas que podem ser realizadas para além da imolação. Nossa iniciativa não se insere em nenhuma campanha contra o consumo de carne, mas tem a ver com tornar possível que os estudantes/ praticantes de Ifá conheçam profundamente o Ifá e entendam a riqueza da sua ciência. Também acreditamos que o sacrifício excessivo e desnecessário pode produzir contra-asé⁴⁸⁰.

O mundo está cheio de contra-asé. Nesse sentido, acreditamos que o uso excessivo e desnecessário do sacrifício de animal, assim como arrancar uma planta sem precisão e sem utilidade,

⁴⁸⁰ É contrário da produção de asé. Contra-asé produz energia negativa (ibi). Asé produz energia positiva (ire).

o desperdício do uso de água, o mal uso da natureza e do meio ambiente etc. produzem contra-asé. A destruição do solo, as queimadas das matas e florestas, a poluição dos rios, a exploração desenfreada de minérios etc. é contra-asé. A natureza inteira é Òrìsà, é nela que nos encontramos com campos de força naturais. Os Òrìsàs são ancestrais divinos, mas seus campos de força se revelam na natureza. Então os rios, as cascatas, as cachoeiras, as quedas d'águas, os riachos, os oceanos, os igarapés, os pântanos, as árvores, as plantas, as beiras das águas, as montanhas, a terra, as pedras, os animais etc. são expressões da divindade presente na natureza como um todo. Todo os insumos das nossas práticas médicas e de magia vêm da natureza, estão presentes na natureza e entregues a nós pela natureza.

Mãe Beata de Yemonja (1931-2017)⁴⁸¹ disse uma certa feita que “nossa religião é a natureza, os Òrìsàs são naturezas”. Mãe Stela de Oxossi (1925-2018)⁴⁸² chamou a atenção de todo o país, por ocasião da festa de Yemonja. A sábia Iyalorixá recomendou que as oferendas do dia 2 de fevereiro se fizessem com cânticos e não com flores de plástico e garrafas de vidro, questionando uma falta de sintonia completa entre a prática das oferendas e a preocupação ecológica atual e ancestral. Nenhuma outra liderança das tradições afro-brasileiras tinha até então dado atenção para essas questões ecológicas. Questões estas inserem nossas tradições nos debates acerca da proteção ambiental e ecológica. Seguir os passos dessas grandes mulheres que atentaram para questões tão fundamentais que tomam o mundo inspira-nos no nosso caminho de manter a Tradição de Ifá e Órìsà atenta aos sinais dos tempos. Não tenho dúvida alguma de que Ifá, como uma ciência ancestral, como um oráculo divino e uma prática espiritual atenta, pode ajudar a humanidade a reconhecer e retomar seu lugar de guardiã da criação e das coisas do Criador. Em vários versos, Ifá ensina que Olódúmáre, o

⁴⁸¹ Mãe Beata de Iemanjá, cujo nome civil era Beatriz Moreira Costa, foi uma importante Iyalorixá, escritora e ativista brasileira. Nascida em Cachoeira, Bahia, em 1931, ela dedicou sua vida à preservação das tradições afro-brasileiras, à luta pelos direitos humanos e ao combate ao racismo e ao sexismo. Ela fundou o terreiro Ilê Omiojuarô, no Rio de Janeiro, em 1985, onde desempenhou um papel central na valorização da religiosidade afro-brasileira. Foi presidente da ONG Criola, que atua na defesa dos direitos das mulheres negras. Publicou livros como *Caroço de Dendê: A Sabedoria dos Terreiros*, onde compartilhou histórias e ensinamentos das tradições africanas. Recebeu prêmios e homenagens, como o Diploma Bertha Lutz e a Medalha Tiradentes, por sua militância e liderança. Mãe Beata é lembrada como uma figura que uniu tradição e modernidade, promovendo a cultura afro-brasileira e lutando por justiça social. Mãe Beata de Iemanjá faleceu em 27 de maio de 2017, aos 86 anos, em Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro. Sua partida foi uma grande perda para a cultura afro-brasileira e para os movimentos sociais pelos quais ela lutou com tanta dedicação.

⁴⁸² Mãe Stella de Oxóssi, cujo nome de nascimento é Maria Stella de Azevedo Santos, foi uma das mais importantes Iyalorixás do Brasil. Nascida em 2 de maio de 1925, em Salvador, Bahia, ela foi a quinta líder do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, um dos mais tradicionais terreiros de Candomblé do país. Sua liderança começou em 1976, e ela desempenhou um papel fundamental na preservação e valorização da cultura afro-brasileira. Mãe Stella foi a primeira Iyalorixá a publicar livros e artigos sobre o Candomblé, ajudando a desmistificar a religião e a promover o diálogo interreligioso. Entre suas obras, estão *Meu Tempo é Agora* e *Osósi – O Caçador de Alegrias*. Recebeu títulos de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Trabalhou para o tombamento do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá como patrimônio histórico pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em 2013, foi eleita para a Cadeira nº 33, sendo a primeira (e única) Iyalorixá a ocupar um lugar na academia. Mãe Stella faleceu em 27 de dezembro de 2018, aos 93 anos, deixando um legado de sabedoria, resistência e valorização das tradições afro-brasileiras.

Criador, criou e estabeleceu o mundo para o desfrute de todos os seres. Faz parte da nossa jornada como praticantes de Ifá tornar esse mundo melhor.

9.4: Estudos de Ifá (Ifá Studies): por uma sabença ifalógica da naturezacultura

Um itan narrado por Cromwell Osamaro Ibie⁴⁸³, na sua obra *Ifism: The Complete Work of Orunmila*⁴⁸⁴, conta como o Òrìsà Orunmila se tornou o dono do conhecimento por ter acessado segredos de Olódúmáre. Na Tradição de Ifá, o segredo (*awo*) é o próprio conhecimento (*imó*) oculto. O verso diz que Orunmila foi testemunho, isso quer dizer que ele viu o que Olódúmáre estava fazendo quando dava vida aos primeiros seres humanos (*eniyán*). Orunmila foi o único que viu, somente ele testemunhou, porque os demais Órìsàs mantiveram seus olhos fechados. Olódúmáre não penalizou Orunmila, ele já tinha visto, não tinha o que fazer. O próprio Olódúmáre tornou Orunmila o testemunho de tudo o que ele fazia⁴⁸⁵. O verso revela que Orunmila, ao ser considerado testemunho (*eleripin*) por Olódúmáre, recebeu primazia sobre os conhecimentos relacionado à criação e aos acontecimentos no Céu e na Terra. Orunmila veio para a Terra incumbido de ensinar à humanidade esses conhecimentos eternos. Tais conhecimentos e a sabedoria que contêm são o que chamamos de Ifá. Orunmila também é testemunho das estórias dos primeiros humanos. Por isso, seu acervo literário (*Lésé-Lésé Ifá*) contém centenas de narrativas sobre o cotidiano de pessoas diversas e seus problemas pessoais, coletivos etc.

⁴⁸³ Cromwell Osamaro Ibie foi um economista, administrador e autor nigeriano, nascido em 29 de setembro de 1934, na cidade de Benin, no estado de Bendel (atualmente Edo), Nigéria. Ele teve uma carreira notável no serviço público nigeriano, ocupando cargos como Secretário Permanente no Ministério Federal dos Transportes. Após se aposentar em 1980, ele se envolveu em negócios e foi presidente de várias empresas, incluindo a Odin Biscuits Manufacturing Company Limited. Além disso, ele é conhecido por suas contribuições literárias, especialmente no campo do culto tradicional iorubá. Ele escreveu obras sobre o sistema de Ifá, como *Ifism: The Complete Work of Orunmila*, que explora os textos sagrados e os ensinamentos do Ifá.

⁴⁸⁴ Essa obra é criticada por muitos bàbáláwós da terra iorubá. A crítica refere-se ao fato do autor, Cromwell Osamaro Ibie, ter sido cristão ao longo da vida, tornado Bàbáláwo de Ifá por volta dos 50 anos de idade. A obra traz uma perspectiva comparatista entre as narrativas antigas de Ifá e as tradições cristã e islâmica. Embora encontremos elementos de influência cristã-islâmica na obra do autor, não podemos perder de vista que há nela muitos elementos originários da antiga tradição ancestral da terra iorubá. O pai de Osamaro não era cristão, seu pai era um exímio Bàbáláwo que conviveu com sábios anciões do seu tempo. Ainda assim, a obra não está isenta de crítica e, ao apresentá-la aqui e utilizar do verso acima, reconheço as críticas e não retiro dela a possibilidade de qualquer aproveitamento literário.

⁴⁸⁵ Algumas das linhagens da terra iorubá, sobretudo do Culto Tradicional de Òrìsà (Òrìsà Esin Ibile) vão questionar essa afirmação. Algumas linhagens de Òrìsà argumentam que todos os Órìsàs são testemunhos e não somente Orunmila. Sobretudo os adeptos da Asa Òrìsà Alaafin Oyo, uma instituição ligada ao Alaafin de Oyo (Rei de Oyo), que congrega lideranças espirituais de vários cultos de Òrìsàs, são críticos severos dessa afirmação. Eles não acreditam que Orunmila seja o único testemunho de Olódúmáre. Para essas lideranças, Orunmila é uma divindade estrangeira e que Ifá veio do estrangeiro. Essas considerações não são consensuais na terra iorubá. A Tradição de Ifá possui um acervo literário volumoso, que comprova que Orunmila é reconhecido por todos os Órìsàs como o Eleripin (Testemunho do Criador) e a divindade por excelência do conhecimento e da sabedoria de Ifá. Acredita-se que essa instituição (Asa Òrìsà Alaafin Oyo) faz oposição ao grande avanço e proliferação de Ifá no mundo. Narrativas encontradas no Culto do Vodun Fá do Benin e do Afa do Togo e do Gana revela que, de fato, Ifá é a divindade principal, pois ele detém todos os conhecimentos. Orunmila é cultuado por toda a terra iorubá e entre os fon e ewes como o mestre de Ifá. Acreditamos que essas controvérsias todas têm a ver com disputas de poder e que um estudo aprofundado possibilitaria entender tais conflitos espirituais/religiosos dentro da Tradição de Ifá/ Òrìsà na terra iorubá atual.

ORÚNMÌLÁ E AS OUTRAS DIVINDADES. Ninguém deve confundir o mundo, tentando igualar as divindades com Olódúmáre. Orúnmilá tem revelado claramente que todas as divindades menores foram criadas por Olódúmáre para assisti-lo na gerência do sistema planetário e sem exceção, todas devem total lealdade a Ele. As divindades consideram a si mesmas como servas de Olódúmáre, mandadas ao mundo para ajudá-lo a fazer um lugar mais habitável para colocar os mortais, de modo que através deles, o homem possa ser capaz de apreciar como Olódúmáre ama suas criaturas. Quando por exemplo uma Òlòrìsà (sacerdotisa) da divindade das águas (Olókun), tomando-se possuída, começa a cantar em louvor a Olódúmáre, reconhece sua supremacia acima de toda a existência. Quando Ògún (o engenheiro divino) possui seu Òlòrìsà (sacerdote), ele também começa pagando tributo a Olódúmáre todo poderoso e o agradecendo por fazer o possível por ele (Ògún) para contar aos mortais que eles não deveriam saber de outro modo sobre eles mesmos. O mesmo é verdade para a divindade da eletricidade (Sàngó) e para cada uma das 200 divindades criadas por Olódúmáre. Diz-se que eles são membros do conselho Divino de Olódúmáre. Do mesmo modo, os Bábáláwo (sacerdote) de Ifá começam sua atividade reconhecendo Olódúmáre como o repositório de todo conhecimento e sabedoria. Não se permite aos seres humanos pensar que prestar serviços através de alguma das divindades é ser um substituto dos serviços de Olódúmáre. Orúnmilá tem revelado para seus seguidores que as primeiras criações do Criador são as divindades menores. Elas são as primeiras habitantes do Céu, levando uma vida normal, cada uma na imagem com que se pareciam com próprio Criador. A Morte é uma das criações favoritas de Olódúmáre, e era ele quem buscava a argila com que a imagem dos seres humanos foi moldada depois dessas divindades. Depois da modelagem da figura humana em barro, era hora de lhes dar o hálito de vida, de modo que Olódúmáre falou a todas as divindades que estavam presentes para fecharem seus olhos. Todos fecharam seus olhos, exceto Orúnmilá, que simplesmente cobriu sua face com seus dedos sem cobrir os olhos. Quando Olódúmáre estava insuflando o sopro de vida nos primeiros humanos, descobriu que Orúnmilá o estava assistindo. Quando Orúnmilá tentou fechar seus olhos depois de ter sido pego espionando, Olódúmáre chamou-o para manter seus olhos abertos, já que nada espetacular era feito sem uma testemunha viva. Este é o porquê Orúnmilá é chamado Elerin ipin ou Oríṣa Testemunha do próprio Olódúmáre. Segundo a criação dos seres humanos, era tempo de Olódúmáre talhar a terra para ser habitada. Mas os seres humanos eram ainda muito jovens e inexperientes nos caminhos do Céu para serem expostos à tarefa de estabelecer um novo domicílio com seu próprio discernimento. Olódúmáre, por isso, preferiu mandar as divindades à Terra para as estabelecer com seu próprio discernimento e experiência (Osamaro, 2012: 12, tradução livre).

Os gregos inventaram a metafísica⁴⁸⁶, e dela se originaram dois ramos: a ontologia e a cosmologia. O Ifá não é uma metafísica e penso que o termo não o contempla. Por outro lado, podemos encontrar metafísica, ontologia, cosmologia e epistemologia no Ifá. Essas categorias ocidentais podem nos ajudar a pensar o Ifá no diálogo com as tradições ocidentais do conhecimento, embora seja importante construirmos possibilidades de compreender, organizar e mensurar Ifá em seus próprios termos. A metafísica do Ifá organiza-se a partir da dimensão do invisível (Orun) e do visível (Aiye). Não podemos entender, em Ifá, a metafísica como somente aquilo que está além (para além do físico), porque o invisível é acessado, percebido, sentido, vivenciado. O invisível não é simplesmente da ordem do além. Um itan *àtowódówo*⁴⁸⁷ conta a estória da criação de *Sànmó* (Céu/

⁴⁸⁶ O termo “metafísica” tem origem na Grécia Antiga e foi introduzido por Andrônico de Rodes, um editor das obras de Aristóteles, no século I a. C. Ao organizar os escritos de Aristóteles, Andrônico colocou os textos que tratavam de questões além do mundo físico logo depois dos tratados sobre física. Por isso, ele os chamou de “metafísica”, que significa literalmente “além da física” (do grego *meta* = além, e *physiká* = física ou natureza). Os textos metafísicos abordam temas como a essência do ser, a existência e a realidade, eles são a base de um dos ramos mais importantes da filosofia. A metafísica busca compreender o que está além do mundo físico e tangível, mergulha nas profundezas das perguntas mais intrigantes que temos sobre o universo e nossa própria existência. A metafísica se divide em duas áreas principais: a ontologia, que é o estudo do ser e da existência, e a cosmologia, que é o estudo das origens e estrutura do universo, incluindo sua relação com o divino ou transcendente.

⁴⁸⁷ “Os itan *àtowódówo*, histórias de tempos Imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos *bábáláwo*, sacerdotes do oráculo Ifá” (Santos, 1986: 54).

atmosfera), dizendo que houve um tempo que os Òrìsàs e os primeiros eniyan (seres humanos) transitavam livremente entre o Céu e a Terra (Santos, 1986: 54-56).

A metafísica ioruba não se desvencilha de um axioma fundamental: “o que está em cima, está embaixo”⁴⁸⁸. Trata-se do “princípio de correspondência”⁴⁸⁹. Na abordagem iorubana, podemos dizer que aquilo que está no invisível está no visível. O Aiye é o visível do Orun, o Orun é invisível do Aiye. Os bàbáláwós e outros òlòrìsàs são mestres(as) habilidosos, capazes de mover a roda do “princípio de correspondência”, fazendo “baixar” na Terra (Aiye) aquilo que está no Céu (Orun). Os gregos não estavam tão longe dos antigos Iorubá. Ambos, gregos e Iorubá, estavam próximos de Kemet, o atual Egito. O Egito e a Grécia estão separados pelo mar mediterrâneo. A antiga terra iorubá, na atual Nigéria, está separada do Egito pelo grande deserto do Saara. Isso não parecer ter sido um problema para essas civilizações antigas. Alguns historiadores como Cheikh Anta Diop (1923-1986)⁴⁹⁰, em *The African Origin of Civilization* (1989), acredita que muitos conhecimentos identificados como gregos são, na verdade, egípcios. Além de Diop, outros historiadores, como Zahi Hawass (2007), em *Las montañas de los faraones*, Muata Ashby (2008), em *The Kemetic Tree of Life*, Ian Shaw (2010), em *Historia del Antiguo Egipto* concordam que o Egito ofertou aos gregos e outras civilizações conhecimentos diversos.

Nossa tese não tem interesse em discutir essas controvérsias, mas sim em argumentar, como fez anteriormente Olúwolé (2017), quanto à existência de um conhecimento organizado e sofisticado na antiga terra iorubá, atual Nigéria. Olúwolé (2017) defendeu que o Ifá é um conhecimento filosófico e que Orunmila não é em nada inferior a Sócrates, ou a qualquer um dos filósofos gregos. Já apresentei no capítulo 4 que Ifá não pode ser tomado apenas como um conhecimento filosófico, embora Olúwolé (2017) dê ênfase a esse aspecto. A autora, que é uma filósofa ioruba, deixa claro que Ifá é muito mais do que filosofia. A medicina de Ifá, bem como sua arte divinatória, temas que abordamos na presente tese, são tecnologias ancestrais que estão além da filosofia contida no próprio Ifá. Apresentar o Ifá como uma ciência ancestral foi o que nos animou ao construir essa tese. Embora abordando dois aspectos fundamentais, a medicina/ magia e a arte divinatória, com sua oralitura/ literatura, sabemos bem que precisamos continuar elaborando outros estudos que abordam temas tão caros e importante

⁴⁸⁸ "O que está em cima é como o que está embaixo" faz parte dos ensinamentos herméticos atribuídos ao lendário sábio Hermes Trismegisto. Essa ideia é um dos princípios descritos na Tábua de Esmeralda, um texto-chave do Hermetismo.

⁴⁸⁹ No “princípio de correspondência”, há uma relação entre os diferentes planos de existência – físico, mental e espiritual. Ele sugere que o microcosmo (o que está “embaixo”) reflete o macrocosmo (o que está “em cima”) e vice-versa. Essa correspondência entre os planos permite uma compreensão mais ampla do universo e das leis que o regem.

⁴⁹⁰ Cheikh Anta Diop foi um renomado historiador, antropólogo, físico e político senegalês, nascido em 29 de dezembro de 1923, em Thieytou, Senegal, e falecido em 7 de fevereiro de 1986, em Dakar. Ele é amplamente reconhecido por seus estudos sobre as origens da humanidade e as culturas africanas pré-coloniais. Diop argumentou que o Egito Antigo era uma civilização africana negra e destacou a continuidade cultural entre os povos africanos. Ele também contribuiu para a teoria da afrocentricidade, embora não se identificasse diretamente como um afrocentrista. Seu trabalho desafiou os preconceitos culturais na pesquisa científica e influenciou significativamente os estudos pós-coloniais. Entre suas obras mais conhecidas, estão *Nations nègres et culture* e *Civilisation ou Barbarie*.

ao Ifá, como uso das ervas no preparo de vários medicamentos. Pierre Verger iniciou um trabalho sobre os estudos das ervas e suas práticas medicinais. O trabalho intitulado *Ewé – o uso das plantas na sociedade* (1995), está inacabado, além de ter compreensão profundamente difícil para quem não é iniciado na Tradição de Ifá. Uma pesquisa que continue o trabalho de Verger ofertaria contribuições valiosas aos estudos de Ifá.

Quando cunhei o termo Ifálogia, a fim de constituir uma cadeira de estudos dentro da Universidade Faraimará, pensei em criar um campo de estudo que tivesse como foco o Ifá e todas suas tecnologias ancestrais, tais como: a medicina/ magia, a arte divinatória, a matéria médica/ fitoterapia, a oralitura/ literatura, a filologia, a imolação, cantos e invocações, entre outras especialidades. Agregar tudo isso dentro de um guarda-chuva é o que denominamos Ifálogia, ciência de Ifá. Os Estudos de Ifá inaugurados pela Universidade Faraimará/ Universidade Popular de Ifá lança imensos desafios para os quais, acredito, esta tese indica um começo – entre eles, contribuir com estudos que possibilitem a sistematização dessa área de conhecimento, fornecendo subsídios e material de formação para iniciados, adeptos e pessoas interessadas na Tradição de Ifá e Òrìsà.

A Ifálogia é uma disciplina, e me atrevo a chamá-la de ciência de Ifá, de modo a traçar uma fissura, respondendo a uma convocação de Stengers (2023) no “*Manifesto por uma desaceleração das ciências*”. A filósofa e historiadora da ciência propõe uma reflexão crítica e pontual sobre o ritmo e os objetivos da ciência moderna. Para Stengers (2023), a ciência alinhou-se com interesses econômicos e industriais, o que tem levado à perda da sua independência e da capacidade de responder às questões urgentes da humanidade. É necessário mais tempo para a reflexão, reduzir os desperdícios e ofertar prioridade aos benefícios sociais e ambientais. Sua crítica ainda engloba a importância de tornar a ciência mais acessível e democrática, permitindo que pessoas comuns contribuam com perspectivas valiosas. O Ifá, a meu ver, é uma dessas perspectivas valiosas. Os saberes ancestrais, como o Ifá e outros, podem ser (são) aliados da ciência moderna na construção de um mundo mais justo e sustentável, tal como sinaliza Isabelle Stengers.

Em iorubá, utiliza-se a palavra *èkó* para se referir à teoria. O termo pode ser usado para designar o conceito de aprendizado ou estudo, que está relacionado ao desenvolvimento de ideias e explicações. Inventada pelos gregos, a palavra teoria (*theorein*)⁴⁹¹, pode ser entendido como um sistema organizado de ideias, conceitos e princípios que busca explicar fenômenos ou eventos observados no mundo. A Ifálogia é também uma teoria de Ifá, uma teoria ifalógica. Embora possamos aplicar a lógica no Ifá, devemos ressaltar que não apresentamos o Ifá a partir de um ponto de vista estritamente racional, como ocorre na maioria das vezes nas universidades ocidentais. Temos

⁴⁹¹ A palavra "teoria" em grego vem de θεωρία (*theoría*), que pode ser traduzida como "contemplação", "observação" ou "visão". Na Grécia Antiga, o termo estava relacionado a um tipo de observação contemplativa e reflexiva sobre o mundo, muitas vezes associada à busca de conhecimento filosófico ou espiritual.

criticado aqueles que apresentam Ifá como algo morto, fossilizado e estagnado no tempo. Procuramos apresentar Ifá como um organismo vivo, até porque uma boa parte do Ifá não pode ser explicada racionalmente – caso do *estado lai-lai*, da eficácia dos procedimentos rituais, dos efeitos metaquímicos dos medicamentos/ magia, entre outros exemplos. O que torna o Ifá vivo é exatamente o que não passa pelo crivo do racional, do explicável e/ ou da lógica. Os aspectos *estóricos* e atemporais presentes nos itan, assim como os aspectos místicos do Ifá são o núcleo verdadeiramente vivo e tão importante quanto a parte racional, por sinal, mais do que as minúcias da lógica.

Cada palavra de Ifã tem 1.048.576⁴⁹² faces, isto é, significados – um para cada um dos consulentes que, durante a consulta oracular, fazem a roda de possibilidades divinatória girar. Cada queda do oráculo do opele e/ ou cada batida do oráculo de ikin, é uma rodada, um giro. As possibilidades transitam, giram, e quando se chega a 1.048.576, retorna-se ao começo. Cada face, cada significado, representa cada uma das estórias (itan) presentes nos odu. São os 256 odu que fazem a roda girar. É esse giro que possibilita a queda do opele no *ate* (tapete de divinação) e/ ou na batida do ikin que se escreve no opon Ifá. As estórias dirigem-se a apenas uma pessoa, até que ela gire novamente e retorne ao começo. Somente o indivíduo a quem a estória (itan) foi endereçada na divinação (*dafá*) pode vê-la, entendê-la e/ ou decifrá-la. A pessoa a quem um itan se apresenta na consulta oracular é o representante vivo do próprio itán, ou seja, sua *reencarnação*, se assim podemos dizer. Cada pessoa tem a sua própria maneira de entender a revelação que é Ifá.

A modernidade vê tudo através das lentes da razão, o colonialismo em África, especificamente na terra ioruba tem modificado as tradições originárias. Nos tempos antigos, como bem demonstrou o estudo histórico-etnográfico de Bernard Maupoil (2020), Ifá era uma força vital na antiga terra iorubá. Como observou e identificou Bastide (1959; 1971; 2016), o misticismo é o que realmente dá vida à tradição iorubá de Ifá e Òrìsà⁴⁹³. O invisível não é território da razão, é onde o sensível se ocupa. Nesse sentido, visível e invisível, racional e sensível, não divergem, participam-se, inclusive irrompendo as dualidades. Ifá superou a dicotomia tradicional entre natureza e cultura, que é tão presente na ciência moderna e no pensamento ocidental. Descola (2016), ao abordar o tema da divisão entre natureza e cultura, possibilitou pensar tal questão como "natureza-cultura", com o intuito de superar as dicotomias. A divisão entre natureza e cultura separa o mundo natural (como algo dado) do mundo humano e cultural (como algo construído).

A antropologia do século XX debateu amplamente essa ideia. No seu livro *Outras naturezas, outras culturas*, Philippe Descola (2016) entende que a separação entre natureza e cultura é uma

⁴⁹² "Um milhão e quarenta e oito mil quinhentos e setenta e seis".

⁴⁹³ "O misticismo africano possui nuances, meias-tintas, linhas melódicas, e há entre os Iorubá ou os Fon toda uma civilização do afeto, ao lado da civilização da madeira gravada e dos bronzes do Benin. O negro, sem dúvida, não se abandona à introspecção como uma Santa Tereza para nos descrever as diversas moradas do seu "castelo interior". Para isso, falta-lhe a escrita. Ele, contudo, possui outra linguagem, que lhe permite exprimir a riqueza ou a complexidade de sua alma anelante entre os braços dos deuses: é a linguagem dos gestos" (Bastide, 2016: 95).

construção ocidental, e que outras sociedades têm formas diferentes de entender a relação entre humanos e o mundo natural. O antropólogo sugere que essas relações podem ser classificadas em quatro modos principais: naturalismo, animismo, totemismo e analogismo. Haraway (2022) nos convoca a pensar sobre como nós, humanos, compartilhamos a vida na Terra com outros seres e organismos não humanos, como as bactérias, os animais, as máquinas e as ferramentas. A autora instiga a refletir sobre como nos moldamos uns aos outros. Donna Haraway utiliza do conceito de natureza-culturas, enfatizando a interconexão entre humanos, tecnologia, animais e o meio ambiente, desafiando a ideia de fronteiras rígidas entre o natural e o cultural. Haraway (2021: 17) cita a antropóloga Marilyn Strathern para nos dizer sobre as tolices das oposições polares e categorias universais.

[...] Marilyn Strathern, com base em décadas de estudo das histórias e políticas da Papua Nova Guiné, assim como sobre as suas investigações de hábitos de acertos de contas parentais ingleses, nos ensina porque as concepções de “natureza” ou “cultura” como quer oposições polares ou categorias universais é tolice. Uma etnógrafa de categorias relacionais, ela mostrou como pensar em outras topologias. Ao invés de opostos, obtemos todo o mapeamento do cérebro febril do geometra moderno com o qual basear a relacionalidade. Strathern pensa em termos de “conexões parciais”; ou seja, padrões dentro dos quais os jogadores não são nem totalidades e nem partes. Eu chamo isto de relações de outridade significante. Penso Strathern como uma etnógrafa de naturezaduras; ela não se importaria se eu a convidasse para o canil para uma conversa interespecies.

Donna Haraway pensa Strathern como uma etnógrafa de “naturezaduras”. Penso Ifá como uma teoria da naturezadura. A urgência de ofertarmos ao mundo outras possibilidades de entendê-lo faz do Ifá e outras práticas ancestrais, ciências e/ ou saberes tradicionais que podem contribuir com a emergência e a urgência de outros mundos possíveis. Poder pensar o Ifá como uma das alternativas às realidades sociais, econômicas, culturais, espirituais e políticas que vivemos atualmente é necessário. O Ifá povoa nosso imaginário, convoca à ação transformadora, deixa evidente que o mundo, tal como conhecemos, não é fixo ou inevitável, e que há espaço para criar condições diferentes, mais inclusivas e justas. Digo isso do ponto de vista sobretudo do humano, de ajudar as pessoas de nosso tempo a organizarem suas vidas de forma que elas produzam bem-viver/ iwa pele – não como algo individual à pessoa, mas sim como uma responsabilidade que engloba o pessoal, o familiar, o social e o todo.

Para Tsing (2019), os antropólogos e antropólogas precisam atentar para as relações humanas com a finalidade de desenvolverem as artes de notar (*arts of noticing*). Desenvolver as artes de notar não somente para as socialidades humanas, mas também para as não humanas. Conforme Tsing, “precisamos apenas expandir nosso repertório de pessoas para incluir outros seres vivos” (Tsing, 2019: 239). A antropóloga ocupada com o antropoceno e as relações multiespécie, convida a que nos ocupemos de outras histórias, para além daquelas unicamente humanas. O Ifá é uma maneira de contar estórias, ou de seguir contando estórias sobre o mundo, a vida, os seres humanos, os animais e toda

atmosfera. Ele possibilita que o nosso repertório diante das estórias/ histórias que estamos costumeiramente acostumados a contar se expanda para estórias/ histórias ainda não contadas. Ifá é uma prova bastante evidente de que podemos seguir aprendendo com estórias que envolvem personagens humanos e não-humanos.

Resgatar o Ifá dos escombros e da alcova do colonialismo e de uma série de equívocos que o tomaram, como bem sinalizou Oyèrónké Oyěwùmí (2021), é situá-lo em nosso tempo e o devolver à sua própria originalidade. Originalidade que não está destituída das implicações que envolvem sua própria atualização e atualidade. Ifá não é original porque continua a existir exatamente como foi nos primórdios. Ifá é original porque sua razão de ser, sua própria existência, continua dando sentido à vida e às coisas da vida. O original, nesse sentido, ocupa-se do atual, o que caracteriza Ifá como uma Tradição Viva, como nos lembrou Amadou Hampatè Bà (2010). Uma teoria de Ifá para o mundo não pode estar desocupada da prática, nem da ação transformadora.

Os Estudos de Ifá, tal como estamos propondo, precisam articular teoria e prática como ação que possibilita a transformação da pessoa, dos seres humanos e a da própria mudança do mundo. Se as pessoas mudam, as coisas em seu entorno também mudam. As pessoas estão impregnadas de mundo, o ire (positivo) ou ibi (negativo) estão nelas e nas coisas do mundo, interagindo, possibilitando devires e multiplicidades. Mas do que equilíbrio, as pessoas e o mundo de modo geral necessitam que o fluxo do asé (a força vital) continue revigorando a vida, e/ ou povoando o mundo de vitalidade. Cada narrativa de Ifá é uma possibilidade de enxergar as coisas de uma maneira peculiar, considerando seu potencial e suas possibilidades. A teoria de Ifá surge da experiência com essas narrativas. A própria experiência da pessoa, da personagem da narrativa ao consultante que veio à consulta, desencadeia o que podemos chamar de produções imaginais de conhecimentos e de criatividade diante do próprio viver.

A consulta oracular denominada *dafá e/* ou divinação se torna uma espécie de laboratório vivo de produção do que chamei anteriormente *epistemologia divinatória*. A epistemologia é o estudo do conhecimento/ *imó*. Do conhecimento denominado *imó*, surgiram todas as possibilidades da vida ser. Olódúmáre, Deus/ Criador, mas poderia também ser Deusa/ Criadora, já que os papéis de gênero não define a condição do demiurgo/ Criador, uma vez que o termo Olódúmáre, é muito mais um título do que um nome, estabelece a criação a partir da *cosmopercepção*, fazendo questão de que Ifá documentasse tudo. Ifá é o conhecimento de Olódúmáre sobre todas as coisas. Isso concede uma importância central ao conhecimento e coloca Orunmila num lugar fundamental, como aquele ensina o conhecimento à toda humanidade.

Se Olódúmáre é mais um título/ epíteto para o Criador e/ ou Criadora, ser macho ou fêmea, ou ambas as coisas não fará diferença alguma para as criaturas, humanas e não-humanas, pois a diluição da binariedade torna possível uma série de possibilidades de compreensão da vida como um

todo. Ifá integra todas as pessoas, todas formas de vida, assim como está disponível para todas as pessoas. É direito de qualquer ser humano conhecer Ifá, e isso quer dizer conhecer o próprio conhecimento sobre si. Um verso de Ifá do Odù *Ìrosùn Èlẹ̀rín*⁴⁹⁴ ensina que a calma e a paciência realizam todas as coisas. Nessa era ansiosa da humanidade, onde precipitações, agitações e falta de paz têm adoecido as pessoas, Ifá ensina sobre a importância de ser calmo e paciente. As coisas boas da vida chegam na calma e na paciência. Elas vêm como consequência do nosso exercício de vida, como disciplina que nos conduz a mudança, como atitude que aprimora nosso comportamento no mundo. Ou seja, elas chegam quando colocamos *iwa pele* em prática.

Agogo kò ní dùn lórùn ká gbóhùn rẹ̀ láyé
Agogo kò ní dùn láyé ká gbóhùn rẹ̀ lórùn
Adífá fún Ọ̀rúnmilà
Tí n lẹ̀ ogun pẹ̀lú ọ̀kànlénírínwo Irúnmojẹ
Ọ̀rúnmilà fi'yè dé'nú
Ifá kí o mú sùúrù
Èni t'ó bá ní sùúrù ní lájé
Èni t'ó bá ní sùúrù ní láya/ lóko
Èni t'ó bá ní sùúrù ní bímo
Èni t'ó bá ní sùúrù ní k'ólé
Èni t'ó bá ní sùúrù ní n'íregbogbo
Èni t'ó bá ní sùúrù ní ja àjàségun

Não é possível tocar um gongo no Céu para que seu som seja ouvido na Terra.
Um gongo não pode ser tocado na Terra para ser ouvido no Céu.
Divinação realizada para Orunmila
No dia que ele estava indo para a guerra com as 401 Divindades
Orunmila, por favor, fique calmo.
Ifá, por favor, seja paciente.
Quem é paciente tem prosperidade garantida.
Quem é paciente tem um cônjuge garantido.
Quem tem paciência tem filhos garantidos.
Quem for paciente tem abrigo garantido.
Quem for paciente terá todas as bênçãos.
Quem tem paciência tem a garantia da vitória sobre situações desagradáveis.

⁴⁹⁴ Também chamado de *Ìrosùn Oníjáyè* sendo seu nome originário *Ìrosùn Ọ̀wònrín*.

CONCLUSÃO

Na Tradição de Ifá, *imó* e *òkàn*, ou seja, conhecimento e coração, são duas palavras profundamente articuladas. O coração é o órgão do conhecimento, não é a cabeça, a razão não determina as possibilidades múltiplas do conhecer. Em Ifá, conhecer somente pela via da razão, por processos cognitivos e neuronais pode acarretar um conhecimento duvidoso. Isso porque o conhecimento é consequência de uma experiência. Os antigos Iorubá ensinam seus filhos através de uma prática educativa que aproxima divinação e revelação, um saber que é passado a partir da experiência com os velhos. Os velhos ensinam aos jovens o que sabem através da experiência, da experimentação. Aprender experimentando/ vivenciando continua sendo a base do aprendizado no Ifá. Conforme Corbin (2023), para Ibn Arabi, o coração é a sede da imaginação criativa, é um órgão imaginal, de onde “[...] uma percepção que é, como tal, experiência e gosto íntimo (*dawq*)”⁴⁹⁵ (Corbin, 2023: 205, tradução livre).

O que ocorre no estado *lai-lai* é uma dissipação da razão e da realidade concreta. Diferentemente do estado do *elèègún*⁴⁹⁶, uma prática comum do Culto de Órìsà, o estado *lai-lai* é uma prática comum do Culto de Ifá. Ambos podem ser entendidos a partir da ideia de transe. No estado de *elèègún*, ocorre transe acompanhado de possessão. No estado *lai-lai*, ocorre transe acompanhado de êxtase. O êxtase é um estado intenso de prazer, arrebatamento ou imersão profunda, no qual uma pessoa pode sentir-se desconectada da realidade cotidiana e profundamente conectada a algo maior, seja espiritual, emocional ou até sensorial. É uma experiência associada ao transcender das barreiras normais da percepção e consciência. O estado *lai-lai* permeia toda as práticas do Bábáláwo: a divinação, as feituas nos rituais, os fazimentos de medicinas e magias, a execução de *orin* (cantos), *orikis* (elogios), *adurás* (orações/ preces) etc. O estado *lai-lai* ocorre quando o coração (*òkàn*), que é o órgão do conhecimento, desencadeia uma unidade profunda com Èlá, o Espírito da Manifestação. É Èlá que os *bábáláwós* invocam para o estado *lai-lai* seja desencadeado. Quando esse estado se desencadeia, o Bábáláwo que está presidindo a consulta oracular e todos os *awos* presente adentram o *mundus imaginalis* de Ifá. Nesse momento, a razão silencia para dar lugar a um acesso que reverbera no corpo inteiro.

⁴⁹⁵ “[...] una percepción consistente em experiencia y gusto íntimo (*dawq*)”.

⁴⁹⁶ Na minha dissertação de mestrado desenvolvi o tema do *estado de elèègún*: “no transe/ possessão, como os estudiosos vêm chamando o que ocorre com o *estado de elegún* do iniciado, pode-se dizer que é o iniciado mesmo, na sua condição de Orixá, quem baila no salão, lembrando à comunidade os feitos dos antepassados Orixás. Essa condição não é teatral, não se dá pela via da persona, como no teatro grego. O que ocorre é que os ritos iniciáticos se encarregam de lembrar, para o próprio iniciado, sua condição divina desde sempre. A condição mística do transe místico não é outra coisa, se não a relação contínua em que o iniciado dispõe de si para ser um Orixá para sua comunidade” (Silva, 2021: 183).

Sabemos bem que nosso trabalho não se encerra por aqui. Ao trazer temas tão caros do Ifá, como sua cosmopercepção de mundo, a arte divinatória com suas ferramentas diversas e a medicina/magia com suas tecnologias ancestrais, queremos apontar uma saída diante do obscurantismo que parece tomar nossas tradições nesse momento de mundo, onde práticas antigas e tradições, ainda que perseguidas e vilipendiadas, parecem ressurgir das cinzas. Escrevo esta conclusão um dia depois de uma lei no município do Rio de Janeiro reconhecer as práticas de matrizes africanas como saúde complementar, no âmbito do SUS. Podemos considerar, a partir de então, que bàbáláwós, iyáláwós, iyálórixás, bàbálorixas, mães e pais de santo etc. são promotores de cura e saúde⁴⁹⁷. A resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) é de 2023, nela, nossos terreiros, ègbé, barracões, tendas, casas de religião etc. são definidos como *unidades territoriais tradicionais de matriz africana*. Tais espaços são pequenos territórios dinásticos dentro do Estado Brasileiro. Seus chefes e chefas são dignatários/estadistas que representam territórios diversos de herança civilizatória africana no Brasil.

Nossa tese tem relevância, uma vez que ela serve de subsídio e material para que nossas práticas de herança africana sejam compreendidas profundamente. Uma série de trabalhos acadêmicos em torno das práticas e saberes do Ifá têm surgido nos últimos anos. Acredito que estamos avançando em produzir uma antropologia afro-brasileira com um outro enfoque, diferente daquele produzindo nos anos 1970, 1980 e 1990, com pesquisas que estavam de certa forma aprisionadas nos ditames antropológicos eurocêntricos. Ao elaborar esta tese, a pergunta que nos perseguiu do começo ao fim foi como seguir produzindo, fazendo antropologia nos moldes anunciados por Ingold (2015; 2019), como uma filosofia com seres dentro e/ ou de uma antropologia com os pés no chão? A resposta não veio dos tomos de antropologia que li no decorrer do mestrado e do doutorado, veio da minha vivência com Ifá, com os odu e com os itan.

Entendi que seguir fazendo antropologia é seguir fazendo Ifá. Constatei que meu fazer Ifá é profundamente antropológico. Foi Clifford Geertz (1997), em *O saber local – novos ensaios de antropologia interpretativa*, quem defendeu a importância do saber local para compreender as práticas e significados culturais. Ele rejeitou teorias universalistas e enfatizou a importância de um conhecimento mais contextual, pluralista e antiformalista. Geertz (1989) empreende uma força tarefa para tornar os “outros” “gente como a gente”, como podemos ver em *Pessoa, Tempo e Conduta em Bali* (Garcia, 2014). Fui estimulado, como antropólogo e nativo, por uma prática ancestral, com a função de interpretar essa prática e a manter atualizada, de contribuir para que a antropologia siga

⁴⁹⁷ O Bábáláwo Ivanir dos Santos, professor do programa de História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), argumentou: “O reconhecimento dessas sabedorias ancestrais foi importante. O grande desafio agora é como vamos tratar, como vão ficar essas relações. O reconhecimento em si é importante, mas e a prática, como será? Porque Casa de Santo não prescreve receita, ela recomenda. Será que na hora que ela recomendar um tratamento será reconhecido de fato pelo Sistema Único de Saúde? Vai ser de fato respeitado?”.

sendo aquilo que ela é, ou seja, “uma ciência experimental cujo primado não é a procura de leis (explicação), mas uma ciência ‘interpretativa’ em busca de significados” (Garcia, 2014: 300).

De igual maneira, Haraway (1995), ao cunhar o conceito de “saber situado”, ou “conhecimento situado”, enfatizou que o saber, inclusive o científico, é sempre produzido e influenciado pelo contexto social, político e material em que é gerado. Para ela não há neutralidade na objetividade científica, mas sim parcial e localizada, uma vez que o saber é sempre produzido por corpos e visões específicas. O *corpus literário de Ifá* habita corpos, e são esses corpos – *bàbáláwós* – que se encarregam de manter traduzido e atualizado no mundo o que é o Ifá. Isso quer dizer que Ifá se ocupa da vida em todas as dimensões, produzindo saberes situados. O Ifá no Brasil é diferente do Ifá praticado na Nigéria, não porque lá seja melhor do que aqui, e/ ou aqui melhor do que lá. A diferença está exatamente nisso que Haraway chamou de “saber situado”, uma vez que o contexto vai produzir saberes outros, reinventar o saber, produzi-lo de novo e ofertar novas possibilidades.

O trabalho que a antropologia nos estimulou na presente tese tem sido fazer da minha prática uma experiência antropológica e produzir antropologia a partir da minha prática. Nesse sentido, Ifá e a Antropologia dão-se as mãos para o que podemos chamar de produção conjunta. Isso porque produzo antropologia enquanto exerço minha função de *Bàbáláwo* e produzo Ifá enquanto exerço minha função de antropólogo. A dicotomia nessa dupla função encerra-se para assumir uma mesma função. Não há diferença alguma entre o Antropólogo e o *Bàbáláwo*. Ao não ser que queiramos insistir que o Antropólogo é alguém distante do mundo que ele investiga. Nem todo antropólogo é *Bàbáláwo* e nem todo *Bàbáláwo* é profissionalmente um Antropólogo. No entanto, se evitarmos as ciladas que parecem manter linhas divisórias, podemos considerar que o *Bàbáláwo* é uma espécie de antropólogo dos tempos antigos da terra iorubá. E o antropólogo assume o papel e/ ou um dos papéis do *Bàbáláwo* do nosso tempo: ambos exercem papéis e/ ou funções para as sociedades e contextos no qual estão inseridos.

A meu ver, estou num espaço liminar, como descrito por Turner (1974), no clássico *O processo ritual – estrutura e antiestruturas*. Penso que há um espaço entre o *Bàbáláwo* e o Antropólogo, que pode ser necessário para a pesquisa e a escrita. Espaço este que não consiste no abandono de nenhum dos dois lugares, mas sim na constituição de um terceiro lugar, o limiar. Para Turner (1974) a “liminaridade” é um estágio intermediário de um rito de passagem, no qual os indivíduos estão “no limiar” entre um estado social anterior e um novo estado. O estado social anterior na questão aqui descrita é o estado de *Bàbáláwo*-antropólogo/ antropólogo-*Bàbáláwo*. O novo estado é o estado liminar, de produção da pesquisa e da escrita. Conforme Turner (1974), nesse novo estado, os participantes estão em uma posição ambígua, fora das categorias sociais normais, e frequentemente experimentam uma sensação de igualdade e comunhão que Turner chamou de “*communitas*”. Esse lugar do *Bàbáláwo*-Antropólogo e/ ou de Antropólogo-*Bàbáláwo* produziu em mim crises que me

foram salutares. Tais crises são interessantes porque desencadeiam a suspensão da possibilidade de fixação/ fixidez do lugar do Bábáláwo e/ ou do lugar do Antropólogo. A produção da minha pesquisa e escrita se deu nessa interface liminar, onde o Bábáláwo e o Antropólogo se participam a fim de produzir seu trabalho, ou mesmo sua obra. Quando o processo de escrita entra em suspensão, ambas as funções podem retornar a seus devidos lugares.

Já havia passado pela mesma experiência na produção da dissertação de mestrado. Ser Bábáláwo e pesquisar minhas próprias tradições não deixa de ser um campo minado, hora seguro, hora inseguro. Não há distanciamento, o pesquisador está o tempo todo mergulhado no mundo que é o seu próprio. Tomando emprestado o conceito de “liminaridade” de Turner (1974), tem-se aqui um estado liminar, que não produz distanciamento, produz suspensão. Ou seja, suspende-se o estado anterior para produzir um novo estado, um estado limiar de produção. Uma antropologia com os pés no chão e/ ou “com gente dentro”, penso eu, consiste exatamente nisso: não distanciamento, mas sim produção com. Produzir a pesquisa enquanto se convive com os outros, no meu caso, com aqueles que são nativos como eu, seja no Ifá, seja na Antropologia.

Concluir uma tese desse tamanho não é tarefa fácil. A própria dimensão cosmológica a que chamamos de cosmopercepção, emprestada de Oyèrónkè Oyěwùmí, desdobra achados que ainda não foram sistematizados. Existe uma miscelânea de narrativas provenientes de várias localidades onde se pratica Ifá/ Órìsà. Um estudo mais aprofundado dessas narrativas da criação, do surgimento da vida no Aiyé, da participação dos Órìsàs e dos primeiros humanos nos traria elementos fundamentais para esboçar questões sutis de como os Iorubá elaboram o mundo. Procuramos ofertar uma sistematização disso no primeiro capítulo, mas entendo que só o primeiro capítulo já daria um trabalho imenso, no que se refere às questões abordadas.

Abordamos aspectos fundamentais da arte divinatória e chegamos à conclusão de que só demos o pontapé inicial numa questão que requer atenção minuciosa. Isso porque a divinação é a alma do Ifá. Sem a divinação oracular, é impossível existir Ifá. Ficamos satisfeitos com as contribuições que trouxemos nesse capítulo, assim como com as demandas quanto a outros aspectos do sistema divinatório de Ifá que seguem nos convocando como uma maneira de continuar nosso trabalho, aqui iniciado. No que se refere à divinação de Ifá, esboçamos o esqueleto da prática e a funcionalidade das narrativas. Analisar a divinação a partir das narrativas de iniciados e/ ou adeptos que utilizam o oráculo de Ifá pode nos fornecer um material importante para detalhar aspectos relacionado à eficácia dos itan, do ebó, das medicinas (*òdǔn*) e preparos diversos (*akósé*). O efeito é metaquímico, uma vez que Ifá age na causa do problema exatamente onde está faltando asé (energia vital). A funcionalidade desses efeitos metaquímicos e como isso opera é um trabalho que

gostaríamos de fazer, haja vista nosso profundo interesse na fitoterapia de Ifá e na sua matéria médica⁴⁹⁸.

A medicina (*iségún*) e a magia (*idan*) do Ifá é parte intrínseca da prática básica dos bàbáláwós. Ifá é uma confraria, uma sociedade, em tempos antigos era considerada sociedade secreta (*àwọn ilé aṣírí* – casas ou organizações secretas). Nos tempos atuais, Ifá é uma escola, um lugar de aprendizagem, uma vez que sua ciência ancestral e suas tecnologias estão disponíveis para todas as pessoas. O aspecto do segredo ainda se impõe, uma vez que os fundamentos seguem sendo mantidos secretos. A presente tese não revela segredo algum, mas torna acessível o Ifá. As pessoas estão carentes de informação acerca de Ifá, sobretudo os iniciados e os adeptos interessados. O Brasil é a segunda pátria de Ifá, onde ele cresce assustadoramente. Todos os dias, aparecem pessoas procurando por Ifá. Elas procuram por consulta oracular e soluções de seus problemas através das tecnologias ancestrais de Ifá.

A escrita da tese também me fez pensar na importância da produção das narrativas originárias das práticas ancestrais subalternizadas. Em tempo de “guerras de narrativas” (Trigo, 2018) no mundo, não importa em que âmbito elas sejam travadas – político, religioso, espiritual, científico ou outro – elas são guerras políticas, de disputa de poder e, como diz Trigo (2018), pelo “controle do imaginário”. A contribuição de Ifá é ofertar uma outra maneira de perceber e entender as coisas, os acontecimentos e o próprio mundo. Kopenawa (2015), em *A queda do Céu*, fez um apelo aos brancos, convocando-os a ouvir “a voz dos espíritos da floresta”. O xamã yanomami tem consciência de que essa voz não será escutada, mas isso não o impede de seguir falando. Nosso estudo sobre Ifá apresentado nesta tese é uma forma de apelo e/ ou de reivindicação, não só aos acadêmicos, mas também à sociedade em geral. Nosso apelo é que nós, praticantes de tradições de matriz africana, temos uma herança e queremos viver livremente a herança herdada pelos nossos antepassados. A Tradição de Ifá e Òrìṣà é a nossa herança herdada dos antigos. Estabelecer um campo de estudo (*Estudos de Ifá*) é, sem dúvida, uma maneira de contribuir com a preservação dessa herança.

É por isso que quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas sei bem que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar (Kopenawa; Albert, 2015: 498).

As narrativas de Ifá denominadas itan nos oferecem o alimento para a manutenção e preservação das nossas práticas. As práticas ritualísticas em geral, transmitidas de mestre a discípulo e preservadas nas várias linhagens de Ifá/ Òrìṣà da terra iorubá, se mantêm porque são transmitidas. Mas

⁴⁹⁸ Matéria médica refere-se ao conjunto de substâncias usadas para fins terapêuticos e medicinais, bem como ao estudo detalhado dessas substâncias. É um termo com origem histórica e frequentemente relacionado à farmácia, à medicina tradicional e à homeopatia.

essas transmissões não são obsoletas, grosso modo, os ritos/ rituais modificam-se de tempos em tempos, a própria comunidade, grupo, linhagem etc. encarrega-se de sua atualização e oferta de outras dimensões e elementos. É porque o valor do rito e sua fidedignidade à Tradição não estão no quão antigo ele possa ser, mas sim no quão eficaz ele continua sendo e no quão carregado de sentido ele prossegue tendo. Costumo dizer que os bábáláwos, de tempos em tempos, assumem o compromisso de girar a roda de Ifá, ou seja, fazê-lo andar e se atentar para os sinais do tempo. Um amigo nigeriano Bábáláwo da mesma geração que eu disse-me, certa feita: “Adèlóná⁴⁹⁹, Ifá é a cultura”.

Afirmar que Ifá é a cultura, é uma maneira de situar Ifá no tempo. Porque a cultura também é volátil, ela está sempre em movimento, como a própria vida. Ifá é volátil, no sentido de que está em constante transformação e é influenciado por uma infinidade de fatores, como o tempo, as interações entre grupos, a tecnologia e os eventos históricos. Essa volatilidade é, na verdade, uma de suas características mais fascinantes, pois o torna vivo e adaptável a qualquer lugar, além de ser capaz de refletir e ofertar direções que contribuam com mudanças na vida das pessoas e sociedades. Os itan de Ifá talvez sejam o melhor lugar para perceber essa volatilidade. É no itan que encontramos as possibilidades de inserir Ifá em contextos dos mais diversos. Ifá fala através de metáforas e símbolos, suas histórias são carregadas de sentido e muitas vezes, dependendo do contexto, elas podem ter múltiplos sentidos. A experiência de habitar com essas narrativas leva a entender o quão importantes elas são para seguirmos fazendo Ifá para o mundo de hoje.

Quando nos propusemos a produzir uma antropologia decolonial, ficamos um tanto quanto atrofiados e/ ou aprisionados em ditames e padrões eurocêtricos. Por mais que a academia, muitas das vezes, permita ou tenha nos permitido dar “saltos mortais” sobre os padrões, formatos de pesquisa e escrita estabelecidos, há dificuldade de romper com as coisas impostas. Nosso sistema educacional, dos primeiros anos de formação até a universidade, é totalmente eurocêntrico e engessado. Somos ensinados a pensar como os brancos, a lidar com as coisas como brancos, a sentir como brancos etc., de modo que nossa formação não contempla em nada nossas práticas ancestrais e nossas maneiras de existir. Elaborar uma tese a partir da mentalidade negra, da maneira negra de ser e existir, parece destoar (ainda bem) demais do modelo branco vigente, estabelecido e que insiste em se impor, porque é assegurado. Essa dicotomia da nossa sensibilidade e percepção é um embaraço, e desembaraçar esse tipo de conflito é muitas vezes um “parto”. Não estou certo de que acertamos como gostaríamos. São anos de imposição da branquitude, não será tão simples desfazer tudo isso e propor uma outra coisa, uma outra maneira de pensar, que seja negro-indígena-ancestral. Estamos e vivemos nessa insistência.

Praticar Ifá é um mandato celestial, ou seja, trata-se de uma prática ancestral que baixou no mundo/ para o mundo. O universo e/ ou o planeta Terra estão concebidos para Ifá existir. Qualquer

⁴⁹⁹ Um dos meus nomes iniciáticos. Meu nome iniciático completo é: *Ifáyómí Adèlóná Sàngówále Isólá Ibuowo Atanda Eegúngúnjobi Ayelabola Awolólá.*

pessoa que queira se aproximar de Ifá precisa entender e adentrar essa dimensão de herança. Ifá é uma herança ancestral para toda a humanidade. O território de Ifá é o mundo, e todos nós que praticamos Ifá precisamos dar seguimento ao mandato celestial do qual o Òrìsà Orunmila foi o primeiro mandatário. Todos os bàbáláwós, iyáláwos e iniciados em geral devem seguir assegurando esse mandato celestial de Ifá no mundo. Nossas práticas ancestrais de origem africana, estabelecidas no Brasil a mais de 400 anos, estão à beira da extinção. Reivindicamos demarcação das terras quilombolas e indígenas, reconhecimento dos terreiros, tendas, ègbé, casuás, casas de culto afro etc. como espaços civilizatórios de matriz africana, devemos de igual maneira manter e preservar nossos saberes intelectuais, ancestrais e as práticas oriundas desses saberes. Escobar (2014), em *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, referindo-se ao território ancestral do rio Yurumanguí, no município de Boaventura, no Pacífico sul colombiano, afirmou:

É uma das manifestações mais evidentes do que os ativistas chamam de “ancestralidade”: a ocupação antiga, às vezes muito antiga, de um território específico; a continuidade de um “mandato ancestral” que persiste até hoje na memória dos mais velhos e da qual dão testemunho tanto a tradição oral quanto a pesquisa histórica; e a experiência histórica de longa data, mas sempre renovada, de viver sob outro modelo de vida, outra cosmovisão, no pensamento dos movimentos” (Escobar, 2014: 74, tradução livre)⁵⁰⁰

Escrever é dialogar com mortos e vivos. Os mortos com quem dialoguei na presente tese, sejam provenientes do norte do mundo, sejam do sul do mundo, sejam americanos, europeus, africanos ou asiáticos, bem como os vivos de todos os lugares, me ajudaram a pensar Ifá na contramão de suas produções. Citar um autor nem sempre é um elogio estabelecido da sua própria contribuição, ainda mais quando se trata de uma tese, onde queremos pensar por conta própria e assumir riscos para criar conceitos próprios, que nos ajudem a ler, entender e abordar da melhor forma possível nosso objeto de pesquisa. A partir dessa perspectiva, não importa de onde os teóricos mortos ou vivos são, importa o quanto suas contribuições nos ajudam a colocar seus argumentos em questão, ou ainda, o quanto eles nos possibilitam avançar, ou mesmo inventar uma outra coisa. Uma tese é uma invenção singular e particular, porém não sem a ajuda de muitos. Muitas mãos visíveis e invisíveis ajudam construir uma tese.

Particularmente, tenho ótimas relações com os mortos, pois desde 2014, sou iniciado no Culto de Egúngún, no culto dos mortos, que celebra os antepassados e a própria morte. Enquanto escrevia a tese, pensava quais autores me ajudavam a avançar nas minhas reflexões e/ ou quais me deixavam um

⁵⁰⁰ “Es una de las muestras más patente de lo que los activistas llaman “ancestralidad”: la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un “mandato ancestral” que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican, tanto la tradición oral como la investigación histórica; y la experiencia histórica de vieja data, pero siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra cosmovisión, en el pensamiento de los movimientos”.

tanto confuso e perturbado. Para eles acendi velas, ofertei comida e flores, apaziguei seus ânimos e prossegui, na tarefa ardorosa de elaboração de uma tese. O êxito é sem dúvida um pouco do meu próprio esforço, das contribuições do meu orientador, da ajuda de tantas pessoas, mas também do reconhecimento acadêmico e público. Embora o acadêmico não deva almejar sucesso algum, mas se preocupar em ofertar contribuições valiosas que possibilitem à sociedade pensar sua caminhada de mundo. No contexto como nosso, onde Ifá é tão incompreendido, acredito que a tese tem esse compromisso. E como acadêmico, o labor intelectual tem como destinatárias as pessoas, grupos e a sociedade na qual estamos inseridos.

A profundidade e originalidade do nosso trabalho fala por si só, ainda que suas fissuras nos convoquem a aprofundamentos salutares. Vasculhando a produção de dissertações e teses sobre Ifá no Brasil e no mundo, poucas por sinal, nenhuma delas é comparável com a nossa. Obviamente que todas elas têm seu próprio valor e mérito, e certamente elas têm contribuído para os estudos de Ifá no mundo e para as pessoas interessadas. A pergunta que me animou e segue me animando desde o começo é: Ifá é uma ciência ancestral? Suas tecnologias tais como a arte divinatória e a medicina/ magia possibilitam compreender Ifá como uma ciência ancestral? É possível um campo de estudos na interface entre Ifá e a antropologia? As questões levantadas por mim expressam a ideia de que há espaço para um diálogo interdisciplinar entre o sistema de conhecimento e prática espiritual do Ifá (com suas raízes na cultura iorubá) e a antropologia (que busca compreender sistemas culturais e sociais).

Ifá é um sistema complexo de conhecimento e divinação. Sua prática divinatória possui várias tecnologias medicinais e de magia. O Ifá tem um impacto muito positivo nas comunidades de matriz africana no Brasil, uma vez que, por ser um sistema de conhecimento e de divinação com suas tecnologias diversas. Lideranças do Candomblé, da Umbanda e da Quimbanda têm se interessado pelo Ifá e o apresentado para suas comunidades sem renunciar às suas práticas anteriores. O Ifá insere-se em qualquer contexto, porque não é proselitista, não exige conversão nem prioridade. A diversidade do Ifá e sua inserção na sociedade brasileira dos últimos 40 anos começa a dar sinais de um outro momento das nossas práticas tradicionais de matriz africana no Brasil.

Os estudos decoloniais e, mais especificamente, a antropologia decolonial, são uma vertente que critica as práticas e as epistemologias coloniais que moldaram a antropologia como disciplina. A antropologia decolonial busca repensar os métodos, teorias e relações entre antropólogos e comunidades estudadas, promovendo uma abordagem mais inclusiva que atente para a participação dos seus interlocutores na produção dos seus estudos. Ela questiona a perspectiva eurocêntrica que dominou o campo e propõe a valorização dos saberes locais e indígenas. Procura retirar os vestígios coloniais das teorias e práticas antropológicas, incorporando perspectivas dos próprios grupos estudados, além de propor uma antropologia feita com as comunidades, e não apenas "sobre" elas, garantindo que suas vozes sejam centrais no processo.

Muitas pesquisas acadêmicas, a partir do pensamento decolonial, assumem um papel crucial de resistência ao colonialismo. A mentalidade que domina o mundo é branca e colonial. Escrever é esmiuçar mentalidades, elaborar mundos e possibilitar que as múltiplas existências participem do movimento da vida. Ao falar de Ifá para um grupo de estudantes de engenharia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, um deles me perguntou que relevância poderia haver na aprendizagem de uma tradição antiga e tão distante da realidade de mundo em que vivemos. O estudante de 23 anos de idade estava convicto da importância da sua pergunta. Eu disse a ele que a Coroa portuguesa extorquiu do continente africano, sobretudo da antiga Costa da Mina, cerca de 4,8 milhões de africanos trazidos ao Brasil como escravizados.

O estudante ficou chocado quando eu disse a ele que o Brasil foi o país que mais recebeu africanos escravizados nas Américas durante o tráfico transatlântico. Os efeitos dessa migração forçada geraram um impacto profundo na formação cultural, social e econômica do país. Um desses efeitos é o que podemos chamar de saberes e práticas de matriz africana, tal como os Candomblés e outros⁵⁰¹. Disse ao estudante que o Ifá é a base, o fundamento, desses saberes e práticas, e só por isso sua relevância é inquestionável. Muitas pessoas estão praticando Ifá no Brasil e em toda América. Pessoas que tornam pública sua pertença e outras que a mantêm no anonimato. O Ifá não chegou no Brasil há 40 anos, ele tem sido revivido nos últimos anos. Ifá chegou no Brasil entre o século XVIII e XIX com os primeiros Iorubá provenientes da atual Nigéria, do Togo e de Gana. Nos últimos 40 anos, com a vinda de nigerianos ao Brasil, um interesse pelo Ifá tem crescido absurdamente.

As crises que tomaram o mundo nos últimos tempos e que têm convocado as comunidades tradicionais/ ancestrais é uma crise do modelo civilizatório, tal como nos recordou Escobar (2014)⁵⁰². A procura pelo Ifá insere-se nessa busca pelo sentido da vida diante dos efeitos das crises que tomaram o mundo. A necessidade de respostas diante do vazio gerado pela escassez de referenciais que abriga a vida, uma busca de sentido e realização, tem produzido nas pessoas o desejo por experiências espirituais que produzam suas percepções, seus afetos e sentimentos de uma outra maneira. Ifá, Ayahuasca, Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Bruxaria, Encantaria, Cabala, Sufismo etc. têm despertado nas pessoas possibilidades outras de passar pela crise de mundo e sobreviver a catástrofes⁵⁰³.

Conforme postulado por Tsing (2019), o que nos resta, em última instância, são ruínas. A antropóloga sino-americana chega afirmar que para muitos povos e coletivos, o fim do mundo já é uma realidade. Ela deixa claro que “ocupar [as ruínas] é dedicar-se ao trabalho de viver juntos, mesmo onde as probabilidades estejam contra nós” (Tsing 2019: 87). Nas conferências que dei na

⁵⁰¹ “[...] del África llegamos con un legado ancestral, la memoria del mundo debemos recuperar” (Escobar, 2014: 75).

⁵⁰² “Al hablar de cosmovisión, por ejemplo, o al afirmar que la crisis ecológica ipin social actual es una crisis de modelo civilizatório (Escobar, 2014: 75).

⁵⁰³ Vivemos uma era de grandes catástrofes, como foi apontado por Stengers (2015).

Universidade Faraimará nos últimos quatro anos sobre as catástrofes, as calamidades, as guerras do fim do mundo etc., a luz de Ifá me fez retomar um dado, ou mesmo uma informação importante sobre Ifá. Quero dizer, em tempos de guerras, calamidades, catástrofes, o Ifá era consultado. Odu Ifá traz explicações sobre as coisas e indica saídas. Os desatinos na vida das pessoas, dos consulentes que vão à consulta oracular são pequenas calamidades, pequenas catástrofes, ainda que elas possam ser grandes. Mas independentemente de seu tamanho, são um convite a lidar com a própria ruína. Por mais que Ifá aponte saídas, ele não se impõe sem um compromisso da pessoa pela mudança.

Concluo, mas não sem o desejo de continuar, de seguir falando sobre Ifá e produzindo Ifá. Que este trabalho responda aos objetivos para os quais ele foi produzido. Que a academia e o público em geral, sobretudo as pessoas interessadas no Ifá, encontrem aqui material para aprofundar os seus estudos e as práticas vivenciadas em suas comunidades ancestrais. Ifá é presença incomensurável. Na sua presença distinta, faço votos a que ele continue chegando a todas as pessoas. Que o trabalho aqui começado possibilite que outras pessoas queiram escrever, pesquisar e investigar Ifá, desenvolvendo vários aspectos da sua ciência e da sua prática. Uma tese, na verdade, não se conclui, ela continua. E ao continuar, ela evidencia questões pendentes, oferecendo contribuições inovadoras que alargam a compreensão das pessoas e contribui com suas práticas. Asé sem fim!

Referências bibliográficas:

- ABIMBOLA, Wande. *Ifá Divination Poetry*. Lagos (Nigéria): Nok Publisher Ltda, 1977.
- _____. *Ìjìnlè Ohùn Enu Ifá, Apákìíní*, Glasgow (Escócia): Collins, 1968.
- ADENIYI, D.A. *Ofò Rere*. Ìbàdàn: University Press, 1980.
- ADERONMU, Otunba Adekunle. *Ifá: filosofia e ciência de vida*. São Paulo: Editora do autor, 2015.
- ADEWUYI, Olayinka Babatunde Ogunshina. *Ifá: the book of wisdom*. California: River Water, 2018.
- AFOLAYAN, Adebisi. Yoruba language and literature. Ife: University of Ife, 1982.
- ALAMU, Femi Ololade, AWORINDE, Halleluyah O., ISHARUFE, Walter. *Estudo Comparativo do Sistema de Divinação Ifá e Ciência da Computação* in: Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiáspóricos. Organização e edição: Tarcízio Silva. São Paulo: LiteraRua, 2020.
- ALMEIDA, Paula Josiane; CORRÊA, Rosa Lydía Teixeira. *Universidades Populares: França (XIX) e Portugal (XX)*. Revista Brasileira de História da Educação, v.22, 2022.
- ANDRADE, Maria Amélia Próspero Colaço de. *Arquivos orais em Portugal – que testemunhos?* 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Documentais) - Universidade de Évora – Évora, Portugal.
- ARAÚJO, Alberto Filipe; ALMEIDA, Rogério de. Fundamentos Metodológicos do Imaginário: Mitocrítica e Mitanálise. Têssera | Uberlândia, MG | v.1 | n.1 | p.18-42 | jul./ dez. 2018.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2009.
- AQUINO, Thomas de. *O Ente e a Essência*. Covilhã: Lusosofia press, 2008.
- ATHAYDE, Rogério. *Orunmilá*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2021.
- ASHBY, Muata. *The Kemetic Tree of Life – ancient Egyptian Metaphysics & Cosmology For Higher Consciousness*, Florida: Sema Institute, 2008.
- AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS; Alcione M. *O Babalaô fala: Autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim*. Afro-Ásia, 46 (2012), 229-261.
- AWOJODUN, O., BARAN, D. *Traditional Yoruba Medicine in Nigeria: a comparative approach*. Bulletin of the Transilvania University of Brasov, Vol. 6(51) - 2009.
- AZEVEDO, Célia Maria Martinho de. *Onda Negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BAKHTIN, Mikhael. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BARONE, Elizabetta. Eranos Tagungen. Dal mito alla filosofia? Estratto da «FILOSOFIA E TEOLOGIA» Rivista quadrimestrale Anno VIII - N. 1 – Gennaio-Aprile 1995.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento – prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro – Tese de Doutorado/ PPGAS-UFMA, 2021.*

BARROS, Ana Taís Martins Portanova. *Comunicação e imaginário – uma proposta metodológica*. Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação São Paulo, v.33, n.2, p. 125-143, jul./ dez. 2010.

BASCOM, William. *Ifá divination - communication between Gods and men in West Africa*. Bloomington and Indianapolis (EUA): Indiana University Press, 1969.

BASTIDE, Roger. *Os problemas da vida mística*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1959.

_____. *O Candomblé da Bahia - Rito Nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

_____. *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016

_____. VERGER, Pierre. *Dimensões de uma amizade/ Contribuições ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.

BATESON, Gregory. *Naven: um esboço dos problemas sugerido por um retrato compósito*. Realizado a partir de três perspectivas da Cultura. São Paulo: EDUSP, 2008.

BENISTE, José. *Dicionário Yorùbá - Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

_____. *Dicionário Português - Yorùbá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

BENJAMIM, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERGSON, Henri-Louis. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Memória e Vida - Textos escolhidos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

BESANT, Annie. *O Homem e os seus corpos*. São Paulo: Editora Pensamento, 2004.

BEWAJI, John A.I. *Olódúmáre: God in Yoruba belief and the theistic problem of evil*. African Studies Quarterly, Volume 2, Issue 1, 1998.

BLAKEWAY, Jill. *Medicina Energética – a ciência do poder de cura da acupuntura, da medicina tradicional chinesa e de outras terapias complementares*. São Paulo: Editora Cultrix, 2022.

BOYER, Pascal. *Minds Make Societies - How Cognition Explains the World Humans Create*. New Haven and London: Yale University Press, 2018.

BURBANK, Jane; COOPER, Frederick. *Impérios - Uma nova visão da História Universal*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2019.

BUCKLEY, Anthony D. *Yoruba Medicine*. New York: Athelia Henrietta Press, 1997.

CABALION: *um estudo da filosofia hermética do Egito Antigo e da Grécia/ Os três iniciados*; tradução: Jefferson Rosado – 1ª. Edição – São Paulo: Ajna, 2021.

CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero: voll/ Homero*; tradução: Haroldo Campos; introdução e organização Trajano Viera – 3. Ed - São Paulo: Arx: 2002.

- CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física - Uma exploração dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental*. Lisboa: Editora Presença, 1989.
- _____ ; LUISI, Pier Luigi. *A visão sistêmica da vida – uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- CAPONE, Stefania. *O Pai-de-Santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas*. R. Pós Ci. Soc. v.8, n. 16, jul./ dez. 2011.
- CARVALHO, José Jorge. *Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais*. Ver. UFMG, Belo Horizontem v.28, n.1, p.54-77, jan./ abr. 2021.
- _____. *A Escolhida dos Espíritos: Mapulu Kamayurá, Pajé e Visionária do Alto Xingu*. Ayé: Revista de Antropologia, n.1, v.5 (2023), p. 145.
- CECCARELI, Paulo Roberto; FRANCISCO, Renan Levy. *Eficácia simbólica: a palavra do Outro como feitiço*. Estudos de Psicanálise – Rio de Janeiro, no. 58, p.105-114, dezembro 2022.
- COCCIA, Emanuele. Prefácio. In: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O Espírito da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- CORBIN, Henry. *Mundus Imaginalis or The Imaginary and The Imaginal*. Cahiers internationaux de symbolism 6, Brussels, p.3-26, 1964.
- _____. *El Islam iranién: aspects spirituels et philosophiques - Tomo IV, livro 7*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *La Imaginación creadora em el sufismo de Ibn Arabi*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2023.
- COSTA E SILVA, Alberto. *A enxada e a lança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- CROMBERG, Monica Udler. *Individuação Espiritual e Hermenêutica imaginal - Henry Corbin, leitor de Heidegger*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia na FFLCH-USP, 2015.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
- DALE, Cyndi. *Manual prático do corpo sutil: o guia definitivo para compreender a cura energética*. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014
- DE LA CADENA, Marisol. *Natureza – incomum: histórias do antro-cego*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, abr. 2018 (p. 95-117).
- DELEUZE, Gilles. *Cinema – a imagem – movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____ ; GUATTARI, Félix. *O que é Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1992.

- _____; _____. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia (Vol. 1)*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DESCOLA, Philippe. *A Antropologia da Natureza de Phillippe Descola*. Entrevista, *Topoi* 14 (27), Jul-Dec, 2013.
- _____. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Anthropology and Philosophy: How to Symmetrize Ontologies*. *History Anthropology Review*. Internet, 12, August, 2024. Disponível em: [Philippe Descola – History of Anthropology Review](#).
- DIOP, Cheikh Anta Diop. *The African Origin of Civilization*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1989.
- DOWSON, John. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion - Geography, History and Religion*. New Delhi (India): Rupa Publications, 2009.
- DURAND, Gilbert. *Figures Mythiques et Visages de L'œuvre*. Paris: Berg International, 1979.
- _____. *Mito, Símbolo e Mitodologia*. Lisboa: Presença, 1982.
- _____. *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. *Ciencia del Hombre y Tradición. El Nuevo Espíritu Antropológico*. Barcelona: Buenos Aires: Editora Paidós, 1999.
- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário – introdução a arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Mitos y sociedades: introducción a la mitodologia*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- _____. *De la mitocrítica al mitoanálisis – Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos, 2013.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno – Arquétipos e Repetição*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *Mefistófeles e o Andrógino*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.
- EPEGA, Afolabi; NEIMARK, Philip. *The Sacred Ifá Oracle*. New York: Harper Collins Publication, 1995.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FALOLA, Toyin. *O poder das culturas africanas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- FATUNMBI, Fálókún. *Awo: Ifá and the Theology of Orisha Divination*. Original Publishing: New York, 1992.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

- FORD, James Ishmael. *Introduction to Zen koans: learning the language of dragons*. Somerville (MA/ EUA): Wisdom Publications, 2018.
- FRANK, Marcos Rogério de Castro; REMPEL, Claudete. *Medicina: uma história*. Lajeado: Editora Univates, 2022.
- FREUD, Sigmund. *Lembranças Encobridoras*. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 3, p.285-306). Rio de Janeiro: Imago, (1899) 1999.
- FRIAS, Rodrigo Ribeiro; SALAMI, Adeniyi Olawale Ribeiro. *Noções iorubá de saúde, doença e cura*. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v.45, e69702, 2023.
- FRISVOLD, Nicholaj de Mattos. *Ifá - Uma Floresta de Mistérios*. São Paulo: Arole Cultural, 2022.
- GARCIA, Ypuan. *Pessoa, Tempo e conduta em Bali*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v.57, no. 2, 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson. *Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n.26, p.261-297, jul./ dez. 2006.
- GUIZO, Antonio Rediver. *Poesia e as estruturas antropológicas do imaginário de Gilbert Durand: leitura de um poema de Ferreira Gular*. Matraca, Rio de Janeiro, v.24, n.40, Jan/ Abr. 2017.
- GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jairo. *Bíblia Hebraica*. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda., 2006.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere, volume 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- HAMPATÈ BÀ, Amadou. *A tradição viva*. In: *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*/ editado por Joseph Ki-Zerbo. - 2 ed. Rev. - Brasília: UNESCO, 2010.
- HARAWAY, Donna J. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Caderno Pagu (5), pp. 04-41, 1995.
- _____. *Seguir con el problema - generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Edición Consonni, 2019.
- _____. *O manifesto das espécies companheiras – cachorros, pessoas e alteridade alternativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- _____. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- HAWASS, Zahi. *Las montañas de los faraones – la verdadera historia de los constructores de pirâmides*. Barcelona: Editorial Crítica, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências - A questão da técnica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- _____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

- HIRANO, Luis Felipe Kojima; LOTIERZO, Tatiana Helena. *Participação-imitação: ensaio para um possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde*. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.2, n.2, jul.-dez., p.145-162, 2010.
- HOLBRAAD, Martin. *Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana*. Revista MANA 9 (2): 39-77, 2003.
- _____. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. The University of Chicago Press/ Chicago and London, 2012.
- HOMERO. *Odisseia*; tradução: Carlos Alberto Nunes. – [Edição Especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- IBIE, Cromwell Osamaro. *Ifism: The Complete Work of Orunmila*. Liverpool, United Kingdom: Athelia Henrietta Pr, 2012.
- IDAYAT, Saka; TÁÍWÒ, Oyè. *Movement in Ofò (Yorùbá incantation)*. PAfriLaL: Number 2 (2018) pp. 36-60.
- IDOWU, E. Bolaji. *Olódúmáre, God in Yoruba Belief*. New York: A&B Books Publication, 1962.
- INGOLD, Tim. *Da transmissão de representações à educação da atenção*. Revista Educação, Porto Alegre, v-33, n.1. p.6-25. jan./ abr. 2010.
- _____. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n.37, p.25-44, jan./ jun. 2012
- _____. *Estar Vivo - Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2015.
- _____. *The Life of Lines*. London and New York: Routledge, 2015.
- _____. *Antropologia: Para que serve*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2019.
- _____. *Linhas - Uma Breve História*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2022.
- ISÓLÁ, Oluwo Adèlóná. *Ègbé Orun – nossos amigos e familiares espirituais*. Goiânia: Edição do autor, 2023.
- _____. *Peregrinação: reconhecer Ifá nas pequenas coisas*. Goiânia: Edição do autor, 2024.
- JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Lagos (Nigéria): C.M.S. Bookshop, 1921.
- JUNG, Carl Gustav. Prefácio de C. G. Jung. Prefácio. In: WILHELM, Richard. *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 2006.
- _____. *O homem e o seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2008.
- _____. *Os arquetípicos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- KUHN, Thomas Samuel. *As estruturas das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1962.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação - Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. 1º. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. 1º. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRISTEVA, Júlia. *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986.
- LACAN, Jacques. O Seminário (1963-1964) Livro 11 – *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.
- _____. O Seminário (1955-1956) Livro 3 – As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- _____. *Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- _____. O Seminário (1961-1962) Livro 9 – *A Identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: editora 34, 1994.
- _____. *Ciência em Ação – como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- LELOUP, Jean-Yves. *Mundos imaginalis: segundo Corbin, Hilman e Jung/ organização Marco André Schwarzstein*. Brasília (DF): Academia Imaginal, 2023.
- LEMINSKI, Paulo. *Toda Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2021.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A eficácia simbólica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1978.
- _____. *O cru e o cozido. (Mitológicas I)*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 2012.
- _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- LOPES, Nei. *Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.
- LÖWY, Michael. *Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista*. Caderno CRH, 26(67), 79–86, 2013.
- _____. *Ifá Lucumí – O Resgate da Tradição*. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias*. São Paulo: Unipro Editora, 2009a.

- MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Entre a Filosofia e a Mística: Suhrawardi e Metafísica da Luz*. REVER – Revista de Estudos da Religião, junho/ 2009b/ pp. 121-142.
- MALUF, Sônia Weidner. *Eficácia Simbólica – Dilemas teóricos e desafios etnográficos*. In: Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde/ Fátima Tavares, Francesca Bassi, organizadoras. – Salvador: EDUFBA, 2012.
- MAUPOIL, Bernard. *A adivinhação na antiga Costa dos Escravos*. São Paulo: EDUSP, 2020.
- MARINS, Luiz L. *Òrìsà doída ayé: Òbátálá e a criação do mundo iorubá*. Revista África, São Paulo. v.31-32, p. 105-134, 2011/ 2012.
- MARTINS, Leila Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- _____. *Performances do tempo espiralar - poéticas do corpo- tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MAUPOIL, Bernard. *A adivinhação na antiga Costa dos Escravos*. São Paulo: EDUSP, 2017.
- MELO, Aislan Vieira de. *Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um processo*. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- _____. *A Natureza: Curso do Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MENDONÇA, Rita. *Conservar e criar: natureza, cultura e complexidade*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2005.
- NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: Éditions La Découverte, 2012.
- _____; HOUNKPATIN, Lucien. *La parole de la forêt initiale*. Paris: Odile Jacob, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Alfredo Margarido - 6ª. Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- ODEYEMI, Idowu B. *What is Ifá*, 2013. Disponível em: www.unileipzig.de/~ecas2009/index.php?option=com
- OGUNNAIKE, Oludamini. *Deep knowledge: ways of knowing in Sufism and Ifá, two west African intellectual traditions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2020.
- OKPEWHO, Isidore. *African Oral Literature: Backgrounds, Character, and Continuity*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- OLÚWOLÉ, Sophie Bósédé. *Sócrates and Orunmila: Two Patrons of Classical Philosophy*. Lagos (Nigéria): Ark Publishers, 2017.
- OMOBÁTÁLÀ, Bàbá Osvaldo. *A Igreja de Orunmila (Ijo Orunmilà) está alterando a mitologia yorùbá tradicional*. Revista Olórum, n. 26, Abril, 2015.
- ONG, Walter. *The presence of the word*. New Haver: Yale University Press, 1967.

- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Niterói. Valdemar Teodoro Editor, 2022.
- OYEBISI, Ojo. *The Mechanics of Ifá Divination System – Highlighting some elements of technological knowledge in Ifá and its divination system*. Columbia (Maryland): Ajendu LLC, 2019.
- OYEKU-OFUN TEMPLE. Internet. Acessado em 02/ 02/ 2023. Disponível em: <<http://oyekuofun.org/creation/>>
- OYÈWÚNMI, Oyérónké. *A invenção das mulheres - construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PATAI, Raphael. *O Mito e o Homem Moderno*. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.
- PEEL, John David Yeadon. *The Pastor and the Babalawo: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland*. Africa, v. 60, n. 3, p. 338-369, 1990.
- PARRINDER, Geoffrey. *African mythology*. London, P. Hamlin, 1967.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Traduzir as Mitológicas in “O cru e o cozido” (Mitológicas 1)*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- PÉTREMENT, Simone. *A separate God - The Christian Origins of Gnosticism*. New York: Harper&Row, 1990.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. 2. ed. Curitiba: CRV, 2017.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra (Portugal): Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLÁCIDO, Daniel Rodrigues. *Sohravadî e as origens da noção de mundo imaginal*. Revista Litteris – n. 17 – Junho de 2016. Disponível em: [Placido-2016-Sohravadî-e-as-origens-da-noção-de-mundo-imaginal.pdf](#)
- _____. *Mundo Imaginal em Sohravadî*. Revista Úrsula/ Filosofia, Março – Maio, 2022. Disponível em: [Mundo Imaginal Em Sohravadî – ÚRSULA](#)
- POPOOLA, Solagbade. *Òsá Méji - Book 10*. Nova York (EUA): AsefinMedia, LLC, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. *A arte da adivinhação – Candomblé tecendo tradições no jogo de búzios* in As senhoras do passaro da noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás/ Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.).- São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUINTILIANO, MARTA. *Redes Afro-Indígenas Afetivas: Uma Autoetnografia sobre Trajetórias, Relações e Tensões entre cotistas de Pós-Graduação e Políticas de Ações Afirmativas na Universidade Federal de Goiás*. Dissertação de Mestrado PPGAS/ FCS/ UFG, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologias dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- REIS, Ana Carolina; SILVA, Eduardo Pinto e; MEIRELLES, Catharina Marinho. *O “novo normal” no campo da educação: da aparência à essência*. Revista Princípios, no. 160, Nov./ 2020-Fev./ 2021.

- RICALDE, Gustavo Adolfo Carcaño. *El Origen de Todo, El Vodoún Fá - Una visión cosmogónica y general del vodoún-Fá (vudú)*. Nova York: Lilith Vudu Ediciones, 2019.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976.
- ROSA, Frederico Delgado. *O fantasma de Evans-Pritchard: diálogos da antropologia com a sua história*. *Etnográfica*, Junho de 2011, no. 15(2): 337-360.
- SALAMI, Ayo. *Ifá: A Complete Divination*. Lagos (Nigéria): NIDD Publicación e Impresión Limitada, 2002.
- _____. *Ifá una adivinación complete*. Lagos (Nigéria): NIDD Publicación e Impresión Limitada, 2002.
- _____. *Yorùbá Theology and Tradition*. Lagos (Nigéria): NIDD Publishing Company, 2008.
- SALAMI, Sikiru. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yorubas da Nigéria (África do Oeste)*. Tese de doutorado apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - Departamento de Sociologia - USP, 1999.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1986.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro> Jorge Zahar Ed., 2008.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.
- SCRIBD - Wender Miranda. Internet. Acessado em 10/ 11/ 2014. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/240966217/genesis-yoruba-docx>>.
- SEVERI, Carlo. *The Chimera Principle - An Anthropology of Memory an Imagination*. Chicago: Has Books, 2015.
- SHAW, Ian. *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: La Esfera de los Libros S.L, 2010.
- SHELDRAKE, Rupert. *Uma nova ciência da vida*. São Paulo: Cultrix, 2013.
- SILVA, Patrick de Oliveira. *Transe Místico no Candomblé de Rito Nagô*. Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-FCS/ UFG), Goiânia, 2021.
- _____. *Eséntáye: entre linhas e fluxos de existência - A cerimônia de nascimento na Tradição de Ifá*. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 24, n. 64, p. 165-191, maio, 2023.
- SIMPSON, George Eaton. *Yoruba religion and medicine in Ibadan*. Ibadan: Ibadan University Press: 1980.
- SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.

- SOMÉ, Sobonfu. *O Espírito da Intimidade – Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo: Odysseus Editora, 2018.
- SOURIAU, Etienne. *L’Instauration philosophique*. Paris: PUF, 1939.
- SPINOZA, Baruch. *Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. J. Guinburg, Newton Cunha e Roberto Romano (organização). São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Breve Tratado e outros escritos*. J. Guinburg, Newton Cunha e Roberto Romano (organização). São Paulo: Perspectiva, 2014.
- STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. *Reativar o animismo*. Caderno de Leituras, no. 62, maio de 2017.
- _____. *Cosmo-politiques*. Paris (França): Éditions La Découverte, 2022.
- _____. *Uma outra ciência possível – manifesto por uma desaceleração das ciências*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.
- STOLLER, Paul. *O gosto das coisas etnográficas – os sentidos na antropologia*. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2022.
- TSE, Lin Chien. *Pequeno Tratado de medicina esotérica chinesa*. São Paulo: Ícone, 2013.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- _____. *O cogumelo no fim do mundo – sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2022.
- TSHIBANGU, Tshishiku; AJAYI, J.F. Ade e SANNEH, Lemim. *Religião e evolução social*. In: História Geral da África, VIII: África desde 1935/ editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. Brasília: UNESCO, 2010.
- TOKARCZUK, Olga. *Sobre os ossos dos mortos*. São Paulo: Editora Todavia, 2021.
- TOWLER, Solala. *Tao-Te King: uma jornada para o caminho perfeito - Lições práticas sobre o taoísmo*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- TRIGO, Luciano. *Guerras de Narrativas - A crise política e a luta pelo controle do imaginário*. São Paulo: Globo Livros, 2018.
- TURNER, Victor. *O processo ritual – estrutura e antiestrututura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- _____. *Floresta de Símbolos - Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói (RJ): EDUFF, 2005.
- VELHO, Otávio. *A religião é um modo de conhecimento?* PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, 2010, p. 3-37
- VERGER, Pierre. *Automatisme Verbal et Communication du Savoir chez les Yoruba*. L’Homme: Revue Française d’Anthropologie, Paris, Mouton, 12(2); 6-45, 1972.
- _____. *Artigos - Tomo I*. São Paulo: Editora Corrupio, 1992.
- _____. *Ewé - O uso das plantas na sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. *Dimensões de uma amizade/ Contribuições ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.

VIEIRA, Marcus André. Real, simbólico e imaginário. Anais do Terceiro encontro do Seminário A Trilogia lacaniana – EBP Rio – 22/ 09/ 2009.

http://www.litura.com.br/curso/repositorio/rsi_iii_o_real_e_o_jaguardarte_2_edit_1.pdf - visto em 21/ 05/ 2024.

VIEIRA, Otávio Silva. *O Hermetismo como Elemento Fundamental do Ocidente. Um Paradoxo entre sua Necessidade e sua Rejeição*. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

_____; CAVALCANTI, Carlos André M. *Gilbert Durand an the hermeticism: religionism, tradition and esotericism*. Revista Nufen: Phenom. Interd. | Belém, 12 (1), p.123-142, jan.- abr., 2020.

WEN, Benebell. *Holistic Tarot - AN Integrative Approach to Using Tarot for Personal Growth*. California: North Atlantic Books, 2015.

WILCKEN, Patrick. *Claude Lévi-Strauss – o poeta no laboratório*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.