

## MEMÓRIA EM VERSOS:

### SABERES SILENCIADOS NO CULTO IORUBÁ À IFÁ

Patricia Silva Mota<sup>1</sup>

Resumo: A retórica da modernidade em seus dois eventos históricos, as colonizações e a revolução industrial, marcaram a humanidade com o discurso da homogeneização, pela busca da vida boa e civilizada. Pretende-se abordar, nesse artigo, os saberes silenciados, a cultura, a crença e a injustiça cognitiva, decorrente dessa retórica. Portanto, apresentar-se-á, parte do culto Iorubá à *Ifá*, um oráculo que contem o *Odù-Corpus*, apresentado através de dezesseis sinais que combinados entre si formam duzentos e cinquenta e seis sinais secundários, estes contem versos, histórias, que em Iorubá são chamados de *Itan*. O Babalaô é a autoridade intelectual e sacerdote que assimila e memoriza os *itans* (versos) que expressam em sua narrativa reflexões para o autodesenvolvimento e autoconhecimento. O embasamento teórico está situado nos escritos de Boaventura Santos, Gayatri Spivak, Willian Bascom. Palavras-chave: Modernidade. Pós Colonialismo. Saberes ausentes. Culto Iorubá à Ifá.

**MEMORY IN VERSES:** Knowledge silenced in Yoruba worship of Ifa.

Abstract: The rhetoric of modernity in its two historical events, colonizations and the industrial revolution, marked humanity with the discourse of homogenization, for the search of good and civilized life. It is intended to address, in this article, the silenced knowledge, culture, belief and cognitive injustice arising from this rhetoric. Therefore, an oracle that contains the *Odù-Corpus* will be presented, part of the Yorubá cult to the *Ifá*, presented by means of sixteen signs that, combined, form two hundred and fifty-six secondary signs, which contain verses, stories, which Yoruba are called *Itan*. The Babalaô is the intellectual authority and priest who assimilates and memorizes the *itans* (verses) that express in their narrative reflections for self-development and self-knowledge. The theoretical basis is found in the writings of Boaventura Santos, Gayatri Spivak and Willian Bascom. Keywords: Modernity. Post Colonialism. You know absent. Yoruba worship to Ifá.

#### A retórica da modernidade

As relações coloniais/imperiais de poder construíram ao longo dos séculos uma narrativa da história europeia como se esta fosse universal para outras culturas, cognições e saberes. A narrativa da colonização das Américas assinala o primeiro evento histórico de centralidade da Europa que silenciou linguagens, memórias e culturas por meio de

---

<sup>1</sup>Patricia Mota, graduada em psicologia. Pós graduada em Educação Global. Mestrando em Ciências da Educação. Florida Christyan University – FCU. patriciamota7@gmail.com.

uma visão eurocêntrica, fenômeno inicialmente intraeuropeu, que se expandiu através do mercantilismo com a proposição do desenvolvimento da modernidade.

Segundo Dussel (2005:27), a Revolução Industrial assinala o segundo evento histórico mundial que coloca a centralidade na Europa e a universalidade da Modernidade tratando as outras culturas como sua periferia, inscrevendo-se como mais desenvolvida e superior. Partindo dessa visão, surge, então, a obrigatoriedade de desenvolver os mais primitivos, bárbaros e rudes, da qual tal retórica justificou o holocausto, mortes, perseguições e o domínio violento que visava à educação desses povos e das culturas, afastando-os do atraso social para a modernização.

Nessa perspectiva, os países colonizados vivenciaram uma ocupação de território, a imposição de uma cultura sobre outra e o silêncio de sujeitos e seus saberes. Para Muchail (2004:77), os conteúdos históricos foram subestimados ou silenciados pelo saber qualificado e de que modo à pretensão ao estatuto científico dos saberes sobre o homem lhes imprime as marcas do exercício do poder, revelando os mecanismos correlatos de exclusão, de enclausuração e de redução ao silêncio, sendo a educação jesuíta missionária e catequética a precursora de uma prática que desprezou vivências e aprendizagens existentes.

Santos (2007:77) afirma que a injustiça social global está intimamente relacionada à injustiça cognitiva global e que a luta por justiça social requer, de igual modo, a luta por justiça cognitiva, tornando possível a construção de uma ecologia dos saberes. A ecologia dos saberes consiste na promoção de diálogos entre o saber científico ou humanístico e saberes leigos, populares, tradicionais, urbanos, camponeses, provindos de culturas não ocidentais, promovendo, assim, uma nova convivência ativa de saberes no pressuposto que todos eles, incluindo o saber científico, podem enriquecer nesse diálogo.

Essa racionalização do poder estabeleceu uma ideia de ordem e legitimação, até os dias atuais, de que toda e qualquer diversidade cultural é vista como estranha e inadequada, e a seqüela disso para a sociedade é a homogeneização. Porém, isso promove conflitos, já que somos heterogêneos. Essa hipótese nos faz pensar que fazer do diferente uma semelhança própria estabelece de certo modo que alguns serão menos que outros, ou seja, um “certo dispositivo de saber sobre o outro, um saber sociológico sobre o outro que não se dissocia de um poder sobre o outro” (SantaMaria, 1998:58).

Culturalmente, a modernidade caracterizou-se pelo desenvolvimento de uma ciência objetiva, Araújo (1994:22), citando Weber, menciona que separando a razão substantiva expressa na religião e metafísica em três esferas autônomas: ciência, moralidade e arte, cindindo e comprometendo uma visão antes unificada. Cada um desses domínios aparece institucionalizado pela ciência na perspectiva das estruturas, enfocando

na cultura dos especialistas suas lógicas no discurso científico, nas teorias morais, a produção e crítica de arte e a jurisprudência. Esse tratamento profissional das tradições culturais distancia o público mais amplo dos especialistas.

Essas sucessivas separações fundamentam o contraste estabelecido a partir da conformação da ideia de avanço e modernidade europeia ou colonial, estabelecendo que existam as periferias, os outros, o restante dos povos e culturas do planeta.

“Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a ideia de modernidade, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a naturalização tanto das relações sociais como da natureza humana da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (ciência) em relação a todos os outros conhecimentos” (Lander, 2005:27).

Esta base dominadora fez silenciar saberes de povos ameríndios, africanos em nome da civilização, da fé cristã e da ciência reducionista, emergindo as relações de poder, no campo simbólico e na cognição, universalizando os saberes hegemônicos do mundo europeu. As reflexões aqui apresentadas fazem parte de uma análise das consequências do colonialismo através das pesquisas das obras de alguns autores, tais como Hobsbawm (1997), Wallerstein (2007), Santos (2008). O processo da construção histórica da desigualdade e da inferioridade colocou os povos e raças não brancas em um estágio evolutivo inferior tanto biológico como sociocultural em relação à raça branca superior.

Na atualidade, vemos surgir estudos que buscam a valorização e a contribuição desses grupos e saberes historicamente ignorado e tornados periferia ao longo do tempo. Vários são os desafios para as ciências em busca de retirar das periferias especialmente na América Latina, e vários são os desafios para as ciências sociais e para as universidades situadas na periferia do sistema-mundo segundo Wallerstein (1996:12). Entre estes, o de contribuir para desconstruir a inferioridade e para a emergência de milhões de deserdados da vida digna; e para construir a solidariedade e o compromisso social com os oprimidos; a formação de sujeitos humanos comprometidos com os problemas do seu tempo; a reinvenção da emancipação social; a revalorização dos saberes científicos e não científicos mediante o diálogo entre saberes. Saberes foram ocultados por tanto tempo e muitos desses saberes se encontram ausentes em sua cultura. Conforme a sociologia das ausências e a das emergências adotadas por Santos (2004:788)

trata-se agora de retirar saberes da invisibilidade para dar-lhe voz. Assume-se, assim, uma forma contra-hegemônica de luta contra a violência epistêmica e cognitiva.

De acordo com Santos (2008:35), tal proposta epistemológica visa à recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram historicamente e sociologicamente postos na posição de ser tão só objeto ou matéria-prima dos saberes dominantes, considerados como únicos válidos. Contudo, as relações entre os homens, constitutivas da vida em sociedade, são, sempre, profundamente heterogêneas e marcadas por relações de poder socialmente construídas. Três grandes processos inerentes às sociedades modernas: a) busca permanente pela homogeneização; b) existência da contradição; c) a ameaça constante do conflito. Esses três processos resultam da cultura ocidental que se move em torno da busca permanente de fazer do outro, do diferente, um mesmo. Os considerados menos, porque diferentes — homens, mulheres, idosos, negros, indígenas — passam a desafiar a ordem instituída, e esta coloca sobre eles, segundo Santamaria (1998:58), certo dispositivo de saber sobre o outro, um saber sociológico sobre o outro que não se dissocia de um poder sobre o outro.

Spivak (2010) traz a tona à temática do silêncio instituído, questionando: Pode o subalterno falar? A autora aborda de maneira honesta a invisibilidade de grupos, etnias, culturas e enfatiza a necessidade do Terceiro Mundo acordar para a subalternidade instituída por uma visão e por um discurso ocidentalizado. A violência epistêmica que utiliza como recurso a neutralização do Outro seja subalterno ou colonizado, objetiva invisibilizá-lo, desapropriando-o de qualquer possibilidade de representação de si mesmo, silenciando-o. A autora convoca e implica os intelectuais à responsabilidade de combater a subalternidade, entendendo que um dos caminhos é não falar pelo subalterno, mas criar mecanismos para que tenham voz e sejam ouvidos. O subalterno é aquele que pertence,

“...às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010:31).

Sociologicamente, na pós-modernidade, o homem passou a pensar em si em relação ao outro em um processo histórico que transformou a visão sobre as identidades culturais que sofreram a violência no silêncio de seus saberes, sofreram castrações, homens e mulheres negras, um povo que sofreu e sofre discriminações e preconceitos que se perpetuam até os dias atuais. Refletir a problemática que retira de culturas e etnias o

direito de serem livres em seus hábitos, cultura e crença. A proposta do presente texto é abordar, a temática da religião africana em sua origem iorubana, no Culto Iorubá a Ifá, resgatando parte da memória através de seus versos, histórias, saberes e identidade cultural. Existem caminhos diversos na busca pela justiça cognitiva, pela ascensão dos saberes ausentes. Expandir caminhos que abram espaços de discussão, de libertação, de troca e aprendizado com os silenciados e a margem da ‘visibilidade’, (Spivak, 2010:48).

Este artigo possui em seu procedimento técnico um estudo bibliográfico e documental, realizada através de livros e artigos que exploram o tema do Culto Iorubá a Ifá, trata-se de um estudo descritivo e em seu escopo o estudo de campo. Este artigo decorre da trajetória vivida pela pesquisadora no universo religioso em questão, objetiva refletir o universo de conhecimento e aprendizado contidos nos *odùs* e *itans*, revelados a partir do oráculo de Ifá.

### **O CULTO A IFÁ – Os *Odùs*, os *Babalaôs*, e os *Ìtàn*s.**

#### **O Oráculo divinatório de Ifá.**

O estudo da cultura Iorubá, suas práticas religiosas, tradição e cultura têm existido nas Américas e em outras partes do mundo desde o tráfico de escravos. O culto a *Ifá* era praticada pelos Iorubás e Benin Edu, da Nigéria, pelos Fon, do Daomé, e pelos Ewe, do Togo. No Brasil possui significativa afinidade com o Candomblé e em Cuba com as práticas da Santeria Cubana. A tradição Iorubá é praticada atualmente, por mais de cem milhões de pessoas, na Argentina, na França, na Alemanha, na Venezuela, em Gana, no Haiti entre outros lugares. Na Nigéria são dois os listados como Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela ONU: O Geledés, sociedade secreta feminina de caráter religioso, que também é praticado no Benin e Togo, e o *Ifá Divination System*, e em estudo na Nigéria um sistema de Tesouros Humanos Vivos e esforços para salvaguardar suas línguas ameaçadas.

O culto à *Ifá* consiste em um sistema de divinação oracular baseada em *odùs*, significa o chefe, a cabeça, portadores de forma cifrada, dos conselhos, orientações dos caminhos apresentados depois de utilizado o oráculo divinatório de *Ifá*.

“Tentando dar uma definição sobre o que seja *Ifá*, tem por raiz *fá* (acumular, abraçar, conter), indicando que todo o conhecimento tradicional Iorubá acha-se contido no corpus literário de *Ifá*, ou *Odù Corpus*. Alguns o definem como o Oráculo que contém as mensagens e a luz da palavra de *Olódùmarè*, o Criador supremo” (Babalaô Prof<sup>o</sup> Idowu Odeyemi, 2014:5).

Cada *odù* é constituído por duas colunas verticais e paralelas de quatro índices cada. Cada um desses índices compõe-se de um traço vertical ou de dois traços verticais paralelos que os Babalaôs, sacerdotes, pai do segredo, aqueles que transmitem os versos e seus ensinamentos oralmente. Ele traça no pó (*iyerosun*) espalhado sobre um tabuleiro de madeira esculpida (*Opon-Ifá*).



Fonte: *Oyeku Ofun Temple*. Formato original 261x261.

São dezesseis os *odùs* principais e estes em combinações, derivam mais duzentos e cinquenta e seis *odùs* secundários, compostos por versos, histórias, que em Iorubá são chamados de *Itans*, histórias e contos. Os *itans* possuem em sua narrativa situações vivenciadas pelos animais, plantas, pessoas e divindades e visam ensinamentos de autodesenvolvimento e autoconhecimento, supõe-se ter em média mil seiscentas e oitenta histórias associadas a cada *odù*. Todo o sistema de mensagens encontra-se em versos, antes transmitidos verbalmente e memorizados, atualmente parte encontra-se escrita, que formam uma estrutura, incluindo mitos, contos, louvações, encantamentos e canções, mas para os Iorubás o mérito literário ou estético é secundário comparado a sua significação religiosa. É compreendido pelo iniciado, por exemplo, que o *odù* revelado por *Ifá* através da consulta ao oráculo, contem os ensinamentos e orientações para a ampliação consciente da situação vivenciada, abaixo o trecho de um dos versos:

“Ìtàn – Eji Ogbè/Ejionile/ Aláfia – Odù-Ifa:

Olúrómí foi uma seguidora de Ifá por algum tempo. Certo momento, ela se recusou a cumprimentar Ifá. Quando Òrúnmílà percebeu isto, ele foi até Olúrómí cedo de manhã cumprimentá-la. Ela respondeu com resmungos. Quando Òrúnmílà perguntou a ela por que ela estava

resmungando, ela respondeu que depois de servir Ifá por tanto tempo (...).

Ifá diz que a pessoa para quem este Odù é revelado deveria ser avisada para não ser ingrata por qualquer ato recebido de Olódumarè, Ifá e/ou seus companheiros seres humanos. Ifá diz que esta pessoa tem a tendência a mostrar falta de gratidão por qualquer coisa que tenha sido feita para ele/ela. Ifá diz que se isto não for parado de imediato, esta pessoa poderá se encontrar numa situação onde sua ingratidão não será tolerada, e ele/ela poderá ser levado a um lugar onde seu clamor por ajuda poderá simplesmente ser ignorado ou tratado com leviandade” (Epega, 1999:5).

O oráculo é revelado através de *Ifá*, está presente em todas as atividades divinatórias das religiões africanas, tais como, nos búzios, no coco, no *obi* (sementes de cola), no *òpelè-ifá* (corrente unindo oito metades da semente de palmeira) e com os *ikins* (sementes de dendezeiros), totalizam dezesseis sementes e simbolizam *Ifá* como deus da divinação, como as pedras de relâmpagos representam Xangô. Bascom (1969) cita escritores do final do século dezenove que tiveram contato com o Culto Iorubá, ele menciona que as duas mais antigas descrições datadas do século XVI aparecem em Tucke (1853), falando das deidades iorubas, em um texto relata que entre as deidades iorubanas uma das principais é *Ifá*, o deus das amêndoas das palmeiras (dendezeiros), lhe é atribuído o poder de cura e os sacerdotes recorrem a ele para cura de enfermidades. Irving (1853) relata os utensílios utilizados e a descrição da consulta ao oráculo, onde dezesseis amêndoas são seguradas na mão esquerda dos babalaôs que vai agarrando com a mão direita para verificar quantas se mantem em sua mão e em seguida efetua a marcação de sinais que correspondem ao *odù* que revela uma mensagem, história que será oralmente repassada para orientação a quem consulta o oráculo. Outra descrição antiga encontrada, citada também por Bowen, 1857:317:

“O próximo e último Orixá que devo registrar é o grande e o universalmente respeitado Ifá, aquele que revela segredos, e é guardião do matrimônio e do nascimento de crianças... a adoração a Ifá é um mistério, tampouco eu fui capaz de recolher maiores informações a respeito da natureza do ídolo e das cerimônias em que é venerado” (Bascom, 1991:13)

O método divinatório de *Ifá* é considerado pelos Iorubas como muito importante, as crianças após oito dias de nascidas consultam o oráculo a fim de saber qual o *odù* de nascimento, de seu aprendizado ao longo da vida visando o seu autodesenvolvimento, autoconhecimento e se necessitará ter a vida dedicada ao sacerdócio, e se tornar um

Babalaô, Pai que possui o segredo do mistério, sacerdote consagrado à Òrúnmílà, divindade que na cosmologia africana, participou da criação do universo e, portanto, é conhecedor do destino que cada ser humano veio buscar na terra. Todos os procedimentos ritualísticos e iniciáticos dependem de sua orientação, o Babalaô, é aquele que estuda os versos, os segredos, encantamentos, canções e histórias, é respeitado, reconhecido como uma autoridade Iorubana, pela sua honestidade e por seus conhecimentos, espera-se que ele conheça um maior número de versos com seus *Ìtàn*s, histórias e contos. O sistema oracular de *Ifá* é aberto para todo público, os Babalaôs são consultados por devotos de qualquer idade ou credo religioso. O sacerdote, erudito, o Babalaô, tem confiado à memória grande parte dessas histórias, embora segundo Bascom (1991), não há aquele que tenha realizado a proeza de memorizar todas as histórias. Muitos aprendem de cor uma considerável quantidade de histórias associadas aos *Odù*s principais, diante do aparecimento de um *Odù*, o Babalaô, pensa em algumas das histórias a ele relacionadas, visando indicar o caminho a ser seguido. Ele é o ponto central da religião tradicional Iorubana, trata-se de uma pessoa que contém conhecimento acerca de todas as divindades e de seus diferentes cultos. Delano (1937:178) faz um relato:

“Os sacerdotes de Ifá são chamados de Babalaôs. O trabalho deles é difícil e precisam possuir uma muito poderosa e retentiva memória. Há inúmeras recitações tratando com toda esfera de vida que eles são obrigados a memorizar mediante escuta de babalaôs mais velhos. Essas recitações são denominadas *Odù*. Na medida em que a ansiedade, a doença e a bondade humana são sem conta... cada uma das esferas de vida dispõe um *odù* a ela aplicável”. (Bascom, 1991:25).

A chegada de alguns Iorubás ao Brasil que vieram com o intuito de estudar e trabalhar trouxe, também, o Culto à *Ifá* como prática religiosa, estabeleceram residência e fundaram as suas próprias casas de louvor a Orixá de acordo com a sua região de origem. O principal Orixá cultuado é Òrúnmílà, senhor do destino. O sacerdote de Òrúnmílà é o Babalaô, para tornarem-se Babalaôs é necessário fazer as iniciações nesse Orixá, esse ritual é chamado de *Itefá* e *Ibodhu*.

No ritual do *Ibodhu* em *Ifá* revela se a pessoa iniciada possui caminho para se tornar um Babalaô. Após essa confirmação há uma série de outras prerrogativas ritualísticas e não ritualísticas, para que de fato um *Awo Ifá* possa se tornar Babalaô, inclusive em algumas famílias há rituais que são feitos apenas na África.

Em África, um Sacerdote de *Ifá* é preparado desde criança para ser digno de carregar o nome de Òrúnmílà. Ele precisa de vivência e convivência junto ao seu



*Oluwo* (Pai), Babalaô que realizou a cerimônia do iniciado, ou de algum Babalaô daquele *Egbé* (casa/família). Segundo o *Awo Olowasina Kuti* (2001), americano, que esteve em África, Ode Remo, para as suas iniciações, relata que se tornou muito estudioso dos textos do culto a Ifá e para sua “surpresa e humilhação”, se deparou com crianças entre sete e quatorze anos que sabiam mais sobre Ifá do que ele havia lido em todos os livros. O método de ensino usado na tradição oral cabe às crianças de seis anos ensinarem as de quatro e as de oito ensinarem as de seis e assim por diante. Aprender Ifá numa família tradicional Ioruba começa normalmente na idade de sete anos. O *Awo* acima citado relata ainda que as histórias, provérbios e a história sagrada encontrada em Odù- Ifá é um conhecimento comum de toda a população, tal como as histórias da Bíblia são conhecidas na maior parte das comunidades no mundo. O que é segredo é a maneira como estas histórias são usadas num ritual. A utilização destas histórias como parte de um ritual são limitados àqueles que sabem fazer um ritual, como resultado da sua iniciação em Ifá.

Os Babalaôs em pleno exercício precisam de estudo para conhecer e memorizar todos os duzentos e cinquenta e seis odùs, com no mínimo quatro versos de cada odù, o que corresponde ao mínimo de mil e vinte e quatro histórias, em que cada uma delas tem uma média de três páginas, para cada odù existe um número de versos, contos e canções.

### **Saberes silenciados no culto iorubá à ifá**

A legitimação da modernidade eurocêntrica como único caminho a ser percorrido pelos colonizados, estabeleceu a ideia de homogeneidade e ordem visando instituir, a partir da experiência europeia e eurocêntrica que toda e qualquer diversidade cultural é vista como estranha e inadequada. Essa construção eurocêntrica instituiu uma única perspectiva de significados como um conjunto de noções e ideias universais que enaltecem o Ocidente em detrimento de diminuir, ocultar, silenciar o que não é o seu espelho.

Nessa perspectiva o discurso do colonizador se consolidou como referência linguística, ideológica, religiosa e histórica. Os livros escolares dos dominados/colonizados, por exemplo, contam a história a partir das colonizações, ocupações territoriais e seus habitantes locais sendo instruídos para sair de seu estado selvagem, arcaico e primitivo. Instituem-se, então as referências clássicas grega e romana como as desenvolvidas e importantes a serem estudadas, autores como

Shakespeare, Camões e outros se tornam referência cultural. A violência desse sistema de dominação articulou uma visão generalizada, historicamente falsa, visando à valorização de um grupo étnico como universal a todos os povos e dentro do contexto colonial a cultura africana foi considerada como uma das mais primitivas.

“Consideremos agora as margens (pode-se meramente dizer o centro silencioso e silenciado) do circuito marcado por essa violência epistêmica, homens e mulheres entre os camponeses iletrados, os tribais (...). Devemos agora confrontar a seguinte questão: (...) dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialista (...) *pode o subalterno falar?*” (Spivak, 2010:54).

A educação imperialista silenciou saberes, práticas religiosas e os seus significados ancestrais, a sobreposição de uma cultura sobre a outra, distanciou a consciência ampla da história, da cartografia mundial que segundo Dussel, (2005:26), não existia empiricamente história mundial no século XV partindo da Europa e sim histórias isoladas, como exemplo, a história da Ásia, do mundo grego, do mundo romano pagão e cristão.

A partir dessa perspectiva *pode o subalterno falar?* Possui ele espaço, validação de seus hábitos, cultura, sistema de crenças que os integrem e os incluam em uma sociedade que acredita na suposta superioridade da cultura ocidental, como ideologia internalizada pelos próprios colonizados. Refletir a partir desses eventos históricos que todo silêncio instituído gerou formas de dominação/sobreposição e estes são vivenciadas em outras culturas, em sociedades, em comunidades, como prática ideológica de conquista, de delimitação de territorialidade e de validação de poder. Pensar o Brasil como o local que mais recebeu negros no período da escravidão e estes serem reis e rainhas de seus locais de origem vindos de uma ordem hierárquica ligada à família, a linhagem e a um clã. Os povos africanos trouxeram de sua cultura seus deuses, ritos e símbolos se mantiveram como resistência cultural e buscaram o vínculo com sua terra de origem, as representações do mundo, das relações humanas e do transcendente.

Ao aportarem no Brasil esses grupos não foram separados como castas ou organizações específicas a partir de suas famílias/comunidades com referência nas regiões que viviam em África, e sim separada pelos interesses de seus senhores. Grupos de diferentes regiões, costumes, práticas culturais, religiosas, econômicas e sociais foram misturados o que levou esses grupos a se organizarem como uma forma de reviver sua cultura e seus costumes.

Segundo Bastide (1971:226), agrupavam-se num sistema de inter-relações, organizavam-se, pouco a pouco, com status sociais, com hierarquias de graus, de papéis distintos no interior do grupo. Toda a adaptação vivenciada pelos africanos gerou uma mudança na estrutura de suas práticas de origem, assim alguns textos esclarecem o início do Candomblé, no Brasil. Desde o século XVII, mas Verger (1981:29) afirma que as primeiras anotações datam do ano de 1680, conforme registros feitos pela “Santa Inquisição”. Aproximadamente em 1826 começaram as perseguições às práticas religiosas dos negros, fossem estes escravos ou livres.

Na contemporaneidade, as Religiões de Matriz Africana sofrem o preconceito enraizado. Estudos do século XIX, com base nos modelos monoteístas cristãos, apresentam que os mesmos “foram” concebidos como os certos e superiores, “[...] classificar as Religiões de Matriz Africana como formas ‘primitivas’ ou ‘atrasadas’ de culto” (Nascimento, 2010:929). A autora relata:

A história das Religiões de Matrizes Africanas, assim como toda a parcela de História e cultura afrodescendente no Brasil, tem sido feita quase que anonimamente, sem muitos registros, no inteiro de inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades do país. Como reflexo da marginalização e discriminação reservada ao negro em nossa sociedade, as manifestações de religiosidade afro-brasileiras, por serem religiões de transe, de culto aos espíritos e em alguns casos de sacrifício animal, tem sido associadas a estereótipos como o de “magia negra”, (por não apresentarem geralmente uma ética voltada para uma visão dualista do bem e do mal, conforme estabelecem as religiões cristãs tradicionais), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. (Nascimento, 2010:924).

O sistema tradicional Iorubá forneceu elementos que compõe a estrutura atual dos cultos de matriz iorubas no Brasil, em seus rituais, canções, histórias, versos que se perpetuaram através da transmissão oral de seus descendentes. Nesse caminho em que a expressão foi silenciada durante séculos, perdeu-se saberes, práticas originais e se se reestruturou a partir da iniciação de sacerdotes Babalorixás e Yalorixás. Nesse contexto, vale ressaltar que os Babalaôs em África são sacerdotes iniciados para utilizar-se do oráculo divinatório através do òpelè-ifá, o papel do Babalaô estará sempre abaixo da liderança religiosa do Rei, que nasce investido do poder sagrado, diferentemente do que se deu no Brasil:

“(....) o Babalaô deteve inicialmente, um papel ameaçador aos sacerdotes afro-brasileiros de matriz iorubá, decorrendo, com o passar do tempo, o desaparecimento de tal função. O papel do Babalaô,

adivinho, foi agregado, também, pelos sacerdotes (pais e mães de santo) através do jogo de búzios, que também é uma forma de oráculo de Ifá (Lima, 2010:17).

O Babalaô ou sacerdote de Ifá no continente africano, segundo Bastide e Verger (2002:96) estão inseridos no primeiro plano da hierarquia sacerdotal, sendo reverenciados como sacerdotes das principais divindades nacionais e acima das divindades locais. Estes sacerdotes se instrumentalizam com o conhecimento e memorização dos versos, histórias que visam revelar as orientações dos Orixás, o destino e o caminho a ser percorrido pelo iniciado no Culto Iorubá a Ifá na Terra.

Pensar em todo o sistema de inter-relações e composições que levam na atualidade às práticas do sistema de crenças, costumes e hábitos dentro do Culto Iorubá a Ifá se trata de considerar todo o histórico desde a Nigéria e todo o reflexo da vinda dos escravos ao Brasil, o quanto que dos saberes foram ressignificados pela condição da limitação da convivência em seus grupos de origem e o quanto se estabeleceram ao longo desse tempo o encontro dos hábitos de origem iorubana e os de origem brasileira. Nesse contexto a violência epistêmica gerou o distanciamento de saberes originais e que pela necessidade vigente encontraram outras formas para sua expressão.

### **Considerações finais**

O preconceito que por tantos anos assolou os negros no país, sendo considerados sem alma, por isso, incapazes de pertencer a uma religião, tendo sua crença atribuída ao próprio demônio, ainda hoje ecoa e leva as pessoas a considerarem as Religiões de Matriz Africanas como manifestações diabólicas.

Os estudos da África não representam somente um movimento de resistência, mas, sobretudo, um autoconhecimento em relação ao passado, tendo em vista os valores que a cultura africana deixou para o mundo. O comércio de escravos e a colonização reforçaram a negação da história da África, a resistência das culturas de matrizes africanas no Brasil é um exemplo da continuidade da história do continente africano apesar do escravismo. Portanto, fomentar o interesse pela pesquisa da história da África, como uma forma de fazer cair por terra o olhar colonial, eurocêntrico, acerca do continente africano pode ser um grande passo ou salto que provoque o aprendizado dos saberes ocultos e silenciados através dos séculos.

Pode-se concluir que a eliminação da África como sujeito histórico reforça o racismo, a vivência da diversidade étnico-racial significa mexer com os valores, crenças e

culturas consideradas como verdades que ainda se pautam por uma concepção colonialista, racista, conservadora e excludente que banalizam e tornam insignificantes as práticas culturais ditas como “populares”.

A expressão Ìmò, em Iorubá que significa juízo, conhecimento, saber, e vem sendo veiculada em alguns coletivos fazendo referência ao despertar da consciência negra na sociedade brasileira, entre outros usos. Remete-nos a esse lugar de pertencimento a partir do saber compartilhado de seus sistemas de ideologias, de filosofias e crenças, visando resgatar a origem, para além das diferenças ou similaridades do culto brasileiro e iorubano. O quanto que os versos Iorubás contem a reflexão e a orientação para aqueles que procuram o Oráculo de Ifá em busca de maior conscientização de seus momentos de vida e caminhos a serem, seguidos.

Em suma, a vivência, a reprodução do conhecimento e a experiência, podem ser consideradas como método ou mesmo uma forma de expressar a realidade, para além do científico e não-científico, em uma ideia ecológica de saberes e de troca de conhecimentos que constroem uma nova visão e observação no campo do desconhecido.

## Referências

ALTHUSSER, Louis P. 1998. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal.

ARAÚJO, Luiz Bernado Leite. 1994. *Weber e Habermas: religião e razão moderna*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 21, n. 64.

BASCOM, W. 1991. *Ifá Divination*. Indiana Press.

BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. v. 1. São Paulo: Pioneira.

DUSSEL, E. 2005. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Argentina.

EPEGA, Afolabi, NEIMARK, P. J. A. 1999. *The Sacred Ifá Oracle*. Editora: Athelia-Henrietta Press.

FERREIRA, A. M. C. 2010. *O destino como serenidade*. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 30, n. 97, p. 249-262.

HOBBSHAWM, Eric. 1995. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.

LANDER, E. 2005. *Ciências sociais: saberes colônias e eurocêtricos*. In: *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Argentina.

LIMA, Claudia M.A.R. 2010. *OLÙDÁNDÈ, Estudo da Normatização da Estrutura de Poder das Casas-matrizes Iorubás, no Recife e em Salvador*. Dissertação de mestrado em ciências da religião, Universidade Católica de Pernambuco.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. 2010. *Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da identidade negra no Brasil*. RBSE, v. 9, n. 27, p. 923-944, Dez.

MIGNOLO, W. 2005. *A Colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Argentina.

MUCHAIL, S. T. 2004. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola.

POGOSON O. I. e AKANDE A. O. 2011. *Ifa Divination Trays from Isale-Oyo*. Cadernos de Estudos Africanos, 21, 15-41.

SANTAMARIA, Enrique. 1998. *Do conhecimento de próprios e estranhos (disquisições sociológicas)*, In: LARROSA, Jorge; LARA, Núria Pérez de. (Org.). *Imagens do outro*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, Boaventura S. 2004. *A universidade no século XXI*. Para uma reforma democrática e emancipatória. São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_. 2007. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. São Paulo: Novos estudos, v.79, CEBRAP, Nov.

\_\_\_\_\_. *A universidade no século XXI*. 2008. *Para uma universidade nova*. Coimbra: Edições, Almedina.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG.

VERGER, Pierry Fatumbi. 1981. *Òrìsàs: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Corrupio.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.). 1996. *Abrir las Ciencias Sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: siglo XXI Editores.