REGINALDO PRANDI

O jogo dos fragmentos africanos

Sobre uma reconstituição
da tradição iniciática
iorubana do jogo
de búzios por meios
nada tradicionais
ou

Um aprendizado quase
acadêmico da magia

INTRODUÇÃO: UM NOVO APRENDIZADO DOS BÚZIOS

Um dos elementos centrais da religião dos orixás, trazida pelos escravos iorubanos de regiões hoje compreendidas na Nigéria e no Benin, é, na origem africana, o oráculo do deus Orunmilá, cuja interpretação preside todo o culto e fornece os elementos de orientação da conduta dos devotos na vida cotidiana. Na África, o jogo oracular é prerrogativa dos sacerdotes chamados babalaôs, os pais do segredo, os quais são consagrados a Orunmilá e não entram em transe. No Brasil, este tipo de oráculo, de iniciação complexa e demorada, acabou se perdendo, praticamente desde a morte, em 1943, do babalaô baiano Martiniano Eliseu do Bonfim (1). Tendo sofrido várias mudanças e simplificações, o oráculo iorubano veio a se constituir no popular jogo de búzios dos nossos candomblés (2), praticados por mães e pais-de-santo, o qual depende grandemente da capacidade intuitiva dos chefes de terreiros.

Hoje, aprender o jogo de búzios pelo método “esquecido” dos odus (divindades dos segredos e do destino, criadas por Orunmilá), segundo a tradição iorubana dos babalaôs africanos tradicionais (3), tem sido uma das aspirações de sacerdotes brasileiros do candomblé que estão passando pelo que chamei de africanização do candomblé (4).

Um odu, também cultuado como entidade que merece oferendas, fornece um conjunto de lendas associadas a orixás e personagens míticas, tendo cada um nome e características próprias, relacionadas a aspectos da vida do consulente, falando de seus problemas e venturas e oferecendo as formas prescritivas de oferendas propiciatórias. No jogo oracular, cada odu é identificado por uma das 256 combinações que podem ser obtidas em dois lances sucessivos dos 16 búzios que são as peças do jogo, contando-se em cada caída quantos búzios caem abertos e quantos caem fechados.

Na África, feitos os lançamentos, o babalaô começa a declamar o poema próprio ao odu obtido. Cada poema narra lendas de deuses e de personagens míticos, nos quais se contam os problemas que enfrentaram e os sacrifícios que foram oferecidos para resolvê-los. O cliente ouve a narrativa e interrompe o adivinho quando este recita

um trecho com o qual o cliente associa sua questão particular. Este método também é usado na adivinhação feita com o lançamento de um instrumento chamado opelê-Ifá, uma corrente contendo 8 caroços de dendê, usada no lugar dos 16 búzios. Em seguida, informações complementares são obtidas através de outros lançamentos dos búzios. Devido à infinidade de poemas que deve ser capaz de recitar, o sacerdote deverá selecionar os que lhe pareçam mais apropriados. Assim, mesmo na África o exercício oracular dependia de uma grande experiência de vida e capacidade intuitiva do sacerdote, além dos imprescindíveis longos anos necessários à aprendizagem de cor dos poemas de Ifá.

No Brasil, como já disse, esse método, juntamente com os poemas do oráculo, foi inteiramente esquecido, mesmo porque a figura do babalaô, ao contrário do que aconteceu em Cuba, desapareceu. Do oráculo dos odus conservaram-se, contudo, os nomes dos 16 odus principais, as divindades associadas a cada um e o significado premonitório em seu sentido geral, isto é, sinais benéficos, ou nefastos; prenúncios de morte ou longa vida, sorte ou miséria no amor; sucesso ou fracasso nos negócios, saúde ou doença (5). Mas em muitos segmentos do candomblé brasileiro mesmo esse resíduo foi perdido, passando o pai ou mãe-de-santo a depender quase que exclusivamente da sua capacidade intuitiva. Com a recente africanização, ocorreu uma valorização crescente do jogo de búzios por odu, o que tem gerado uma significativa procura por este aprendizado, o que explica a grande oferta de livros escritos por religiosos à venda nas casas especializadas em artigos rituais de umbanda e candomblé.

O rito aqui narrado, com todo o pormenor que consegui registrar, mostra como uma tradição pode ser construída e aceita, mesmo quando ela é uma reorganização de fragmentos originários de fontes várias, tendo como amálgama a suposta legitimidade sacerdotal que vem da origem daquele que afirma a tradição - a África, neste caso, ou o africano.

Por incrível que possa parecer, tudo começa na USP. A Universidade de São Paulo, através do Centro de Estudos Africanos, mantém desde junho de 1981 o curso de Língua e Cultura Ioruba, pelo qual já passaram nestes anos mais de 700 alunos, em sua maioria oriundos do povo-de-santo: pais e mães-de-santo, ogãs, equedes, iaôs,

1 Sobre Martiniano Eliseu do Bonfim e sua importância na consolidação do candomblé, ver: Vivaldo da Costa Lima, “O Candomblé da Bahia na Década de 30”, in Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas Oliveira, *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987, pp. 45-53.

2 Júlio Braga, *O Jogo de Búzios: Um Estudo da Adivinhação no Candomblé*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

3 Farto material etnográfico está registrado em: Wande Abimbola, *Sixteen Great Poems of Ifá*, s. 1. p., Unesco, 1975; William R. Bascon, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.

4 Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*, São Paulo, Hucitec, Edusp, 1991.

5 Embora haja variações regionais e entre diferentes linhagens iniciáticas, no Brasil os odus principais recebem os seguintes nomes, com os seguintes orixás e premonições: Ocanrã (quando cai somente um búzio aberto e os demais fechados; é Exu quem “fala” neste Odu; dificuldades, magia, coisa feita), Edjiocô (queda com 2 búzios abertos: fala Egum; ruim), Ogundá (3 búzios abertos; fala Ogum, caminhos abertos, viagens), Irosun (4 abertos, fala Xangô, dificuldades com justiça e burocracia), Ossé (5 abertos, Oxum, o assunto é amor, afeto, relacionamentos), Obará (6 abertos, fala Oxóssi, Xangô e Logun-Edé; mentiras, intrigas, brigas, dificuldades materiais ou prosperidade), Odi (7 abertos, Iansã e Ogum falam: sinal de perigo, situações mal definidas, também caminhos abertos ou fechados), Edjiobê (8 abertos, fala Oxaguiã, divisão, incerteza, necessidade de tomada de decisão imediata), Ossá (9 abertos, fala Iemanjá; loucura, problemas mentais, necessidade de iniciação, falsidade por perto), Ofum (10 abertos, Oxalufã: confusão, emergências, sucesso e brilho), Oworin (11 abertos, vários orixás), Edjila-Xeborá (12 abertos, Xangô fala: sérias questões de justiça, trabalho, documentos, também solução de questões pendentes), Ica (13 abertos, Omulu e Nanã avisam: a morte está próxima), Oturupom (14 abertos, jogada inválida), Ofuncanrã (15 abertos, jogada perigosa), Iretê (16 abertos, Oxalá ou Orunmilá: há qualquer coisa errada com este jogo!).

REVERENCIA DE UM INICIADO

abiás, que nele se inscrevem tanto em busca de conhecimentos de língua, história e mito, como à procura de canais de acesso a religião dos orixás como é professada na África. Parte dos alunos, evidentemente, não tem qualquer vínculo ou interesse religioso: antropólogos, sociólogos, lingüistas, africanistas, curiosos, etc.

O curso é ministrado por estudantes nigerianos que vêm para fazer cursos na USP. Alguns deles, ou então outros a eles ligados, fornecem informações sobre o culto dos orixás na Nigéria e chegam a ensinar alguns ritos iniciáticos, para o que eles, os nigerianos, se valem também de literatura religiosa e etnográfica nigeriana, além do que aqui aprendem nos candomblés brasileiros. Em sua origem, eles, como elite local, estão afastados da religião antiga, mas conhecem alguma das tradições. Descobrin-

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

Do ritual aqui descrito participaram doze dos vinte e poucos alunos inscritos no curso do primeiro semestre de 1987. Esse ritual também foi realizado em anos anteriores com pequenas variações e sempre tendo grande procura em todas as turmas de alunos. Trata-se de uma iniciação a Orunmilá, que pretende dotar o iniciado do poder e do saber sagrados para jogar os búzios e inter-

REGINALDO PRANDI é professor titular de Sociologia da USP e autor, entre outros livros, de *Os Candomblés de São Paulo* (Hucitec/Edusp).

Este trabalho resulta da linha de pesquisa "Os Orixás Metropolitanos de São Paulo", financiado pelo CNPq e pela Fapesp. Quero dedicá-lo a Rita de Cássia Amaral e Ondina de Melo Peresoto Amaral, minhas amigas e persistentes colegas de curso de roruba.

pretar, segundo a prática africana, os desígnios dos deuses mostrados nas caídas dos odus - é o que se promete e o que se vende.

A iniciação foi realizada depois de algumas semanas de aula em que o professor oferecia breves lições sobre o culto de Orunmilá e sobre a importância de Exu como mensageiro do oráculo. Falou-se de odus, do opelê-Ifá, do jogo de búzios, dos babalaôs e de Orunmilá. O professor apresentou o seu contêrrâneo que faria a iniciação e daria o curso de interpretação oracular como sendo um sacerdote de Orunmilá consagrado na África. A ansiedade dos alunos era grande.

Os interessados na iniciação deveriam, porém, se submeter a uma consulta a Orunmilá, o que foi feito num sábado à tarde na casa do professor. O jogo eliminou dois candidatos, dois antropólogos.

Os doze escolhidos deveriam providenciar a compra do material necessário, comprometer-se a assistir, após a cerimônia de iniciação, às aulas sobre odus que seriam ministradas nos domingos à tarde, pagando cada um Cz\$ 500 por aula. (Em abril de 1987, o salário mínimo era Cz\$ 1.368.) E pagar a taxa de iniciação de Cz\$ 800 cada um. O rito consiste, preliminarmente, no assentamento de um Exu que é o mensageiro entre o iniciado no jogo de búzios e Orunmilá, deus do oráculo. Antes de mais nada, cada participante devia providenciar a seguinte lista de material:

2 maços de vela; 21 moedas; 9 obis (7 para mulher); 9 orobôs (7 para mulher); 1 alguidar n°. 3; atarê (pimenta da costa); 2 garrafas de otin (aguardente); 1 garrafa de mel; 1 garrafa de azeite de dendê; 9 pembas cor branca (efun); 9 pembas cor vermelha (ossun); 7 metros de tecido branco; 1 galo preto; 1 obi africano (4 lados); terra de cupinzeiro; 16 otás (pedras de rio); 1 esteira; 1 alguidar pequeno; 4 cumbuquinhas de barro; 1 cumbuquinha maior; 1 laguidibá (colar africano de pequenos círculos de chifre de búfalo, usado por sacerdotes de Omulu e no Brasil por iniciados com o *status* de senioridade.); 16 búzios serrados; 16 búzios machos (3 pequenos e 13 grandes); 15 metros de tecido preto; 15 metros de tecido vermelho; 1 faca virgem.

Este material custava em abril de 1987 cerca de Cz\$ 3.500,00, sendo que o

laguidibá, vendido pelo próprio iniciador, custava Cz\$ 1.000,00.

O DIA DO EXU

Num domingo de manhã, reuniram-se todos num terreiro de uma mãe-de-santo, aluna do curso, situado em Guarulhos.

Com os tecidos branco e vermelho, as paredes do barracão foram cobertas, dispondo-se as esteiras no chão, cada iniciante com seu material reunido junto à sua esteira.

O iniciador, ao chegar, trouxe consigo grande quantidade de folhas de diferentes espécies, tendo cada aluno levado, conforme instrução, folhas de nenúfar (*oxibat*)á, erva de Santa Luzia (*ojuorô*), alfavaca e folhas-da-costa.

Foi um dia de grande tumulto no terreiro, pois além dos iniciantes, lá compareceram alguns ogãs e iaôs que acompanhavam seus pais-de-santo, além do pessoal da própria casa. O início da cerimônia propriamente se deu por volta das 11 horas, só terminando à noite. As pessoas presentes usavam branco ou roupas de estilo africano. Muitos participantes, orientados por iniciados em anos anteriores, trataram de trocar entre si itens do material da lista, posto que apenas pequenas porções de certos itens seriam utilizadas. No decorrer da cerimônia, a modelagem dos Exus de barro transformou o barracão num lamaçal. O sacerdote se fez acompanhar de outro nigeriano que também circula pelos candomblés de São Paulo. Levavam consigo uma pasta com papéis de onde liam as rezas mais longas, não as sabendo de cor, e às vezes discutindo entre si, em ioruba, sobre que passagens utilizar.

ASSENTAMENTO DO EXU

O iniciador joga para saber que odu nasce naquele momento da iniciação. Este odu acompanhará o novo iniciado em sua carreira de decifrador dos segredos e será representado por um otá que receberá sacrifício juntamente com o Exu e os outros 15 otás representando cada um os demais odus.

O iniciante, sentado em sua esteira, repete em ioruba a oração propiciatória do ofício, verso por verso, acompanhando o iniciador. Assim se reza:

(Reza nº 1)

1 Iba Oloдумаре

Iba Orunmila Baba Agbonmiregun

- Iba Okanlenirinwo Irunmole*
Iba Akoda
 5 *Iba Aseda*
Iba Oringun mgererin aye
Iba Ile Oggera afoko yeri
Iba atiyo Qjo
Iba atiwo Oorun
 10 *Iba Ikorita meta ipade Qrun*
Iba F'olojo oni
Iba Eegun Ile
Iba Oosa Qja
Iba Agba
 15 *Iba Qmode*
Iba Oturarera tii se Aluabo Ijo
Qrunmila Ato
Iba Qsalogbe ti o bi Egbe Qdo Qrunmila
Awa Egbe Qdo Qrunmila juba O, Ki iba
wa se
T'omode ba juba baba re, agbe'le aye
pe
 20 *Ada se nii hun qm*
Iba kii hun qm gniyan
Isu sisun kii hun ina
Akogha kii hun oloko
Atipa kii hun oku
 25 *Ago funfun kii hun olorisa*
Eni ni nhun agbon
Agbon kii hun'ni
Bi ekolo ba juba ile ile a lami fun
Eyin araiye, E je o ju waa se o
 30 *Ka'ma ku lmode*
Ka'ma dagba atoro je
Kaye o-ye wa o
Ka riba ti se
Ka rona gbe gba
 35 *Ka, ma r'ija Qm araye O*
Ka'ma r'ija glegye O
Ajuba O! A juba O!! A juba O!!!
Ki iba wa ma hun wa O
A SE

Tradução

- 1 Eu saúdo Oloдумaré, Deus maior
 Eu saúdo Orunmilá, meu pai,
 Agbonmiregun
 Saúdo os 401 Irunmole, os Orixás
 Saúdo o primeiro homem criado na terra
 5 E o último deles a ser criado
 Saúdo os quatro pontos cardeais
 Saúdo a terra
 Saúdo o dia que amanhece
 Saúdo a noite que vem
 10 Saúdo os três pontos lá no céu
 Saúdo o dono do dia
 E saúdo o Egun da casa (nosso ancestral)

- Saúdo o Orixá do mercado
 Saúdo os anciões
 15 Saúdo as crianças
 Saúdo Oturarera, protetor da sociedade
 de Orunmilá
 Saúdo Qsalogbe, criador da sociedade
 de Orunmilá na terra
 Nós, que cremos em Orunmilá, saudamos e
 esperamos que
 Orunmilá ouça nossa saudação
 20 A criança que reverência seu pai terá
 longa vida e por nada sofrerá
 Que a nossa saudação a nós poupe sofrimentos
 O inhame que levamos ao forno seja
 bem cozido
 Que as plantas boas não falhem ao agricultor
 Que aos mortos não falte sepultura
 25 Que a Orixalá não falte o pano branco
 A pessoa não faz nascer a sua barba
 Nem a barba faz nascer essa pessoa
 Se a minhoca saúda a terra, esta a ela
 abrigará
 Vós que mandais no mundo, permite
 que meus
 desejos se realizem
 30 Para que não morramos na juventude
 Para que não crescamos a esmolar nas
 ruas
 Para que o mundo nos seja bom
 Que nossos canjinhos se abram
 35 Que não vejamos a discórdia dos povos
 sobre a terra
 Nem a obra das feiticeiras, Ia Mi
 Oshorongá
 Nós saudamos, saudamos, saudamos
 Nossa saudação seja ouvida por
 Orunmilá
 Axé

O iniciante toma um pequeno alguidar e
 neste vai triturando folhas de *efirin* (Man-
 jeriço, *Ocimum minimum*)(6), folha das
 bruxas, as lá Mi Oxorongá, respondendo ao
 canto do sacerdote:

(Reza nº 2)
Oso ile e ba jo mi si
Aje ile e ba jo mi si
 (Feiticeiro da casa afaste-se
 Bruxa da casa afaste-se)

O sacerdote prepara um amassi,
 masserando em água folhas de *etimpolá*
 (Erva-tostão, *Boerhavia hirsuta*) que é uma
 planta dedicada a Orunmilá, uma planta do

6 Os nomes em iorubá estão sublinhados, dando-se também os nomes populares e os científicos, quando foi possível identificar a planta. A maioria das folhas aqui descritas foi estudada por José Flávio Pessoa de Barros, Ewe O Osanyin: Sistema de Classificação de Vegetais nas Casas-de-Santo Jeje-Nagô de Salvador, Ba. São Paulo, tese de doutoramento em Antropologia na USP, 1983. Ainda não publicada, cópias dessa tese circulam nos meios mais intelectualizados do povo-de-santo como verdadeira preciosidade.

destino. O sacerdote pede ao iniciante que lave os 16 otás no amassi de manjerição, ele mesmo os passa em água limpa e depois no amassi de *etimpoli*, limpando as pedras do mal que com elas pode ter rolado, através dos séculos, pelos leitos dos rios, e ligando-as à força mística (axé) do destino (7).

Todos juntos preparam agora um amassi com folhas de: 1) samambaia (*Oxum*, *Lygodium polymorphum*), planta com que Oxum se disfarçou para conquistar Eriñlé (desta ligação foi que nasceu Logun-Ede.); 2) orelha de pau (*Olu*, ?), fungo que se reproduz sem sementes, e por isso considerada puro axé; 3) *Iranwole* (pequenas folhinhas, não identificadas) que seria uma planta dada a Exu quando este visitou Orunmilá para receber a incumbência de ser o mensageiro do oráculo; 4) folhas de dracena (*Peregum*, *Dracena fragrans*), que pertence a Ogum e em certas localidades aos orixás funfun, especialmente a Orunmilá ou Ifá, considerada a folha do segredo.

Enquanto se prepara este amassi, canta-se nove vezes cada uma dessas louvações às folhas:

(Reza nº 3)

Etipongla ab'ifa buru
Ifa, oni k'o to t'ola ti mbo l'ona
Etipongla ab'ifa buru

(Erva-tostão traz muitos destinos
o amanhã tem mais destinos que o hoje
Erva-tostão traz muitos destinos)

(Reza nº 4)

Peregum yugu ni se awo igbodu
Peregum yugu ni se awo igbodu

(A viçosa dracena é o segredo da floresta de Ifá)

A viçosa dracena é o segredo da floresta de Ifá)

Os otás são lavados nesse amassi. O que sobrou das folhas trituradas com água é usado para lavar o alguidar em que vai ser assentado o Exu, e também o laguidibá e os búzios. O que sobra do amassi é depositado no fundo desse alguidar.

O alguidar é colocado no centro da esteira sobre nove folhas-da-costa (*Odundun*, *Bryophyllum pinnatum*) ou sete folhas para iniciado do sexo feminino, três folhas de nenúfar (*Oxibata*), e tantas folhas de erva de Santa Luzia (*Ojuorô*, *Pistia stratioides*) quanto for o número do odu daquele iniciando ao oráculo. A folha-da-costa separa o alguidar da terra, suplicando a aliança com Orunmilá no Orun. O *Oxibata* (Nenúfar,

Nymphica alva), considerada uma folha de Oxum, é da água, mas se fixa na terra e simboliza o círculo da eternidade (repetição), o qual se abre para aquele que se inicia no candomblé brasileiro. *Ojuorô* tem as mesmas qualidades do *Oxibata*, mas ao invés do isolamento da folha do *Oxibata*, o *Ojuorô* representa a reunião e a simetria, simbolizando a importância do iniciado para o grupo religioso. Durante a preparação do alguidar, reza-se nove vezes:

(Reza nº 5)

Ojuoro ni leke omi

Oxibata ni leke odo

Awa la leke oiawa

(*Ojuorô* que ramifica na água

Oxibata que ramifica no rio

Finquemos nossas raízes também)

Durante toda a cerimônia, apenas o adjá (sineta característica dos candomblés) era utilizado como instrumento musical.

O sacerdote derramou azeite de dendê numa cumbuca e com um pavio de fibras embebido no óleo fez uma lamparina. Acendeu-se o fogo nesta lamparina (em ioruba, *itufu*). Este fogo que ilumina a cerimônia significa: "Se alguém vier a esta casa com maldade, que o fogo o queime". Esta chama ficou acesa até o final do ritual e todos os presentes tiveram o dever de cuidar para que ela não se apagasse, o que seria mau presságio.

O oficiante preparou com a terra de cupinzeiro e água o barro com que se molda a imagem do Exu. Enquanto isso, o iniciante, sempre sentado na esteira, com as pernas esticadas e abertas em torno do alguidar já preparado, triturava em duas cumbuquinhas o ossun e o efun. O ossun será sempre oferecido a Exu para que nunca falte dinheiro e para que a família possa sempre prosperar. Também efun se oferecerá a Exu para que ele leve a Orunmilá a pureza e humildade que o iniciado a ele oferece.

O oficiante modela no alguidar uma representação do busto de um homem (mais ou menos 30 cm de altura) com nariz aquilino, orelhas longas e a cabeça com o formato de quem usa um barrete. Se este Exu fosse pintado, um lado do barrete seria preto e o outro vermelho, como ele gostava de usar para confundir as pessoas que não lhe ofereciam sacrifícios devidos. Conta um mito que Exu teria induzido dois amigos a uma disputa de morte, cada um teimando com o outro sobre a cor do tal barrete que

7 As explicações míticas sobre plantas, pedras, ingredientes aqui citadas não foram dadas no ritual, mas nas aulas posteriores e de acordo com a curiosidade de alguns iniciados, corrigindo às vezes o professor a preparar a "próxima aula".

8 Pierre Fatumbi Verger, *Lendas Africanas dos Orixás*, Salvador, Corrupio, 1985.

Exu usava ao passar por eles. Só que os dois estavam com a razão, mas não podia um convencer o outro, pois Exu passara entre os dois; para cada um, uma cor (8). Os olhos e a boca da imagem são feitos com búzios, que também são incrustados nos ombros, no peito e nas costas, num total correspondente ao número do odu que preside a iniciação. Exu como esse pode ser visto em foto num livro de Gonçalves Fernandes, datado de 1937 (9). Podemos ver também este tipo de imagens de Exu no Sítio de Pai Adão, terreiro nagô centenário do Recife, e também ligado a Orunmilá. Em São Paulo vimos algo semelhante na roça de Mõe Deusinha de Ogum.

Sobre a esteira, em frente ao assentamento (ibá-orixá) já preparado, é colocado um pilão emborcado. O pilão representa o poder de transformação do homem, pois ele transforma grãos e tubérculos em alimentos sem que esses possam transformar o pilão. Em muitas lendas o pilão foi inventado por Oxaguiã, o Oxalá “comedor de inhame pilado”, considerado assim o criador da cultura material. O pilão emborcado representaria a volta ao estado de natureza do iniciado, que durante a cerimônia estará religado à divindade.

O iniciante segura em suas mãos os seixos (otás) a serem consagrados aos odus.

Inicia-se a preparação do ibá-orixá, ou o “tempero do assentamento” como se diz no candomblé. O sacerdote e o iniciante mascam cada um nove pimentas da costa, atarê. (O número 9 sempre se aplicará a homem e o 7 a mulher. A soma dos dois, 16, representa o número de odus principais, os babá-odu.) O sacerdote pede ao iniciante que pense em coisas boas e ambos sopram a semente mascada sobre o assentamento. A pimenta representa união e fertilidade.

Em seguida o sacerdote toma um pouco de ossun na mão direita e ele e o iniciante sopram o pó vermelho sobre o ibá, sempre sussurrando pedidos e desejos. Repete-se a operação com o efun, pó branco.

Canta-se novamente a cantiga para oxibatá e ojuorô (Reza nº 5) e o sacerdote deposita uma folha de cada no ibá.

O sacerdote rega o ibá com dendê, mel e otin, cantando versos do poema transcrito mais adiante (Reza nº 8).

Os 16 búzios a serem usados no jogo são postos numa cumbuquinha junto ao ibá, rodeada pelo laguidibá.

O sacerdote toma a faca virgem e canta para Ogum, pedindo licença para usá-la:

(Reza nº 6)

- 1 *Ogun luka aye*
Qsinmole
Olomi nile fi eje we
Olago ni le
- 5 *Fi imo bora*
La ka aye
Moju re
Ma jg ki nri ija re
Iba Ogun
- 10 *Iba re Olomi ni le Feje we*
Eje ta sile Ki ilgra
Aye

Tradução

- 1 Ogum poderoso do mundo
O próximo a Deus
Aquele que tem água em casa, mas prefere banho de sangue
Aquele que tem roupa em casa
- 5 Mas prefere se cobrir de mariwô (filha nova da palmeira)
Poderoso no mundo inteiro
Eu saúdo você
Eu não quero me encontrar com sua ira
Saúdo Ogum
- 10 Saúdo você, aquele que tem água em casa, mas se banha com sangue
Que o sangue caia no chão para que haja paz e tranquilidade.
Axé

O sacerdote sacrifica o galo sobre o ibá, deixando o sangue correr sobre o Exu. Molha com sangue os búzios, o laguidibá, os otás nas mãos do iniciado e o búzios de quatro lados, e com o dedo médio da mão direita marca com sangue a testa e o ori do iniciado. Penas arrancadas do pescoço e do peito do galo são postas no ibá-orixá. Os otás são dispostos no ibá, ficando na posição da frente aquele que representa o odu da iniciação e os demais nas laterais, circundando a figura de barro.

O iniciado se prostra diante do ibá e, com a cabeça no chão, oferece ao Exu os obis e orobôs. Metade de um obi é comido pelo sacerdote e a outra metade pelo iniciado. Os demais são depositados no ibá.

O Exu está assentado. Resta saber seu nome e consultá-lo se está satisfeito com as oferendas. O sacerdote toma o obi de quatro faces já consagrado ao oráculo, divide-o e pede ao iniciado que o segure duas partes em cada mão. Molhando o chão do terreiro com água, num gesto simbólico que significa o princípio da criação, o sacerdote

9 Gonçalves Fernandes, *Kangô do Nordeste. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.*

ALABIR

canta para o chão da casa:

(Reza nº 7)

Ile ogere

Afi gka yeri

Moki Q

(Este lugar,
nosso verdadeiro lugar
Eu te saúdo)

E lança sobre este chão molhado o obi, dizendo um dos nomes de Exu. Repetirá os lançamentos, cada vez proferindo um nome diferente de Exu, até que obtenha uma resposta afirmativa: duas faces internas do obi e duas externas voltadas para cima. Ele proclama "Aláfia", que significa contentamento, satisfação, resposta positiva. Está conhecido o nome pelo qual o iniciado invocará o Exu mensageiro de seu oráculo.

Agora, o próprio iniciado lança o obi, perguntando ao Exu se está satisfeito com a obrigação. Enquanto não obtém resposta "Aláfia", irá oferecendo mais dendê, mais otin, mais mel. Quando o iniciado obtém a resposta "Aláfia", ele a grita em voz alta e todos aplaudem e dão vivas.

Para encerrar a cerimônia, o sacerdote reza em ioruba a seguinte invocação a Exu, a qual o iniciado repete verso por verso:

(Reza nº 8)

1 *Dasa awo ori Qta*

Ojiji o bgeru ofin awo ale odo

Ori sin ori wa ia ye

Oniwaaye ariku

5 *Olokeerere*

Oloyeerere

Akundungbewa

Agboromafu

Sebi eyin mejeeji ni Olodumare ran wa save

10 *E se ile aye ile aye ko gun*

E wa pada e to Olodumare lo

Olodumare no awon omajia yin mejecti

ti mbe nile aye nko?

Nje e ti juba won?

Won ni awon ko juba won

15 *Nitori awon ko ma won*

Olodumare ni ki won la juba won

Ki won juba Elewu-Idé

Ki won juba Elewu-Ala

Elewu-Idé a juba re o

20 *Elewu-Ala a juba re o*

Esulde laa pe Ojo

Elewu-Ala laa ape Osupa

Dasa awo ori Qta laa pe Eyi-Odara

Ojiji bgeru ofin awo ale odo ni oruko ni

oruko ti aa pe awon iya mi aje

25 *Ori sin ori wa iave laape Odu*

Oniwaaye Ariku laa pe Orunmilá

Olokeerere laa pe Eji-Ogbe

Oloyeerere laa pe Oyeku-Meji

Akundungbewa laa pe Iwori-Meji

30 *Agboromafu laa pe Odi-Meji*

Ki eyin mejeeji parapo

Ki e wa ba wa tun ile aye tiwa se

Ki ile aye wa gun s'owo

Ki ile aye wa gun s'oma

35 *Ki ile aye wa gun si ire ghogbo*

Nitori Okere kii se itakun ree to

Ifa ma jee ki ire se wa l'aye wa

Ifa ma jee ki a se ire

Eyele kii l'egun ise l'ara

40 *Ifa ma jee ki a l'egun ise lara*

Eyele kii rinrin osi lese

Ifa ma jee ki a rinrin osi l'ese

Eye to ba ye iaa pe l'eyele

Odumare jeki o ye wa l'aye wa

Aye

Tradução

1 Meu grande pai Exu

Aquele que nada teme

Aquele que vem ao mundo sob as gra-
ças de Olodumare

Aquele que só morre quando quer

5 Ó poderoso

Aquele que tem grande força

Aquele que realiza as coisas mais boni-
tas do mundo

Aquele que abre os caminhos

São oito aqueles que Olodumare man-
dou para a terra

10 Eles criaram o mundo do jeito que qui-
seram

E voltaram para Olodumare

Olodumare perguntou pelos filhos de
sua mãe que estão na terra (Orunmilá e
Exu)

Será que vocês os saudaram antes de
voltar para mim?

E eles responderam: "Não, nós não os
saudamos

15 Porque nós não os conhecemos"

Olodumare falou para eles retornarem

Para saudar Elewu-Idé (Exu)

Para saudar Elewu-Ala (Orunmilá)

Exu nós o saudamos

20 Orunmilá nós o saudamos

Exu o dono do dia

Orunmilá, o dono da noite

Saudamos o nome sagrado de Exu-
Odara

Saudamos o nome sagrado das feiticeiras

- 25 Saudamos o nome sagrado de Odu
Saudamos o nome sagrado de Orunmilá
Saudamos o nome sagrado de Eju-Ogbe
Saudamos o nome sagrado de Oyeku-Meji
Saudamos o nome sagrado de Iwori-Meji
- 30 Saudamos o nome sagrado de Odi-Meji
São oito aqueles que se juntam para tornar nossa vida melhor
Para trazer riquezas às nossas casas
Para trazer filhos às nossas famílias
- 35 Para trazer sorte aos nossos negócios
Porque aquele tatu que sai à noite em busca de comida nunca perdeu o caminho de volta
Ifá permita que as coisas boas reservadas em nosso destino possam se realizar
Ifá permita que nós façamos apenas coisas boas
- 40 Ifá nos dê força e poder
Quando o pássaro sai de casa ele tem um destino
Ifá permita que nós encontremos também os nossos caminhos
Porque os pássaros bons sempre encontram pousada
Olodumaré nos abençoe para que as boas coisas aconteçam e nossos inimigos sejam vencidos
Axé

Nos próximos três dias Exu estará “comendo” e com ele os símbolos do oráculo. No sétimo dia o iniciado levará o seu Exu para passear na feira e em praças de muito movimento, para o que fará com o pano branco um torço para sua cabeça. Na mão levará o otá em que foi assentado seu odu. Na prática, o ibá não sairá à rua, mas apenas o otá.

Depois de aprender a jogar búzios para consultar o oráculo, o iniciado perguntará ele mesmo ao seu Exu mensageiro sobre oferendas que deve lhe proporcionar.

O ibá-orixá deverá ser conservado na casa do iniciado.

DEPOIS DO ASSENTAMENTO

Nos domingos subseqüentes os iniciados receberam aulas de búzios: nomes dos odus, seus significados, ebós, etc. Os nomes adotados foram adaptados das publicações religiosas da sociedade nigeriana Orunmila Youngsters for Indigene Faith of África.

O professor não sabia como se utilizar dos poemas e nem os alunos por eles se

interessaram. Após encontros, o grupo se dispersou.

COMENTÁRIO SOBRE AS FONTES, CONCLUSÃO

As rezas, cantigas e invocações usadas neste rito constituem, em grande medida, material escrito existente em fontes etnográficas e religiosas.

A Reza nº 1 está publicada no número 1, editado em 1985, da revista *Orunmila Magazine*, órgão da sociedade religiosa Orunmila Youngsters for Indigene Faith of África, com sede em Lagos e sucursais em Ibadan, Isevin, Oiô, Ijebi, Abeocutá e outras cidades nigerianas. Há sucursais na República do Benin, na Costa do Marfim, nos Estados Unidos e no Brasil, onde os representantes são membros desse grupo que tem fornecido professores ao curso de ioruba da USP. A Reza nº 8 está no número 2 desta mesma revista, publicada em 1986.

A respeito das folhas, pudemos comprovar o uso freqüente da tese de José Flávio Pessoa de Barros como fonte popular de aprendizado ritual (10). E, neste ritual, outra fonte etnográfica para a reza às folhas sagradas (Sasanha) foi identificada como de Pierre Fatumbi Verger. As Rezas de nºs. 2, 3 e 4 estão no seu livro, inédito entre nós, *Awon Ewe Osanyin (Yoruba Medicinal Leaves)* (11), às páginas 34, 48 e 65. A reza para a faca de Ogum também está registrada por Verger em outra obra (12).

Os nomes das divindades que “falam” nos odus foram adaptados a partir de vários livros de etnografia iorubana citados atrás.

Em nenhum momento houve qualquer preocupação com a questão da oralidade como elemento constitutivo do candomblé, nem por parte dos professores nigerianos nem por parte dos alunos, alguns deles pais-de-santo de longa experiência no candomblé. Descobrir que existem fontes escritas disponíveis parece ter sido para muitos surpresa recebida com muita satisfação. Aliás é na existência das fontes escritas disponíveis que a reconstrução dos mitos e ritos vêm se sustentando e rompendo definitivamente com a tradição oral, o que, de forma aparentemente contraditória, para desgosto de alguns antropólogos, tem sido o caminho para se *construir* a tradição, que talvez nunca tenha antes existido plenamente no Brasil como peça cultural completa em forma e sentido. Algo como, partindo de fragmentos autênticos, construir uma tradição

10 José Flávio Pessoa de Barros, op. cit.

11 Pierre Fatumbi Verger, *Awon Ewe Osanyin (Yoruba Medicinal Leaves)*, Ifé, Institute of African Studies, University of Ifé, 1967.

12 Idem, *Notes sur le culte des orisha et vodum à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, I.F.A.N., 1957.

imaginada eterna. E para tanto, a presença do nigeriano, mesmo em se tratando de um possível *côssi* (ignorante nas coisas religiosas, no linguajar do candomblé) funciona emblematicamente: aprender com a África, com a raiz, com o original, com o verdadeiro.

Em termos conclusivos, o que mostra a experiência aqui registrada? Deixemos de lado a questão sobre a legitimidade sacerdotal do professor como sacerdote de Orunmilá e sua conseqüente autoridade como iniciador. Não é a figura dele que está em discussão neste trabalho, mesmo porque só sacerdotes podem julgar sacerdotes. O fato importante é que o rito e a aprendizagem postos em prática estavam de acordo tanto com fontes etnográficas sobre a religião dos orixás (fontes que foram usadas) como com práticas do candomblé brasileiro. Decisivo é que o iniciador fale ioruba, matriz da língua ritual do candomblé queto, podendo assim proporcionar a pais e mães-de-santo rezas e outros elementos rituais aos quais eles não teriam acesso por outra via. Saber, por exemplo, que fundamentos da religião que usualmente são julgados perdidos - porque sacerdotes de grande conhecimento morreram sem que tivessem passado adiante parte de sua sabedoria - podem ser recuperados, *através* dos livros que tratam justamente desse passado, é uma descoberta de grande valor para uma religião que se embasa no rito. Rito é repetição. Como repetir o que está esquecido? Por isso mesmo a procura por tal tipo de experiência é muito expressiva.

Mais uma vez cito as palavras de Esmeraldo Emetério de Santana, representante da nação angola no Encontro de Nações de Candomblé, realizado em Salvador pela Universidade Federal da Bahia em 1981, porque as considero muito significativas em toda a discussão sobre a tradição e a legitimidade de suas fontes. Disse ele:

“Aqui faço um apelo, já que existe um centro de estudos, para que pesquisem o angola. Não há livros sobre o angola. E tem mais terreiros de angola na Bahia do que de queto, de jeje, de qualquer nação” (13).

Esta é justamente uma vantagem das nações (ritos) de candomblé com predominância cultural iorubana (nações queto, alaqueto, efã, nagô pernambucano, batuque gaúcho), pois, no Brasil, as variantes iorubanas sempre foram as preferidas dos

estudiosos do candomblé e do xangô, em detrimento daquelas de origem bantu (nações angola, congo, cambinda), desde os precursores Nina Rodrigues, na Bahia, e Gonçalves Fernandes, no Recife, além do fato de que muito se registrou sobre os orixás no Benin e na Nigéria, além da etnografia feita em Cuba.

Um dos participantes do rito de iniciação aqui descrito põe isto de modo claro nesta sua declaração:

“Eu sei que é marmotagem, é enganação, e ninguém vai se fazer só com isso aí, mas a gente aprende as rezas, vê como é que canta e faz, e depois os fundamentos de axé, aquilo que é o sentimento da religião mesmo, o amor ao orixá, isto fica por conta do nosso empenho e do nosso coração, sem nenhum medo de aprender.”

Enesse movimento, contudo, quando os fundamentos de um culto iniciático quase que familiar, quase que doméstico, extravasam os limites de uma casa, de um terreiro e de uma família-de-santo particular, o próprio culto entra na rota de sua universalização.

Resta pensar qual o papel nisso da própria Universidade. Constituída no mundo moderno para o conhecimento profano, avessa à crença religiosa, praticando pela razão o abandono dos deuses, vê-se, de repente, como centro de formação sacerdotal de uma religião que louva deuses supostamente vencidos, como vencidos foram seus primitivos adoradores negros feitos escravos. De deuses tribais a deuses metropolitanos, os orixás não perderão, através de seus sacerdotes, a chance de se recriarem por meios que as contradições da nossa sociedade tece na sua transformação. Nem deixará a sociedade da razão, cultivadora ferrenha da revisão da verdade e do permanente questionamento dos saberes, de oferecer os mais inusitados meios de se “construir a tradição”, que é justamente tradição por ser pensada eterna e imutável. Como nunca é. Assim esta nossa sociedade ocidental moderna, racional, do desencantamento e desmágicação do mundo, mas não tão sábia e justa como se gostaria que ela fosse e como se pretende que ela venha a ser, pode ainda, ou precisa, conviver em estado de trégua com a religião e sua magia. E fazer uso dela.

13 Cf. Vivaldo da Costa Lima, *Encontro de Nações de Candomblé*, Salvador, CEAO-UFBa e Inamã, 1984.