

Os Intelectuais no Iorubo Pré-Colonial: Poder Ideológico e Ontologia

Pre-Colonial Yorùbá Intellectuals: The Relationship between Ideological Power and Ontology

Jorge Henrique Almeida de Jesus⁸¹

Artigo recebido em 29 de julho de 2025

Artigo aceito em 12 de junho de 2025

Resumo: Na África Antiga e Pré-Colonial, em sociedades como o Iorubo, situado onde hoje são a Nigéria e o Benim, o poder também era exercido pelos intelectuais, como os babalaôs. Havia uma íntima conexão entre o poder ideológico e a ontologia, que ao pressupor a vulnerabilidade da personalidade humana, legitimava a atuação dos sacerdotes.

Palavras-chave: Iorubo – Poder ideológico – Intelectuais – Ontologia – Babalaôs.

Abstract: In ancient and pre-colonial Africa, in societies such as the Yoruba, located in what are now Nigeria and Benin, power was also exercised by intellectuals, such as babalawos. There was a close connection between ideological power and ontology, which, by presupposing the vulnerability of the human personality, legitimized the actions of priests.

Keywords: Yoruba – Ideological power – Intellectuals – Ontology – Babalawos.

Introdução

Na África Antiga e Pré-Colonial, em sociedades como o Iorubo, o poder não era exercido apenas pelos onis e obás, mas também pelos intelectuais. Entre estes estavam os sacerdotes, artistas, artesãos e memorialistas que, com base em seus múltiplos saberes, controlavam o poder ideológico. Antes de analisar os intelectuais iorubás e as ideias que elaboraram e difundiram na sociedade em que estavam inseridos, é conveniente tecer algumas palavras a respeito do conceito de poder e seus atores.

⁸¹ Doutorando em História Comparada no PPGHC-UFRJ. Mestre em História Política pelo PPGH-UERJ. Graduando em Letras Português/ Francês na UFRJ. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA-UERJ. Orientadora: Maria Regina Candido. E-mail: rickdealmeida@yahoo.com.br . ORCID: 0009-0000-6916-4837.

Para Norberto Bobbio, o poder ramifica-se em três, sendo eles o político, o econômico e o ideológico. O político detém o monopólio da violência física legítima, podendo recorrer em última instância ao uso da força para fazer valer a sua vontade. O econômico é o que se vale da posse de certos bens, necessários ou percebidos como tais, numa situação de escassez, para induzir os que não os possuem a adotar certa conduta. Finalmente, o ideológico reúne os conhecimentos, valores e crenças vigentes na sociedade, resumindo-se na palavra e, cada vez mais, na imagem. No que diz respeito especificamente ao poder ideológico, este é exercido pelos intelectuais. Nas sociedades arcaicas ou tradicionais, eles se identificavam geralmente com a figura dos sacerdotes, ao passo que nas modernas ou secularizadas identificam-se com os literatos, cientistas ou técnicos. Além da diferenciação entre intelectuais arcaicos e modernos, há um segundo tipo de especificação. Os intelectuais podem ser ideólogos ou expertos. Os ideólogos são aqueles que elaboram princípios-guia, as ideias que orientam e justificam os projetos de sociedade, ao passo que os expertos são os que fornecem caminhos-meio, o conjunto dos modos práticos para concretizá-los (BOBBIO, 1986, p. 82-83; 1997, p. 72-73).

O Iorubo era uma sociedade na qual os intelectuais desempenhavam papéis cruciais. Na condição de sociedade holística, em que não havia limites claros entre os três tipos de poderes assinalados acima, a influência dos sacerdotes era imensa. Nessa cultura, eles contribuíram para criar, difundir e inculcar concepções sobre a vida, a morte e o pós-túmulo que mobilizavam todas as camadas sociais. No imaginário iorubá, a jornada humana no mundo visível era apenas uma etapa no longo percurso da existência, que tinha seu início antes da encarnação e prosseguia após o que nós, ocidentais, chamamos de morte. Ao longo da história iorubá pré-colonial, as ideias de vida, morte e vida após a morte apresentaram continuidades notáveis, em certos aspectos, e mudanças sensíveis, em outros. O que parece ter sido uma tônica foi o primado dos intelectuais que, principalmente sob as formas dos sacerdotes, artistas, artesãos e memorialistas, souberam assegurar poder e privilégios na sociedade. Considerando a complexidade do tema, fizemos um recorte a fim de investigar um aspecto específico. Questionamos qual é a conexão entre o poder dos intelectuais e a ontologia, isto é, a concepção do ser.

Na ontologia iorubá, a personalidade humana era concebida como uma pluralidade de princípios vitais, sendo alguns vulneráveis à ação disruptiva das forças do caos. Essas forças podiam ser prevenidas ou remediadas mediante a intervenção dos sacerdotes. Em relação ao caso específico dos sacerdotes adivinhos, os babalaôs se notabilizavam por sua relação privilegiada com Orunmilá, o orixá da adivinhação, que os habilitava a gerir o oráculo de Ifá, permitindo-lhes que conhecessem o passado e previssem o futuro. Era aos babalaôs que os iorubás precisavam recorrer em busca de orientação, proteção e auxílio. Sendo assim, sustentamos a hipótese de que a ontologia iorubá difundia a ideia da dependência dos indivíduos em relação aos sacerdotes, ampliando o poder destes na sociedade.

Para a compreensão dos intelectuais iorubás, especialmente a relação estabelecida entre o poder ideológico e a ontologia, analisamos fontes orais. Dentre estas, destacamos narrativas registradas na África Ocidental, em países como Nigéria e Benim, e no Brasil, as quais foram editadas e publicadas por estudiosos como Wande Abimbola, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Reginaldo Prandi. Adotamos como metodologia a análise do discurso (ORLANDI, 2009). Antes de analisar o problema específico levantado, tracemos um quadro geral a respeito do Iorubo.

O Iorubo Pré-Colonial

Há várias teorias para explicar o povoamento da África Ocidental (ou do Oeste). Para Charles Thurstan Shaw, os primeiros habitantes da macrorregião remontam ao paleolítico ou, como ele prefere, a *Early Stone Age*. No planalto de Jós, localizado na atual Nigéria, na mesma região onde floresceria a cultura nok, há vestígios de ocupação humana desde antes de 39.000 B.P. (SHAW, 2011, p. 695; SILVA, 2011, p. 170). Sabemos muito pouco sobre esses grupos paleolíticos, mas é possível afirmar que a maioria dos povos estabelecidos atualmente na macrorregião não derivam diretamente deles. Uma série de migrações teria provocado misturas e substituições desde o neolítico. Povos como os baúles, anis, guangues, akans, euês, yorubás, edos, ibos e ijós, que compõem o que H. Baumann denominou como círculo altântico oriental (BAUMANN e WESTERMANN, 1970; p. 92) e que corresponde mais ou menos ao que Melville Herskovits denominou como sub-área de cultura do Golfo da Guiné

(HERSKOVITS apud RAMOS, 1979, p. 31) só teriam começado a se individualizar há cerca de um milênio, no máximo dois.

Em relação ao caso específico dos iorubás, os estudiosos também apresentam diferentes explicações. Para alguns, a exemplo de Joseph Ki-Zerbo, a gênese da sociedade iorubá remontaria pelo menos à cultura nok, que floresceu no planalto de Jós entre o século V a.C. e o II d.C. (KI-ZERBO, 2009, p. 208). Entre os argumentos utilizados para vincular a cultura iorubá com a nok está a possível relação entre suas artes plásticas. Em Nok, modelava-se esculturas de terracota nas quais as cabeças eram finamente trabalhadas, as quais ganhavam mais atenção do que o resto do corpo. Em Ifé, cidade considerada como o berço dos iorubás, floresceu um arte realista na qual a cabeça também era o foco principal dos artistas. Juntando-se a isso o fato de tanto em Nok quanto em Ifé ter se praticado a metalurgia do ferro sem passar pela do bronze, a corrente historiográfica ora aludida viu por bem recuar para no mínimo o século V a.C. as origens de elementos da cultura iorubá.

Há opiniões divergentes àquela, que apontam, entre outras coisas, o longo interregno entre o fim da cultura nok, no séc. II, e o surgimento das primeiras obras de arte de Ifé, datadas para um período que vai do século IX ao XII. De qualquer maneira, o que parece mais seguro é afirmar que a urbanização da cultura iorubá deu-se ao fim do primeiro milênio e início do segundo da nossa era, pois tanto as tradições orais como as pesquisas arqueológicas situam mais ou menos nessa época o surgimento de Ifé como cidade-Estado, tendo a realeza divina como forma de governo.

Outro ponto que divide os estudiosos é a procedência dos iorubás. Para autores como Johnatan Olumide Lucas (1948), Cheikh Anta Diop (1987) e Joseph Ki-Zerbo (2009), eles teriam origens nilóticas e egípcias. Para outros, como Alberto da Costa e Silva, eles bem poderiam ter partido de alguma região bem mais próxima, precipitando-se sobre o vale do rio Níger a partir de algum ponto situado na savana, fosse ao norte ou à leste de Ifé (SILVA, 2011). Shaw, por sua vez, considera puro idealismo a tentativa de vinculação entre os antigos egípcios e os iorubás (SHAW, 2011, p. 695).

Outro ponto de dissenso em relação à cultura iorubá diz respeito a sua coesão. Os estudiosos alegam que até o século XIX ela não formava uma unidade cultural e política. O próprio termo iorubá não era um gentílico utilizado pela totalidade dos

iorubanos como autoidentificação. O termo deriva provavelmente de “iarribá”, forma pela qual povos vizinhos, como os haussás e fulanis, referiam-se exclusivamente aos iorubás do reino de Oió. Foi no decorrer daquele século que o termo, originalmente restrito a uma fração dos iorubás, foi estendido e aplicado aos demais subgrupos. Como quer que tenha sido, partimos do pressuposto de que, mesmo na ausência de uma unidade política e de um termo vernáculo relativo a todo o conjunto, havia elementos culturais comuns aos vários subgrupos iorubás que nos autorizam a tratá-los em conjunto. Lembremos, à título comparativo, que entre o período Pré-Homérico e o Clássico, portanto ao longo da maior parte de sua história, os gregos não constituíam uma unidade política, mas nem por isso os helenistas deixaram de tratá-los como um conjunto cultural, pois a despeito do fato de póleis como Atenas e Esparta possuírem suas particularidades, sendo independentes entre si e muitas vezes inimigas, ainda assim partilhavam certos elementos culturais, tais como a crença na descendência de Hélen, o culto a deuses comuns, a língua grega – que apresentava variações entre as póleis – e instituições pan-helênicas, como os Jogos Olímpicos.

Optamos por não referir a sociedade iorubá pelo termo comumente empregado entre os anglófonos, que a chamam de Iorubaland, ou pelos francófonos, que adotam a expressão Pays Yoruba. Como alternativa, escolhemos a expressão Iorubo, adotada no Brasil por Alberto da Costa e Silva, um de nossos maiores africanistas. Destarte, sempre que nos referirmos à sociedade iorubá, unida culturalmente a partir da percepção de Ifé como berço dos iorubás, adotaremos a expressão Iorubo e os gentílicos iorubá, iorubano ou nagô – este último termo parece derivar de “anagonu”, forma pela qual os iorubás eram conhecidos pelos demais povos do atual Benim, onde também se estabeleceram.



Figura 1 – O Iorubo.

Fonte: Thierry Renard (2022), Musée du quai Branly. Disponível em: <https://collection-lacharriere.quaibranly.fr/fr/coupe-divinatoire-agere-ifa>

Acesso: 20/07/2025

Em termos de periodização, consideramos o período situado entre o surgimento da cultura nok e a urbanização do Iorubo como um período formativo, no qual desenvolveram-se elementos culturais autóctones que devem ter influenciado os adventícios, preparando o caminho para a formação da cultura iorubá propriamente dita. Do século IX-XII até a conquista de Lagos pela Grã-Bretanha, em 1861, consideramos como Iorubo pré-colonial, no qual os elementos principais desta cultura já se achavam presentes, incluindo a economia de produção de alimentos, a urbanização (com o florescimento de cidades como Ifé, Oió, Owo, Queto e Ijebu), do comércio, das artes e artesanato, dos cultos religiosos, do *Ifá Odu* e de tantas outras instituições e práticas culturais características dessa cultura. O período subsequente, iniciado a partir daquela data até a conquista da independência da Nigéria, em 1960, retemos como período colonial. Aqui, interessa-nos estudar o período formativo e, principalmente, o pré-colonial. Dito isso, agora que já situamos a cultura iorubá em suas grandes linhas, tracemos o perfil dos intelectuais iorubás.

Os intelectuais

Para Amadou Hampaté Bâ, os grandes detentores da palavra na África tradicional eram os tradicionalistas, grandes conhecedores das tradições orais. Os tradicionalistas eram reputados como os fieis depositários da palavra, vista como divina e sagrada. Considerando que nessas culturas os saberes achavam-se interligados, os tradicionalistas podiam reunir conhecimentos teóricos e práticos perpassando diferentes ramos do saber. Tais mestres da palavra diferenciavam-se dos trovadores ou menestrelis, os *griots*, que se dedicavam à música, à poesia lírica, aos contos e, com frequência, à história (BÂ, 2011, p. 174-175, 193).

Ao traçar o quadro acima, Bâ baseou-se sobretudo nas tradições da savana ao sul do Saara, não tendo considerado as da floresta, como a iorubá (o reino de Oió situava-se na fronteira da floresta com a savana, constituindo-se, portanto, em um caso misto). A despeito disso, é possível adotar tal quadro como ponto de referência para a cultura nagô. Não obstante certas diferenças e particularidades, é notável a convergência entre as tradições da savana e as da floresta em inúmeros pontos. Em ambos os casos, a palavra era considerada divina e sagrada. Enquanto na tradição bambara do Komo (uma das principais escolas iniciáticas do Mali) a palavra era uma força divina emanada do ser supremo, Maa Ngala, no Iorubo era igualmente divina. Um itan narra que Orunmilá, o orixá da adivinhação, nascera mudo. Após levar um tapa do pai, proferiu uma palavra. Diante disso, o filho solicitou ao pai que repetisse a operação para que pudesse proferir outras. Assim que proferiu dezesseis, anunciou que morreria, mas que cada uma delas se tornaria um filho, cada um portador de um tipo de conhecimento. Acrescentou que deixaria um palmeira, e que dos caroços de seus frutos se faria o jogo de Ifá.⁸² Por meio dele, os seres humanos poderiam acessar o conhecimento divino e ancestral produzido no passado e conhecer o futuro. Como se vê, a palavra tinha origem divina e transformava-se em conhecimento.

Desse modo, podemos dizer que na sociedade iorubá os intelectuais compreendiam dois grandes segmentos que correspondiam aproximadamente aos tradicionalistas e *griots* da savana. Entre os intelectuais tradicionalistas estavam os sacerdotes, os artistas, os artesãos e os memorialistas (ou historiadores). Os

⁸² Trata-se do itan "Ifá nasce como menino mudo", narrado pelo sacerdote Agenor Miranda Rocha (cf. PRANDI, 2001, p. 447-448). Nesta narrativa, Ifá é identificado com Orunmilá.

sacerdotes dedicavam-se ao culto dos orixás e ancestrais, o que incluía os sacerdotes adivinhos e aqueles ligados às sociedades de segredos, como a dos egunguns⁸³. Os memorialistas eram os *arokin*, responsáveis por memorizar e narrar as crônicas do passado, formando uma casta cujo chefe era o *ologbô*. Dentre os artistas e artesãos, listemos, por exemplo, os ferreiros, os escultores e tecelões. Estavam mais próximos da tipologia dos griots os *akpalô* ou *akpalôkipatita*, “aquele que faz vida ou negócio contando fábulas”, que eram narradores de contos, os *alô* (RAMOS, 2007, p. 139).

Neste artigo, enfatizamos apenas um segmento específico dos intelectuais tradicionalistas, qual seja, os sacerdotes adivinhos. Dentre estes, os que alcançaram maior proeminência foram os babalaôs, termo traduzido pela maioria dos autores como “pai do segredo”. Os babalaôs eram sacerdotes especializados no culto à Orunmilá, o orixá da adivinhação. Nessa condição, eram os responsáveis pelo oráculo de Ifá e guardiões do *Ifá Odu*.

O *Ifá Odu* é um compêndio de textos orais que aborda todos os aspectos da existência, desde os cosmológicos até os sociais e individuais. Suas narrativas são conhecidas como *itans* e contêm os principais conhecimentos mitológicos, filosóficos e científicos produzidos pelos iorubás ao longo dos séculos. Os itans foram concebidos em forma de poesia, *ese*, e organizados em 256 categorias, os *odus*, considerados como divindades. Não se sabe a quantidade exata de itans, haja vista que seu número varia de acordo com as diferentes escolas de Ifá. Autores como Abimbola estimam-nos em cerca de 600 por odu (ABIMBOLA, 2022, p. 26). Se multiplicarmos essa quantidade pela de odus logo chegaremos ao total de 153.600 itans. Sempre que o iorubá necessitava de orientação ou auxílio espiritual, ou antes de realizar qualquer empreendimento importante, consultava o oráculo. Para tanto, dirigia-se ao babalaô que, munido dos instrumentos da arte divinatória, consultava Ifá. O trabalho do sacerdote adivinho consistia em manipular os instrumentos divinatórios – o *opelê*, a corrente divinatória; os *ayo* ou *ikin*, as nozes; o *opon*, a bandeja; o *iyerosun*, o pó sagrado; o *iroké*, o bastão; e o *agere*, o copo – tendo como objetivo determinador o

⁸³ Havia diferentes corpos sacerdotais na religião iorubá. Em relação ao culto divino, além do termo genérico de orixá, havia diferentes designações para o clero de cada orixá, contendo hierarquias internas. Em Oiô, por exemplo, os sacerdotes de Xangô eram conhecidos como mogbás, e seu grande sacerdote como mogbá-Koso. No clero de Ifá, os sacerdotes eram chamados de babalaôs. O mesmo valia para o culto dos ancestrais. Na sociedade dos egunguns, o grande sacerdote era o alapini.

odu. Uma vez identificado, acreditava-se que haveria nele um itan contendo a resposta para a pergunta inicial que ensejara a busca pelo oráculo. O babalaô detinha profundo conhecimento do *Ifá Odu*, e era munido desse vasto saber que podia transmitir a resposta do oráculo e interpretá-la. Dono de uma memória prodigiosa, o babalaô era o grande intelectual da sociedade iorubá. Era seu mestre da palavra e tradicionalista.



Figura 2 – Copo divinatório Agere Ifá. O copo divinatório Agere Ifá integrava os instrumentos divinatórios manipulados pelo babalaô. Na peça em destaque, é possível notar três figuras, sendo um homem e duas mulheres. Eles sustentam em suas cabeças o recipiente no qual ficavam guardadas as nozes utilizadas no jogo divinatório. O *ori*, a cabeça interna, era um dos elementos vitais na ontologia iorubá e considerado como uma divindade pessoal portadora do destino. Fonte: Owo, Iorubo, Nigéria. Séc. 17. Musée d’ethnographie de Neuchâtel (inv. 70.2.12), Alain Germond. MEN (Musée d’ethnographie de Neuchâtel). <https://collection-lacharriere.quaibranly.fr/fr/coupe-divinatoire-agere-ifa>

Os intelectuais nagôs não eram apenas homens, mas também mulheres. Embora a partir de determinado momento certos segmentos sacerdotais tenham sido hegemonizados pelos homens, há indícios de que em épocas mais recuadas havia intensa participação feminina. Um exemplo disso pode ser encontrado nas tradições orais do reino de Queto. Segundo tais tradições, após o aumento demográfico e a eclosão de conflitos em Ifé, parte de seus habitantes decidiu deixar a pólis – melhor dizendo, o ilê – e migrar para outras paragens. Parcela desse contingente marchou

rumo ao oeste em direção ao rio Uemê, no autal Benim. Ali fundou um vilarejo, que com o passar do tempo se transformou na cidade de Queto. Pouco antes de chegar ao novo território, o líder do grupo, Edé, enviou seu filho mais velho para buscar água. No meio do caminho, o menino encontrou uma casa e entrou inadvertidamente sem anunciar-se nem pedir licença. Tratava-se da residência da sacerdotisa Ia Mèkpèrè que, além de estar nua, preparava uma poção mágica. Furiosa com a falta de educação e atrevimento do rapaz, valeu-se imediatamente de seus poderes para retirar-lhe a vida. Percebendo a demora do primogênito, o pai enviou o segundo filho. Mais prudente que o primeiro, ao chegar defronte à casa, bateu palmas para informar sua chegada. Ia Mèkpèrè vestiu-se e foi atendê-lo. Quando indagado pelo motivo da visita, disse que fora enviado pelo pai em busca de água: “É por isto, minha mãe, que entrei na sua casa: para saudá-la e pedir-lhe que nos dê de beber”. A sacerdotista comprou-se com os modos e palavras do rapaz. Atendeu-lhe o pedido, restabeleceu a vida do irmão e, depois, foi ter com o líder do grupo. Este informou-a sobre sua intenção de estabelecer-se à oeste e fundar um ilê. A sacerdotisa fez votos para que tudo desse certo e ficou de preparar um talismã para a proteção da nova cidade (DUNGLAS, 2008, p. 218). Como se nota, o gesto indica que as mulheres exerciam o poder ideológico e que seu apoio conferia legitimidade política. Traçado o perfil geral dos intelectuais iorubás, analisemos a ontologia que contribuíram para cirar.

As ideias, crenças e valores

Na ontologia iorubá, a humanidade resulta do trabalho coletivo do deus supremo, Olorun,⁸⁴ e de deuses secundários, os orixás, como Oxalá, Odudua e Ajalá. Na condição de fonte do axé, a força ou energia que anima o universo, Olorun encarregou Oxalá de criar o mundo, o Aiê, missão na qual fracassou e foi substituído por Odudua. Encarregado de uma nova tarefa, coube a Oxalá criar a humanidade. Dispondo da lama presente no Aiê, modelou o primeiro *ara*, “corpo”. A obra foi complementada por Ajalá, responsável pela modelagem do *ori*, a cabeça interna, ocasião em que recorreu a diferentes substâncias, cada qual vinculada a um orixá

⁸⁴ Outras denominações: Olorum, Olodum, Olodumare, Olofin.

diferente. Ao final, Olorun forneceu o *emi*, o sopro vital⁸⁵. Os humanos têm origem divina e possuem em si uma porção da essência do deus supremo. Não há a noção de criação diferenciada e hierarquizada com base na anatomia sexual (na tradição hebraica, por exemplo, o demiurgo criou inicialmente o homem, Adão, e depois, a partir de sua vértebra, a mulher, Eva). Do mesmo modo, inexistem referências ao fenótipo do primeiro indivíduo.

O indivíduo é concebido como formado pela interação dinâmica e harmônica de um conjunto de princípios vitais, sendo uns imateriais e outros materiais, uns estáticos e outros dinâmicos, uns imortais e outros mortais, uns fortes e outros fracos, uns genéricos e outros individualizados. Jonathan Olumide Lucas, um dos primeiros a tratar da ontologia iorubá, listou os seguintes componentes: o *ara*, o corpo físico; o *ejiji*, a sombra; o *iyé*, a mente; o *okan*, o coração; e o *emi*, o espírito. Além desses cinco elementos principais, defendeu que alguns subgrupos iorubás consideravam a existência de outros, subordinados ao *emi* ou ao *okan*, sendo eles o *ori*, a cabeça interna; o *ipin ijeun*, o partícipe da comida; e o *ipori*, literalmente “o caminho da cabeça”, que habitaria nos dedos dos pés (LUCAS, 1948, n.p.).

Estudos posteriores reviram alguns desses itens e suas significações. Levando em consideração as contribuições de autores como Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Fábio Leite, podemos traçar o seguinte quadro: o *ara*, o corpo; o *ese*, os dedos dos pés ou as pernas; o *ori*, a cabeça interna; o *ipori*, a origem; o *okan*, as vísceras, incluindo o coração; o *emi*, o espírito, que se manifesta pela respiração; o *ejiji*, o duplo; *Exu*, princípio dinâmico e individualizador; e o *oruko*, o nome (VERGER, 1965; VERGER, 2012; SANTOS, 1976; LEITE, 2008).

Na ontologia iorubá, existe a ideia de que o ser humano é imperfeito, não apenas por causa própria, mas também divina. Olorun incumbiu Ajalá pela modelagem da cabeça. Sucede, porém, que ele é irresponsável, bebe demais e vive endividado. Uma hora está bem, outra hora está mal. Ao executar sua tarefa, a depender do seu estado de espírito, modela cabeças ora boas, ora ruins. Antes de incarnar-se, o

⁸⁵ O Iorubo produziu diversos textos orais tematizando a criação do mundo, dos deuses e da humanidade. A síntese indicada anteriormente baseia-se em parte das tradições orais. Assim, enquanto em muitos relatos Oxalá modela o ser humano sozinho, em outros é auxiliado por Exu (cf. o itan “Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas” in PRANDI, 2000, p. 40).

indivíduo deve escolher o seu ori, o que deve fazer com diligência, pois ele contém o destino da pessoa, e uma vez escolhido não se pode voltar atrás.

A literatura religiosa iorubá contém várias referências ao ori. No itan *Ajalá faz a cabeça de três amigos*, é narrado que três amigos chamados Ofuapê, Oriseecu e Orilemerê, antes de nascerem, partiriam juntos do Orun (o além, o mundo intangível) em direção ao Aiê (a terra, o mundo sensível). No caminho passariam na casa de Ajalá para escolher seus respectivos oris antes de incarnarem-se. Como Ofuapê se atrasou, seus dois amigos foram à frente. Ao chegarem à morada do modelador das cabeças, este não se encontrava, pois havia se evadido na tentativa de evitar os cobradores de dívidas. Impressionados com a beleza de certas peças da coleção, os dois amigos tomaram duas das que mais lhes pareciam convenientes e partiram. Quando Ofuapê chegou, deparou-se com uma velha sentada em frente à casa de Ajala, à espera do caloteiro. Ofuapê pagou a dívida de Ajalá e a cobradora retirou-se. Observando tudo a certa distância, Ajalá ficou muito contente com a generosidade de Ofuapê e fez uma exposição circunstanciada das qualidades e defeitos de sua coleção de oris. Recomendou-lhe prudência no ato da escolha, alertando que o ori não deveria ser selecionado com base na aparência, e sim em suas qualidades internas. Sensato e prudente, Ofuapê não se deixou levar pela beleza externa dos oris e sim pela suas potencialidades intrínsecas. Uma vez no Aiê, Ofuapê tornou-se um homem rico e bem-sucedido, tinha *ire* (as coisas boas da vida). O mesmo não se deu em relação aos seus dois amigos apressados, Oriseecu e Orilemerê, que ostentavam belas cabeças, mas viviam em dificuldades. O que este itan nos indica é que, na concepção iorubá, a imperfeição humana deriva inicialmente de Ajalá e, depois, do próprio ser humano, que possui o livre arbítrio para escolher o seu ori, o seu destino, mas nem sempre o faz da melhor maneira.⁸⁶

Além da ideia de imperfectibilidade da personalidade humana, outra noção presente na ontologia iorubá diz respeito ao caráter vulnerável, manipulável e substituível de alguns princípios vitais constitutivos do ser humano. Ao analisarmos o caso do *ejiji* – concebido como um duplo, isto é, como a individualização do princípio vital de origem divina, o *emi* –, encontramos entre suas características a maleabilidade,

⁸⁶ Cf. o itan "Ajalá modela a cabeça do homem" in PRANDI, 2000, p. 470.

vulnerabilidade e substitutividade. Estas características podem ser apreciadas a partir do problema da “auto-posseção” e da “posseção externa”. Na auto-posseção, o indivíduo pode manipular seu próprio duplo para atingir objetivos pessoais ou coletivos, como aumentar sua força vital, prejudicar um terceiro ou produzir benéficos para indivíduos isolados ou a comunidade em geral, atuando no ataque ou na defesa. Na posseção externa, segundo a teoria de Jean Rouch citada por Fábio Leite, admite-se que o duplo pode ser temporariamente substituído por uma força externa à personalidade, como uma divindade que se manifesta diretamente ou por meio de seu próprio duplo (ROUCH apud LEITE, 2008, p. 46). Assim, no culto religioso, o *ejiji* de um indivíduo pode ser temporariamente habitado pelos orixás ou pelos ancestrais através do transe mediúnico.

Ao acreditarem que a personalidade humana era composta, entre outros princípios vitais, pelo ori, portador do destino e, portanto, de todas as tendências individuais, caberia ao indivíduo cultuar essa divindade interior e apaziguá-la. Antes de realizar um empreendimento importante ou mediante o surgimento de qualquer adversidade, cabia ao indivíduo recorrer aos sacerdotes especializados na consulta ao oráculo para pedir auxílio, orientação e direcionamento. Apenas Orunmilá detinha o conhecimento do ori escolhido pelo indivíduo antes da incarnação, sendo o único a poder orientá-lo corretamente e prescrever as oferendas necessárias ao seu apaziguamento. Os indivíduos não podiam acessar o orixá diretamente, precisavam da mediação dos seus sacerdotes, os babalaôs.

A ontologia iorubá, ao colocar a necessidade da consulta ao oráculo, criava a demanda pelo serviço religioso controlado pelos sacerdotes adivinhos, o que reforçava o poder desses intelectuais e a dependência dos indivíduos em relação a eles. Por outro lado, reforçava a pressão sobre o sistema divinatório, que deveria apresentar soluções para todos os problemas que afligissem o indivíduo ou a comunidade. Diante disso, cabe a seguinte questão: como o sistema divinatório de Ifá, que alegava conter a chave para a adivinhação e resolução dos problemas pessoais e coletivos, mantinha seu poder até mesmo nas ocasiões em que não conseguia resolver os problemas apresentados a ele? Quando, por exemplo, um indivíduo adoecia e, acreditando que a causa residia em seu ori, procurava o sacerdote a fim de consultar o oráculo, mas não obtinha resultados favoráveis, o que os babalaôs faziam para preservar a legitimidade

de seu saber e manter o poder ideológico? Para tratar dessa questão, analisemos dois itans do *Ifá Odu*.

Porém, antes de iniciá-la, gostaríamos de destacar alguns aspectos desses textos. Um deles diz respeito ao conteúdo. Segundo Abimbola, cada objeto ou criatura mencionados nos poemas de Ifá eram personificados para dar ao sacerdote a oportunidade de tratar deles como se fossem seres humanos. Eles se tornavam símbolos do bem ou do mal, que o sacerdote buscava elogiar ou condenar. Assim, o babalaô construía uma sátira da sociedade através da história de não humanos. O produto final de sua história sobre objetos e criaturas da natureza era, portanto, destinado aos seres humanos (ABIMBOLA, 2022, p. 42). Ao longo desta seção, quando estivermos analisando os poemas de Ifá, faremos referências a animais e objetos inanimados que foram consultar o oráculo. Não devemos considerar tais referências de forma literal, mas como simbólicas e alusivas aos seres humanos. Eram as pessoas que, animadas por paixões, desejos, angústias, sofrimentos e expectativas, se voltavam para os orixás e os ancestrais na intenção de obter orientação, auxílio e intervenção para suas questões pessoais e coletivas.

Analisemos as duas primeiras categorias do *Ifá Odu*, a “Eji Ogbe” e a “Oyeku Meji”. Na categoria Eji Ogbe, há uma série de itans nos quais as demandas apresentadas pelos consulentes são resolvidas a contento. Nestes casos, a sabedoria de Ifá é louvada, a obediência do consulente é reconhecida e a realização do *ebó* (sacrifício) é o epílogo do procedimento que conduz à resolução do problema. É o que ficamos sabendo quando analisamos a narrativa *Orunmilá, o primeiro sacerdote de Ifá, prossegue a prática de divinação*. Neste itan, temos o seguinte enredo: Orunmilá iria viajar até a cidade de Ilá Obamowó na expectativa de prestar serviços de adivinhação e obter a recompensa que lhe seria de direito. Antes de iniciar o empreendimento, viu por bem consultar os orixás e ancestrais por meio do oráculo de Ifá. Por ocasião da consulta, Arirá, relativo à Xangô, por intermédio de Ifá, recomendou ao consulente Orunmilá que realizasse um sacrifício para a obtenção do sucesso. Orunmilá curvou-se diante do veredito e cumpriu a prescrição. Ele obteve sucesso:

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;
Arirá, o poderoso;
A poderosa montanha que tem um cume cônico.
('Ounmilá, o primeiro sacerdote de Ifá, prossegue a prática de divinação' in:
ABIMBOLA, 2022, p. 49-50)

Como se percebe, na poesia supracitada estamos diante de um sistema divinatório bem-sucedido. O conjunto dos conhecimentos produzidos, acumulados e sintetizados no *Ifá Odu* continha os saberes e orientações necessários à resolução dos problemas específicos apresentados ao babalaô pelo consulente. Esses conhecimentos teóricos, quando articulados aos fatos do cotidiano, deram conta da resolução dos problemas, o que ensejou o louvor do oráculo de Ifá, considerado correto, rigoroso e adequado para a resolução dos problemas humanos.

Porém, os consulentes aflitos que procuravam o babalaô no intuito de consultar o oráculo e resolver seus problemas nem sempre logravam êxito. Equanto naquele caso nos deparamos com evidências de sucesso, o que reforçava a legitimidade do sistema divinatório de Ifá para mediar a relação dos homens com os orixás e ancestrais e resolver as questões humanas, outra é a situação observada a seguir, onde as coisas parecem ter degringolado a partir de determinado momento. No itan *As consequências de desdenhar o sacrifício*, temos um enredo no qual um peixe vai consultar Ifá – como dissemos, animais, vegetais e minerais simbolizam o ser humano. Ele desejava ter muitos filhos, que na cultura iorubá era uma das coisas mais importantes da vida; um indivíduo sem filhos não era considerado suficientemente feliz. Contudo, dois fatos suplementares são mencionados na narrativa: o consulente não fez o sacrifício aconselhado pelo babalaô e, em função da intervenção humana, os peixes que viviam no rio foram fígados e consumidos, levando à sua extinção. Diante disso, podemos colocar duas questões: os peixes foram aniquilados porque não fizeram o sacrifício recomendado pelo sacerdote ou primeiro eles foram extintos e, diante da incapacidade do sistema divinatório em solucionar o problema, o consulente, contrariado, decidiu não seguir a prescrição?

Nesse itan estamos diante de uma situação em que o sistema divinatório de Ifá, quando confrontado com um problema específico, aqui representado pela mortandade de peixes, não foi capaz de dar respostas efetivas e solucioná-lo. A anomalia evoluiu até dar origem a uma crise. Os indícios do clímax encontram-se nos versos que aludem

ao descrédito dos babalaôs por parte do consulente – “Ele tomou seus sacerdotes de Ifá como mentirosos” – e na referência à descrença em relação à própria divindade – “Ele chamou Exu de ladrão. Ele olhou sem temor para o céu como se nunca fosse morrer. Ele não deu ouvidos para os avisos sobre o sacrifício” (“As consequências de desdenhar o sacrifício” in: ABIMBOLA, 2022, p. 56).

Um leque de questões podem ser discutidas neste ponto. O oráculo de Ifá não desfrutava de unanimidade na sociedade iorubá, posto que havia vozes que contestavam a validade desses saberes. Essa sociedade, onde todas as esferas estavam interligadas, inexistindo fronteiras nítidas entre os poderes político, econômico e ideológico, a despeito de seu caráter holístico, lidou com o problema da descrença. Havia insubordinação e tendências revolucionárias – ademais, há rebeldes em todas as sociedades, pessoas que não se dobram. Todavia, o sistema divinatório de Ifá e seus babalaôs desfrutavam de uma posição privilegiada que os permitiam driblar a situação e proteger a legitimidade de seu saber face às ameaças contestatórias. Detendo o monopólio da palavra, eles compunham a narrativa que consagrava a versão definitiva dos fatos. Ouvimos a sua voz e explicação, na qual a sabedoria de Ifá é isentada de culpa e o “infiel” é responsabilizado pelo insucesso ao inobservar a prática do sacrifício. Não temos a versão dos perdedores, não podemos ouvir a narrativa contendo a explicação do consulente que não teve seu problema resolvido. Para os babalaôs, os conhecimentos divinos e ancestrais contidos nos poemas de Ifá estavam sempre corretos, eles possuíam a capacidade de resolver todos os problemas humanos. Quando, porém, ocorriam falhas, quando determinado consulente não obtinha êxito, procurava-se uma razão externa para explicá-las. A culpa recaía sobre o próprio consulente que, rebelde, recusara-se a fazer o ebó, ou sobre sua negligência, ao fazer o ebó de modo errado⁸⁷. Quando essas duas situações não podiam ser advogadas para livrar o sistema de Ifá da responsabilidade pelo fracasso, terceirizava-se novamente a responsabilidade, desta vez alegando-se que houve interferência de forças caóticas, inicialmente representadas pelos Ajoguns e, depois, também pelas Eleyés, seres criados por Olorun, mas que eram independentes dos orixás e dos ancestrais. Detentores de poderes, podiam interferir positiva ou

⁸⁷ Cf. o itan “Iemanjá oferece o sacrifício errado a Oxum” in: PRANDI, 2001 p. 394).

negativamente na vida humana. Esses seres podiam manipular o *ejiji* de um indivíduo e causar-lhe malefícios que nem mesmo os orixás podiam evitar. Se o indivíduo consultou o oráculo, fez o ebó corretamente mas mesmo assim não obteve sucesso, a culpa não se devia a Ifá, tampouco aos babalôs, e sim à atuação dos Ajoguns e Eleyés.

Conclusão

Na África Antiga e Pré-Colonial, em sociedades como o Iorubo, os intelectuais distinguiam-se por seus saberes múltiplos. Aqueles dedicados aos cultos divino e ancestral desempenhavam papéis sociais fundamentais ao mediar a relação entre os deuses, ancestrais e humanos, assim contribuindo para a manutenção do equilíbrio cósmico e social. Eram sacerdotes como os babalaôs que, munidos de seus saberes, tornavam possível aos indivíduos desfrutarem do oráculo de Ifá e obterem orientação, proteção e auxílio. A concepção de que a personalidade humana era vulnerável a forças disruptivas legitimava a atuação dos sacerdotes. Assim, vê-se a íntima relação entre poder ideológico e ontologia.

Agradecimentos

Agradeço à professora Maria Regina Candido (UERJ) pela orientação de minha pesquisa de doutorado. Ao professor André Bueno (UERJ), ao professor Carlos Eduardo de Barros Moreira Pires (UFRJ) e a Caio Victorino (UFF) pela leitura e contribuição ao presente trabalho.

Corpus documental

"Ajalá modela a cabeça do homem" in: PRANDI, 2000, p. 470.

"As consequências de desdenhar o sacrifício" in: ABIMBOLA, 2022.

"Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas" in PRANDI, 2000, p. 40

"Iemanjá oferece o sacrifício errado a Oxum" in: PRANDI, 2001, p. 394).

"Ifá nasce como menino mudo" in: PRANDI, 2001, p. 447-448.

"Orunmilá, o primeiro sacerdote de Ifá, prossegue a prática de divinação" in: ABIMBOLA, 2022.

Bibliografia

ABIMBOLA, Wande Abimbola. *A poesia divinatória de Ifá*. S/l: Edições Oséètùrà, 2022.

BÂ, Hamadou Hampaté. *História Geral da África. Volume I: Pré-História e Antiguidade*. Brasília: UNESCO, 2011.

BAUMANN, H et WESTERMANN, D. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: Payot, 1970.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Unesp, 1997.

DIOP, Cheikh Anta. *L'Afrique Noire précoloniale*. Paris: Présence Africaine, 1987.

DOUNGLAS, Édouard. Contribuição à história do Médio Daomé: o reino iorubá de Ketu. *Afro-Ásia*. Salvador, 37, p. 203-238, 2008.

KHUN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2018.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra, Volume I*. Mem Martins: Europa-América, 2009.

LUCAS, Jonathan Olumide. *The religion of the Yorubas: being an account of the religious beliefs and practices of the Yoruba peoples of southern Nigeria, especially in relation to the religion of ancient Egypt*, Lagos: C. M. S. Bookshop, 1948.

LUCAS, Jonathan Olumides. *La religión de los yoruba: una relación de las creencias y prácticas religiosas de los pueblos yoruba del sur de Nigeria, relacionados especialmente con la religión del Antiguo Egipto*. S/l: s/d.

RAMOS, Ramos. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo/ Brasília: Editora Nacional/ INL, 1979.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nago e a morte*, Petrópolis: Vozes, 1976.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África Negra*. São Paulo: Palas Athena/ Casa das Áfricas, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2009.

SHAW, Charles Thurtan Shaw. Pré-História da África Ocidental. In: *História Geral da África, volume I: Pré-História e Metodologia*, Brasília: UNESCO, 2011.

SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. Grandeur et décadence du culte de òyámi òsòròngà (ma mère la sorcière) chez les oruba. *Journal des Africanistes*. Paris, v. 35, n. 1, pp. 141-243, 1965.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 2012.