









Ifá Divination

william bascom

INTRODUÇÃO

Ifá é um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas ou secundárias (***Odú***), obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (***ikin***) ou pelo meneio de urna corrente (***opèlè***) de oito meias conchas. O culto de Ifá, na sua qualidade de deus da divinação, impõe cerimônias, sacrifícios, tabus, parafernálias, tambores, cânticos, louvações, iniciação e outros elementos rituais comparáveis aos de outros ritos iorubás; estes não são tratados aqui exaustivamente uma vez que o tema primordial do presente estudo é o de Ifá como um sistema de divinação. O *modus* de divinação será discutido pormenorizadamente mais adiante, mas urna breve descrição faz-se necessária na etapa inicial.

As 16 castanhas de palmeira são pegadas pela mão direita, deixando apenas uma ou duas na esquerda; caso duas castanhas sobrem, um sinal único é feito na bandeja de divinação; se uma ficar, um duplo sinal será feito. Repetindo esse procedimento quatro vezes, resultará uma das 16 configurações básicas, tais como mostradas na Ilustração 1, A; repetindo-o oito vezes dá um par ou combinação das configurações básicas, isto é, uma das 256 configurações secundárias. Alternativamente, uma das 256 configurações derivadas pode ser obtida com um só lançamento da corrente divinatória (***opèlè***), com cara/coroa ao invés de par/ímpar. Essa corrente é segurada ao meio, de tal modo que quatro meias conchas pendam para cada lado, num só alinhamento. Cada meia concha pode cair cara ou coroa, isto é, pode cair com sua superfície côncava para cima, o que equivale a uma marca única, ou com essa superfície para baixo, o que corresponderá a duas marcas na bandeja. Representando-se a parte interna côncava por um -O- e a parte externa convexa por um -Ø-, as 16 configurações básicas (metade da corrente divinatória) aparecem conforme mostrado na Ilustração 1,B.

As figuras básicas estão listadas na Ilustração 1 na ordem reconhecida em Ifé, mas uma outra, ligeiramente diferente, é mais largamente reconhecida (ver Capítulo IV, Ilustração 3,B).

A divinação Ifá é praticada pelo ***Iorubá*** e ***Benin Edu***, da Nigéria (*Dennett*, 1910: 148; *Melzian*, 1937: 159; *Bradbury*, 1957: 54—60; *Parrinder*, 1961: 148); pelos ***Fọn***, do Daomé (hoje Rep. do Benim), que a denominam ***Fa*** (*Herskovits*, 1938: 201—230; *Maupoil*, 1943); e pelos ***Ewe***, do Togo, que a conhecem por ***Afa (*** *Spieth*, 1911: 189—225). ela é praticada também, sob a denominação Ifá, pelos descendentes dos escravos Iorubá em Cuba (***Bascom,*** 1952: 170—176) e no Brasil (*Bastide*, 1958: 104—109). Os ***Fon*** e os ***Ewe*** reconhecem como local de sua origem a cidade iorubá de Ifé, de onde os próprios iorubá asseveram haver—se ela expandido. Foi em Ifé que os versos Ifá, apresentados na parte II, foram registrados e que a sistemática da divinação foi estudada com o maior detalhamento. Quando informações se baseiam em pesquisas de campo realizadas em outras áreas do território iorubá ou retiradas da literatura, haverá indicações específicas a respeito.

A divinação Ifá pode estar sendo praticada mais amplamente do que o indicado acima. *Thomas* (1913-1814: I, 47) relata enigmaticamente que os ***Ibo***, da Nigéria oriental, "têm também a conhecida divinação com castanhas de palmeira". Os ***Kamuku*** e os ***Gbari*** ou ***Gwari*** são povos vizinhos na província de Níger, ao norte da Nigéria. Entre os ***Kamuku***, "para predizer o futuro, ervilhas são agitadas dentro duma carapaça de tartaruga e depois apanhadas dentro da mão direita ou esquerda. elas são então contadas e, conforme fiquem na mão em número par ou ímpar, um sinal é feito no chão. Este procedimento é repetido oito vezes e se chega a uma significação de acordo com a combinação" (*Temple and Temple*, l9l9: 210). "Divinação com ervilhas e um casco

de tartaruga é comum entre muitas tribos, notadamente os ***Gwari***. As ervilhas são sacudidas dentro do casco da tartaruga e, depois, colhidas na mão. Conforme o seu número seja par ou ímpar, uma marca é feita no chão e, ao final, mediante a combinação das várias marcas de par ou ímpar, uma significação é obtida" (***Meek***, 1925: II,70). Os ***Gbari*** praticam igualmente a mui difundida forma islâmica conhecida por cortes na areia (*sand cutting*) (*Temple and Temple*, 1919: 210), a qual será discutida mais à frente, neste capítulo.

O que pode constituir o primeiro relato a respeito da divinação Ifá da costa daquele território que hoje é ***Gana***, em uma descrição fornecida por *Bosman*, que lá serviu na qualidade de feitor para os holandeses em ***Elmina*** e *Axim*, durante 14 anos, ao fim do século XVII. Depois de primeiro discutir um método de divinação no qual "cerca de vinte pedacinhos de couro" são suados, *Bosman* (1705: 152) diz que "a segunda maneira de consultar os ídolos deles é por meio de uma espécie de castanhas selvagens que eles fingem levantar por acaso e as deixam cair novamente, após o que eles as contam e preparam suas previsões dependendo se seu número for par ou ímpar".

ILUSTRAÇÃO 1 – AS 16 FIGURAS BÁSICAS DE IFÁ

EMPREGANDO 16 AMÊNDOAS DE PALMEIRA

1	2	3	4	5	6	7	8
ỌGBÊ	**OYEKÚ**	**IWÓRI**	**EDÍ**	**OBARÁ**	**OKANRÁN**	**IRÓSUN**	**ỌWÓRIN**
I	**II**	**II**	**I**	**I**	**II**	**I**	**II**
I	**II**	**I**	**II**	**II**	**II**	**I**	**II**
I	**II**	**I**	**II**	**II**	**II**	**II**	**II**
I	**II**	**II**	**I**	**II**	**I**	**II**	**I**

9	10	11	12	13	14	15	16
OGUNDÁ	**OSÁ**	**IRETÊ**	**OTURÁ**	**OTURUKPON**	**IKÁ**	**ỌṢÉ**	**OFÚN**
I	**II**	**I**	**I**	**II**	**II**	**I**	**II**
I	**I**	**I**	**II**	**II**	**I**	**II**	**I**
I	**I**	**II**	**I**	**I**	**II**	**I**	**II**
II	**I**	**I**	**I**	**II**	**II**	**II**	**I**

B- EMPREGANDO A CORRENTE DIVINATÓRIA

1	2	3	4	5	6	7	8
ỌGBÊ	**OYEKÚ**	**IWÓRI**	**EDÍ**	**OBARÁ**	**OKANRÁN**	**IRÓSUN**	**ỌWÓRIN**
O	**Ø**	**Ø**	**O**	**O**	**Ø**	**O**	**Ø**
O	**Ø**	**O**	**Ø**	**Ø**	**Ø**		**Ø**
O	**Ø**	**O**	**Ø**	**Ø**	**Ø**	**Ø**	**O**
O	**Ø**	**Ø**	**O**	**Ø**	**O**	**Ø**	**O**

9	10	11	12	13	14	15	16
OGUNDÁ	**OSÁ**	**IRETÊ**	**OTURÁ**	**OTURUKPON**	**IKÁ**	**ỌṢÉ**	**OFÚN**
O	**Ø**	**O**	**O**	**Ø**	**Ø**	**O**	**Ø**

O	O	O	Ø	Ø	O	Ø	O
O	O	Ø	O	O	Ø	O	Ø
Ø	O	O	O	Ø	Ø	Ø	O

Outro antigo relato vem de *Assinie*, no canto sudeste da Costa do Marfim, ainda mais afastado a oeste [1]. *Loyer* (1714: 248-249) descreve um método de consulta aos deuses que envolvem a movimentação de caroços de palmeiras (*noyeaux de palmistes*) que são retirados de uma tigela de madeira ou cobre, fazendo com o dedo marcas em pó de madeira sobre uma tábua, com um pé de comprimento por meio de largura (30 cm X 15 cm) e escolhendo dentre alguns objetos que um assistente mantém em mãos e que representam o bom e o mau resultado da consulta [2]. A literatura recente não registra divinação Ifá a oeste do Togo [3]. Hamilton narra um sistema de divinação observado em *Siwah* [4], no Saara , que é "denominado "*Derb er raml"* ou *"Derb el ful"*, conforme o meio empregado, se areia ou se favas; neste último caso (com as favas) é mais simples, embora ambos sejam, em princípio, iguais. Sete favas são retidas na palma da mão esquerda que leva uma hábil pancada do punho direito semi-fechado, de tal modo que algumas favas saltam para dentro da mão direita - se em numero ímpar, é assinalada uma marca, se par, duas. As favas são repostas na mão esquerda, que é, de novo, golpeada pela direita e o resultado registrado abaixo da primeira marca. Repetindo-se isto quatro vezes, obtem-se a primeira figura, e a operação é realizada até que se tenha obtido quatro figuras que são colocadas lado a lado, em um quadrado; elas são, então, lidas verticalmente e perpendicularmente (sic!) e também de um canto para o outro, por isso mesmo dando dez figuras no total. Como cada uma pode conter quatro números ímpares e quatro pares, elas são suscetíveis de 16 permutações, cada uma das quais com um significado isolado e uma casa própria, ou seja, uma parte do quadrado na qual deveria surgir.

O "*Derb er raml*" apenas se distingue desse pelo fato de ser mais complicado, novas combinações sendo obtidas mediante a adição de cada par de figuras". (*Hamilton*, 1856: 264-265, citado por *Ellis*, 1894: 63).

Usando quatro ao invés de duas figuras básicas e ao fazer uma linha para um número ímpar de favas e duas linhas para um número par, o *"Derb el ful"* mais se assemelha aos talhos na areia islâmicos que à divinação *Ifá*.

Segundo *Frobenius* (1924b: 61-62), adivinhos entre os ***Nupe***, que vivem precisamente ao norte do território iorubá, do outro lado do rio Níger, usam um cordão (***ẹbba***), de oito pedaços de cabaças ou, por vezes, duras cascas de frutas, amarradas juntas, correspondendo à corrente divinatória iorubá. Entretanto, Nadel (1954: 39)

---

[1] *Assinie*, cidadezinha 1itorânea, fica mais próxima da fronteira com Gana - a leste da Costa do Marfim - mas bem a oeste do território Iorubá. (N do T)

[2]) Fui incapaz de localizar o original mas a passagem é citada inteira por *Maupoil* (1943: 45) e por *Labouret* e *Rivet* (1929: 28) e rapidamente citado por *Parrinder* (1949: 161;1961: 146). *Tauxier* (1932: 151) e *Maupoil* data a visita de *Loyer* ao redor de 1700; *Bosman* (1705: 17) esteve em Gana em 1690. Para o uso de objetos representando o bem e o mal, ver o Capítulo V.

[3] *Field* (1937: 40) rElata sobre os *Gan*, da Gana costeira:"Ali também se uniu a *Labadi*, em época incerta, uma colônia Ewa, vinda de *Little Popo*, venerando seu próprio deus *Okumaga*". Elạ não fornece pormenores acerca da natureza dessa divindade, mas conforme registrou *Parrinder* (1949: 156), *ogumaga* é o nome Fon para a corrente divinatória, ou *agunmaga* secundo nota Maupoil (1943: 196).

[4] *Siwah*, oásis situado no extremo noroeste do Egito, quase junto à fronteira com a Líbia - bacia mediterrânea. (N do T)

descreve "***ẹba***" como uma série de oito cordões de quatro metades de ***shea nut*** ou do ***dompalm kernel.***

Os ***Jukun***, do leste da Nigéria, empregam um par de cordões ou correntes (***nọkọ***) [5], cada um dos quais é composto de quatro pedaços de cabaças, metal ou nozes de esterco de elefante. São equivalentes às duas metades do cordão divinatório Ifá. O instrumento divinatório (***agbandi***) dos vizinhos ***Tiv*** são feitos com pedaços da casca dos caroços da nativa manga (ive) e são 0idênticos aos usados pelos ***Jukun*** e todas as tribos das redondezas, até possivelmente mais abaixo dos rios Cross" [6] (Downes, 1933:59).

Parrinder (1961: 140) menciona o uso desse instrumento entre os Ibọ assim como o uso de quatro cordões análogos. De acordo com Mansfeld (1908: 176), os ***Ekọi***, da região do rio Cross, também empregam duas correntes (***ewu***), cada um montado com 4 meias sementes de manga; segundo *Talbot* (1912: 174-175), eles usam 4 desses cordões, conhecidos como ebu ou efa. Os dados são excessivamente escassos para permitirem quaisquer conclusões confiáveis mas existe evidência suplementar de que há uma distribuição ainda mais ampla das 16 figuras básicas.

Divinação com quatro cordões, de quatro marcadores cada conforme mencionado por *Parrinder* e *Talbot*, é um sistema relacionado embora separado, por sinal também conhecido dos iorubás. Envolve as mesmas 16 figuras básicas e, por vezes, chega a ser denominado de ***Ifá***, mas o método de interpretação é diferente, sendo caracterizado como ***ạgbigbạ*** ou ***ạgbạgbạ.*** Versos curtos, comparáveis às frases introdutórias dos versos de Ifá, são associados às figuras. ***Ogunbiyi*** (1952: 50,63) ilustra Ạgbigbạ com dois cordões, tal como a corrente divinatória Ifá (***opèlè***), lançada lado a lado. Os conjuntos ***Ạgbigbạ*** que vi eram formados por 4 cordões separados, com 4 marcadores cada mas, de novo, não tem significado prático algum, se dois estão unidos ao alto ou não, conforme mostrado pela linha pontilhada na ilustração 1, C. Com efeito, ***ạgbigbạ*** é um ***opèlè*** duplo ou ***noko Jukun*** e metade de um "***aba***" Nupe. Entre os ***Igbira***, os adivinhos agbigba também produzem uma figura quádrupla marcada em uma "***tábua Ifá***" (***Ifápako, Ifá apako***), por meio de manipulação de 16 sementes ***ayo*** ou ***uarri*** (***Caesalpinia crista***), ao invés dos coquinhos.

A ordem das figuras básicas difere nitidamente da de Ifá mas seus nomes estão claramente relacionados entre si. Listando as figuras na ordem fornecida por um adivinho ***Ạgbigbạ***, em Ifé, e numerando-as de acordo com a ordem mais comum das figuras de Ifá (Ilustração 3, B, abaixo), a ordem para agbigba é a seguinte : 1, 2, 8, 7, 11, 12, 3, 4, 13, 14, 15, 16, 10, 9, 5, 6. Duas figuras tem nomes diferentes, como no caso de ***Oyinkah*** para ***Iká*** e ***Otaru*** para ***Oturukpon***; dois tem nomes semelhantes, como ***Ọji*** para ***edí*** (também conhecida por ***Odí***) e ***Osá*** para ***Ọsá***; algumas tem nomes idênticos como no caso da ***Oyekú***, ***Obará***, ***Oturá***, ***Iretê*** e ***Ofún***; e algumas tem idênticos nomes alternativos, como ***Osiká*** ou ***Ọgbê***, ***Ogori*** ou ***Iwóri***, ***Okona*** ou ***Okanran***, ***Orosun*** ou ***Irosun***, ***Oga*** ou ***Owonrin***, **Oguntá** ou ***Ogundá***, e ***Okin*** ou ***Ọṣé***. A ordem das figuras e o método de interpretação diferem mas a semelhança entre os nomes para essas figuras e o aparato sugerem igualmente um relacionamento histórico com Ifá.

Ạgbigbạ, entre os iorubá, mostra—se estar confinado aos ***Yagba*** e iorubá, um sub—grupo nordestino, embora adivinhos ***Yagba*** exerçam suas práticas em muitas cidades Iorubás. Quatro correntes divinatórias desse tipo são conhecidas por ***afa***, ***aha***

---

5 Numa publicação anterior, Meek (1925: II – 70) mencionou 6 cordas mas isso é corrigido em Meek (1931:326-327) aqui citado e em MEEK (1937: 82), e é mencionado corretamente por Frobenius (1924a:236).

6 rio Cross, extremo leste nigeriano, próximo aos Camarões.(NdoT)

ou ***efá***, entre os ***Ibo***; por ***afa*** entre os ***Ekoi***; por ***eba*** entre os ***Idoma***; por ***eva*** entra os ***Isoko edu*** e por ***Ogwega*** entre os ***Benin edu***, bem como, obviamente, por nomes não relacionados, nestas e noutras sociedades nigerianas; mas a distribuição deste método não precisa ser pormenorizado aqui. É suficiente dizer-se que ela é conhecida em partes do norte da Nigéria e até o leste e o sul do que foram os Camarões britânicos e que *Talbot* (1926: II: 186) conclui: "O sistema ***Aupele***, porém com 4 cordões ao invés de 2, e com 4 peças de cada cordão montadas geralmente com sementes de manga brava (selvagem - Irvingia Barteri), é o que é usado por quase todo o sul da Nigéria".

A significação destas 16 figuras básicas estenda-se para muito além do território iorubá e de seus vizinhos. elas são obtidas na divinação ***Sikidy***, na República Malgaxe, tanto por meio da manipulação de sementes quanto pelo difundido método dos "cortes na areia". Este último envolve a feitura, ao acaso, de um número de marcas na areia ou pó, cancelando as duas a duas até que restem apenas uma ou duas, dai desenhando-se uma linha única ou dupla. Em Sikidy, tal como em Ifá, uma linha dupla é feita caso uma só marca permaneça, enquanto uma linha única se restarem duas marcas. Repetindo quatro vezes esse procedimento resulta em uma das 16 figuras básicas.

Já o corte na areia é uma difundida forma de Geomância, praticado em muitos agrupamentos muçulmanos no oeste e no norte da África. Suas semelhanças com o Fa daomeano e o Ifá iorubá foram notadas por *Fisher* (1929: 67-73), *Monteil* (1932), *Trautman* (1940), *Echildo* (1940: lCC-164), *Maupoil* (1943: 49-51), *Jaulin* (1966: 156-159) e outros, citando análogos praticados na Europa, Pérsia e Índia. Já em 1864, *Burton* havia percebido analogias entre o Fa daomeano e "a geomância dos gregos, muito cultivado pelos árabes com a denominação ***Alraml***, "a areia", porque as figuras eram moldadas sobre o chão do deserto. "O Livro do Destino de Napoleão" é um notável espécime de vulgarização européia e moderna" (*Burton*, 1893: 1, 222). Napoleão, ao retornar da Europa, trouxe um manuscrito achado no alto Egito por *M. SỌnini*, em 1801, e subseqüentemente publicado sob esse e outros títulos em uma dúzia ou mais edições, desde por volta de 1820 até cerca de 1925 (Napoleão, s.d.).

Entre os lorubá, o corte na areia (iyanrin tite) é praticado por adivinhos muçulmanos conhecidos por ***alufa***. Chamam-no de *Hati Ramli*, ou "*Atimi*" em lorubá, distinguindo-se do Ifá. Os nomes da 16 figuras básicas (***Al Kauseje, Alahika, Otuba, dahila***, etc.) diferem claramente das de Ifá mas correspondem aquelas contidas no livro árabe de *Muhammed Ez Zenati* e a ordem na qual essas figuras forem fornecidas por um ***alufa*** em *Meko*, ele próprio um nativo de Zaria, é idêntica à listada por *Ez Zenati* [7]. Não pode restar dúvida alguma de que há uma relação histórica de *Atimi* com a geomância islâmica mas provavelmente é uma introdução recente entre os iorubá, os quais estiveram em guerra contra seus vizinhos muçulmanos, ao norte, ao longo de quase todo o século passado. De novo: listando-se as figuras na ordem registrada em Meko e numerando-se elas segundo a ordem mais comum para as figura de Ifá (I1ustração 3,B), eis a ordem Atimi: 14, 7, 10, 12, 1, 15, 11, 8, 5, 4, 3, 6, 9, 13, 16, 2. É completamente discrepante com ambas ordens de divinação, da Ifá e da ***Ạgbigbạ***.

*Burton, M*aupoil e outros concluíram que ***Fa*** e **Sikidy** derivam da geomância islâmica ou do métodos anteriores não-africanos de divinação. O objetivo não é negar uma relação histórica entre as muitas modalidades de divinação que empregam 16 figuras básicas nem tampouco tentar determinar a ordem definitiva de Ifá. Essas questões requerem muito mais elementos do que as disponíveis hoje em dia. Entretanto,

---

7 *Monteil* (1932: 89-90). *Beyioku* (1940: 34-35) e *Ogunbiyi* (1952: 84-88) simplesmente listam os nomes na ordem das figuras de Ifá.

como outros autores já enfatizaram, as semelhanças entre os dois métodos, incluindo o fato de que as figuras são "lidas" da direita para a esquerda, alguns pontos de diferença podem ser mencionados.

Entre os ***iorubá*** e os ***Nupe***, da Nigéria (nadel, 1954: 57), os Sara, do Chade (Jaulim, 1957: 45, fig.1), os ***Teda***, de Tibetsi (Kronenberg, 1958: 147) e os ***Fulani***, de Macina (Monteil, 1932: 96, fig.8), por ocasião do cancelamento das marcas casuais nos talhos de areia, uma linha única é feita caso reste uma só marca e uma linha dupla se ficarem duas: isto é o contrário de *Ifá* e *Sikidy*. As 16 figuras básicas têm uma ordem muito diferente nomes inteiramente diversos. Uma figura quadrupla é obtida (como em *Ạgbigbạ*), a qual lida de través a fim de dar uma segunda figura quádrupla, e figuras adicionais são derivadas por meio decomputações complementares [8], ao invés de interpretar a dupla figura como nas duas metades da corrente divinatória Ifá. Ifá não é associada com astrologia, conforme Burton primeiro observou, mas antes com uma série de versos e histórias memorizados e dos quais depende a interpretação deles.

TIPOS DIVERSOS DE OPÈLÈ IFÁ



A geomância muçulmana não tem versos, pelo menos não como praticado pelos alufa entre os iorubá, conforme confirma ***Ogunbiyi*** (1952: 83-84); ele declara também que não existem sacrifícios (*ebó*), tão importantes em Ifá. O método do risco na areia difere do jogo da corrente ou da manipulação e coquinhos; mas envolve a questão de números ímpares e pares e se deveria recordar que, no oásis de *Siwah*, entre os *Gbari* e na ilha malgaxe tanto o risco na areia quanto a manipulação frutos de dendê, ambos são praticados. Isso também é válido entre os iorubá mas só que aqui os cortes na areia são um sistema distinto de divinação e, com toda probabilidade, se trata de uma introdução muito recente.

A identidade das 16 figuras é uma necessária e inevitável decorrência de três princípios: 1) as figuras envolvem 4 elementos; 2)cada uma delas pode tomar duas formas diferentes; e 3) sua seqüência tem uma significação. Dadas essas regras, 16 — e apenas 16 — figuras básicas são possíveis. Em conseqüência, esta identidade constitui, em si mesma, apenas três pontos de similaridade, ao invés de 16, e dois desses princípios são compartilhados com outras formas de divinação amplamente difundidas na África. As duas primeiras regras caracterizam os métodos comuns africanos de divinação, também praticados pelos iorubá, de arremessar quatro conchas de cauri, ou quatro pedaços de cola ou uma amarga noz de cola. Cada uma delas pode cair de cara para cima ou para baixo, mas uma vez que a seqüência não é controlada, apenas cinco configurações são possíveis: 4, 3, 2, 1 ou O caem de cara para cima.

Bem que se poderia controlar a seqüência em que os quatro caurís são "lidos", arremessando-os um de cada vez. Poder-se-ia também atá-los a um cordão o

[8] Cf. Nadel (1954: 54-61). O procedimento é semelhante entre os iorubás

que é, essencialmente, o que se faz no caso da corrente divinatória Ifá. Também se poderia controlar a seqüência usando-se quatro moedas diversas — um penny, um níquel, um "dime" e um "quarter" _ arremessando-se juntas, de uma só vez, mas lendo as caras e coroas nessa ordem. Na verdade, é isso o que se faz na divinação Hakata dos Karanga, Zezeru, Korekore e outros sub-grupos Shona, alguns grupos bosquímanos, e os Venda, Ila, Tonga, Pedi, Leya, os rodesianos Ndebele, além de outros povos da África meridional. Aqui, quatro pedaços de osso ou madeira, com marcas distintivas, são identificadas como homem, menino, mulher e menina, e lidas caras a coroas nesta ordem. Aqui resultam novamente 16 configurações, que podem ser equiparadas àquelas marcadas com linhas simples ou duplas.

O sistema chinês de I Ching envolve o segundo e o terceiro princípios enunciados acima assim como configurações compostas por linhas simples e duplas. Como é, entretanto, baseado em três elementos ao invés de quatro, existem apenas oito figuras básicas eu "trigramas" e 64 configurações derivadas eu "hexagramas", enquanto Ifá e outros sistemas africanos envolvem 16 "quadrigramas" e 256 "octogramas" derivados. As figuras I Ching são obtidas por meio do lançamento de três moedas ou pela manipulação de quarenta e nove talos de milefólios, contados em grupos de quatro, de tal jeito que, de certo modo, relembra o traço na areia muçulmano (Wilhelm and Cary, 1951: I 392—395). Em localidade tão afastada como a Micronésia, um sistema de divinação com nós, que também se baseia na contagem de quatro em quatro, resulta em 16 configurações fundamentais e 256 derivadas (Lessa, 1959: 194—195).

Nomes relacionados com aqueles das configurações de Ifá também são utilizados para uma série diferente de figuras em ainda outro sistema iorubá da divinação (***owo merindinlogun***), no qual 16 caurís são jogados ao solo. Como no lançamento de 4 caurís, n+1 figuras são possíveis porque seqüência não tem significação alguma; neste caso, há 17 configurações, de zero a 16 caurís abrindo suas bocas para cima. Algumas delas são conhecidas por nomes das figuras básicas de Ifá, como ***Odí*** ou ***Edí, Irosụn, Ọwónrin***, ***Ọkanran, Ogundá, Ọsá, Ọ̀ sé e Ofún***; e algumas têm os nomes de figuras derivadas, tais como ***Eji Ọgbê e Ọgbêsé (Ọgbê Ọ̀ sé)***. Uns tantos nomes empregados neste sistema também são utilizados para designar as cinco configurações do lançamento de 4 caurís. Como em Ifá, as 17 figuras são associadas com os versos memorizados que contêm mitos e contos populares que auxiliam em sua interpretação. Este método é considerado por muitos iorubá como derivado de Ifá, inclusive os adivinhos de Ifá, os quais citam um mito de acordo com o qual o método é baseado naquilo que a deusa dos rios Oxun aprendeu a cerca de divinação enquanto vivia com Ifá.

Dentre todos os métodos dedivinção empregados pelos Iorubás,Ifá era considerados como o mais importante e confiável. A honestidade ou o conhecimento do babalawô pode ser questionado mas a maioria é altamente estimada e raramente se duvida do sistema em si. O número de babalawô é um reflexo do apoio que recebem e uma medida da influência que exercem. Comparativamente, fora da área *Yagbá*, apenas ocasionalmente existem adivinhos *Agbigda* entre os iorubá. Enquanto Ifá é aberto para todo o público no sentido de que os babalawôs são consultados pelos devotos de qualquer idade, a divinação com 16 caurís é usualmente realizada em ocasiões rituais, no seio de cultos de divindades específicas. Isto é também válido em relação a divinação com quatros curis,quatro pedaços de cola de nozes,ou quatro pedaços de cola amarga: e estes três métodos restrigem-se aquilo que podem prever, em primeiro lugar porque lhe faltam os versos associados com Ifá e o arremesso de 16 caurís. Desde o fim das guerras iorubá contra vizinhos mulçumanos no século passado, número de alufas islâmicos tem aumentado mas não se compara ao número de babalawô, ou outros adivinhos são usualmente consultados para interpreta-los em tempos recentes, diversos

livros de sonhos tem sido publicados. Declarações proferidas por indivíduos enquanto possuídos por umadas divindades são consideradas importantes mas a possessão é menos difundida e menos frequente do que a divinação de Ifá. Hidromancia e alguns outros métodos de divinação também são praticados pelos Iorubás, mas comparados com Ifá tem significação negligenciável.

O verdadeiro núcleo da divinação Ifá encontra-se nos milhares de versos memorizados por intermédio dos quais as 256 configurações são interpretada, embora sua significação não tenha sido apreciada convenientemente. Do mesmo que para o funcionamento do sistema de Divinação esses versos são de longe de muito maior importância do que as próprias figuras ou até mesmo as manipulações das quais são derivadas. Os versos formam um estrutura da arte verbal, incluindo mitos, contos louvações, magias (encantamentos), e canções até menos mistérios ou enigmas, mas para os Iourbás o mérito literário ou estéticos é deles é secundários quando comparado á sua significação religiosa.

Os versos incorporam mitos, recontando as atividades das divindades e justificando por menores de ritual, sendo freqüentemente citados a fim de clarificar um ponto controverso de teologia . Espera-se que um babalawô conheça um número maior de versos do que os outros adivinhos iorubá, e ele é aceito com autoridade religiosa Iorubána. Trata-se de um profissional cuja atividade implica ter conhecimentos acerca de todas as divindades e não meramente aquela que ele, pessoalmente, reverencia. Êle funciona para o grande público e é consultados pelos devotos de vários deuses diferentes dos Iorubás e também pelos muitos mulçumanos e cristãos convertidos.

O babalawô é o ponto central da religião tradicional Iorubána, caminhando sacrifícios e devotos para diferentes cultos, recomendado sacrifícios aos mortos ou elementos para lidar com feiticeiras e *abiku* (crianças que não desejam viver) e preparando magias protetores ou retaliatórias. Ele ajuda seus clientes a tratar com o amplo espectro de impessoais ou persỌnificadas forças em que os iorubá acreditam e a consumarem os destinos individuais que lhes foram consignados desde o nascimento. Uma indicação da importância de Ifá para o sistema religioso como um todo reside no fato de que os mais notáveis sincretismo religiosos resultantes do contato Europeu são encontráveis em um igreja fundada em Lagos, em 1934, A ***Ijọ Orumila Adulawọ***, baseada na premissa de que os pensamentos iorubá se constituem na Bíblia iorubá.

As regras divinatórias Ifá podem ser definidas tão precisamente quanto as dos mais simples métodos que empregam 4 ou 16 caurís. Em muitos outros tipos de divinação, na África e em outros lugares o elemento subjetivo na interpretação abre espaços para disputas até mesmo entre adivinhos. Isso parecia ser verdadeiro na queda de ossos ou de outros objetos divinatórios em termos de suas posições relativas, dos ângulos em que se protraem de orifícios em que são enfiados em articulações ósseas do traçado de linhas em omoplata rachadas pelo fogo, da conformação das entranhas das aves e de outros animais, que assim como dos padrões das folhas de chá ou das linhas das mãos. Na cresta-lo ou hidromancia, onde ninguém pode confirmar ou contra dizer aquilo que o adivinho assegura enxergar, e em trabalhos xamanísticos ou estado de possessão,nos quais espírito familiar ou divindade fala apenas para ou através de seu médium, interpretações não são suscetíveis de verificação em pelos próprios clientes nem por outro adivinho.

Em contraste com isso, o babalawô segue um sistema regular de normas e qualquer desvio delas é criticado por seus colegas e condenado por seus clientes. Pelo menos as regras elementares são de conhecimento de seus consulentes habituais e, mesmo quando não são conhecidas, os clientes estão municipados com reconhecidas

técnicas para impedir que um babalwô, se afaste das regras e utilize seu conhecimento pessoal sobre os assuntos de sua intimidade em proveito próprios ou de terceiros. Um cliente sequer precisa revelar ao adivinho a natureza do problema que o leva a buscar seu aconselhamento. Em vista deste fato, algumas das primeiras descrições de Ifá que se fizeram são divertidos reflexo de ingenuidade, dos preconceitos e das superstições dos observadores que fizeram os registros.

II- ESTUDOS ANTERIORES

As duas mais antigas descrições que se conhecem da divinação de Ifá, entre os Iorubás, datam do mesmo ano. Falando das deidades iorubás, *Tucke r*(1853:33) diz: ”Uma das principais entre elas é Ifá, o deus das amêndoas das palmeiras, a quem eles atribuem poder de cura e a cujos sacerdotes recorrem em momentos de enfermidades. Nessas ocasiões, os amigos do sofredor arrumam um carneiro ou um bode para sacrifício enviam ao babalawôs ou sacerdotes, que inicia a cerimônia traçando um número de insólitas figuras com giz sobre uma parede. Toma depois de uma cabaça lá dentro coloca alguns caurís ou amêndoas de palmeira e a pousa em frente as figuras desenhadas, realiza suas magias, as quais se julga irão persuadir o deus a penetrar nas sementes ou caurís. O sacrifício é, então realizado, a garganta é secionada e o sacerdote asperge um pouco do sangue sobre a cabaça e a parede. Em seguida ele lambuza com o líquido toda a testa do doente desse modo, como imaginam, transferindo a vida da criatura para o interior do paciente”.

Irving(1853:233) diz:” Ifá, deus das amêndoas de palmeira ou deus da divinação, é julgado superior a todo o resto. É consultado a propósito de qualquer empreendimento seja a partir para uma jornada, ou, seja para entra em um negócio seguir para uma guerra ou um expedição de seqüestro, para caso de doença, em suma, em qualquer oportunidades onde e existe uma dúvida perante o futuro. A ele são dedicadas amêndoas de palmeira e por meio delas é oráculo consultado. Vários atos de adoração e prosternação, tocando as amêndoas com a testa e etc.., iniciando a performance. O babalawô então, segurando as amêndoas 16 no total, com a mão esquerda agarra quantas pode com a direita e de acordo com o número há certas regras para isso, é óbvio a resposta é favorável ou não um pedaço de pau com entalhes é mantido como registro e o resultado tornado público. Utensílios de louças de barro, segurados por circunstantes e são também introduzidos no processo. Caso a resposta seja desfavoráveis, em sacrifício terá de ser feito e, nessas circunstâncias, rapidamente se deduzirá que a resposta é freqüência desse molde”.

Cotejado com relatos posteriores, que tão comumente repetem equívocos anteriores, a declaração de *Irving* é notável por sua precisão. A descrição da manipulação das 16 amêndoas está correta, e as peças de barro seguras por assistentes são imediatamente reconhecíveis como uma referência à escolha entre alternativas específicas, discutidas no capítulo V.

Habitualmente em bom observador, *Bowen* (1857:317) narra apenas brevemente: ”O próximo e último Orixá que devo registra é o grande e universalmente respeitado Ifá, aquele que revela segredos e é guardião do matrimônio e do nascimento de crianças. Este deus é consultado por intermédio de 16 amêndoas de palmeira. A razão para tal não é indicada mas 16 pessoas fundaram iorubá, a semente que trouxeram produziu uma árvore com 16 galhos e diz-se existir uma palmeira com 16 galhos no monte Adó, que é a residência do sacerdote de Ifá. A adoração a Ifá é um mistério em que somente homens são iniciados. Tampouco eu fui capaz de recolher maiores informações a respeito da natureza o ídolo e das cerimônias em que é venerado.”

Mais tarde, *Bowen* (1858: XVI) acrescenta que Ifá ! é denominado ***Banga***, o deus das amêndoas de palmas." ***Banga*** significa "cabeça" (copa de árvore?) ou cacho de frutos da palmeira oleaginosa (cacho dendezeiro?) mas seu uso como um nome para Ifá não é confirmado por informantes; *Daziel*(1937:449) concorda: "A palavra não parece ser tão usada assim, presentemente".

Campbell (1861: 75-76) "Ifá, uma de suas divindades inferiores, é muito procurado como oráculo. Conta com numeroso corpo de sacerdotes, os quais obtém grandes lucros decorrentes de oferendas feitas ao deus, a fim de induzir respostas favoráveis. Ele é consultado por meio de uma espécie de tabuleiro de xadrez, recoberto de pó de madeira, sobre o qual o sacerdote traça pequenos quadrados. A parte que consulta o deus passa às do adivinho 16 amêndoas de palma consagradas, sementes que todos os devotos de Ifá trazem consigo, permanentemente. Ele, então, as lança de uma pequena urna, de onde tira algumas, sendo o número deixado ao acaso, e, também ao acaso, as dispõe sobre o tabuleiro e, da ordem que tomam, determina primeiro se a oferenda deverá ser um bode, um carneiro ou outra coisa; em seguida, se assegura de que o deus está satisfeito com o que lhe é ofertado; se não, ele prossegue a manipulação para se certificar de que um par de pombos ou galináceos deveriam ser acrescentados. Assim, assentados os entendimentos preliminares, ele entra no seu negócio, o tempo todo mantendo uma conversa fácil e desembaraçada com o cliente, através da qual ele se assegura de averiguar o tipo de respostas mais bem-vindo."

Esta inexata descrição é parafraseada muitos anos mais tarde por *Stone* (1899: 88-89), o qual não fez caso daquilo que *Burton*, *Baudin* e *Ellis*, nesse ínterim, haviam dado como contribuição: "Todos os devotos daquele deus trazem consigo 16 amêndoas consagradas de palmeira. O sacerdote as toma nas mãos e as coloca numa urna de madeira. Apodera-se, depois, de algumas, ao acaso, e as espalha a esmo sobre um tabuleiro recoberto de pó de madeira e demarcado por pequenos quadrados. Da posição que elas tomam sobre o tabuleiro, o sacerdote pretexta poder descobrir que tipo de sacrifício Ẹfa exige. Esta cerimônia é repetida para se decifrar se uma galinha ou alguma outra coisa deverá ser adicionada à primeira para ser oferecida em sacrifício. Nesse ínterim, o sacerdote fica falando com a pessoa que consulta o oráculo e descobre muito bem que tipo de resposta é desejada. Por vezes, o requerente quer que ele interprete um sonho ou o assista num negócio ou numa iniciativa matrimọnial. Sacerdotes de Ẹfa são muito numerosos e despojam as pessoas de muitos de seus rendimentos".

Aquilo que poderia ser denominado de versão "*standard*" da divinação Ifá, conforme dada mais recentemente por *Abraham* (1958) e *Lucas* (1949), recua através de *Farrow* (1926) e *Dennett* (1910) até *J. Johnson* (1899) e, antes disso, por meio de *Ellis* (1894) até *Baudin* (1885) e os trabalhos de *Burton* no *Daomé* (1864) e a respeito dos Iorubá (1863).

Burton (1863: I, 189-190), após parafrasear *Bowen*, acrescenta: "Os sacerdotes são conhecidos por seus colares de contas, pequenos cordões torcidos conjuntamente, com dez grandes contas brancas e verdes, afastadas entre si por algumas polegadas. Eles oficiam de branco e usam constantemente um espanta-moscas. Sendo sua divindade denominada ***Bángá***, deus das amêndoas de palmeira, eles escolhem para símbolo divino aquelas sementes que são placentárias, dispondo de quatro orifícios. A operação de tirar a sorte é intrincada e variavelmente descrita por diferentes observadores: par ou ímpar e cara ou coroa parecem ser os princípios determinantes.

O sacerdote traz suas amêndoas dentro de um chifre de rinoceronte, do norte do país. Segurando as 16 unidades em sua mão esquerda, ele as apreende ao acaso – como nós fazemos em um "*bean club"* – com a direita, e a operação é repetida até que restem duas, chamadas "ofú, ou uma, "ossá". A amêndoa escolhida é, então, rolada com o dedo médio, ou no chão ou sobre uma bandeja, embranquecida com o pó produzido pelos cupins. Finalmente, é marcada com certas linhas que, decidindo o valor e a natureza do sacrifício, alcançam o sucesso.

Um velho sacerdote convertido realizou dessa maneira a cerimônia em minha presença. Ele contou 16 sementes, livrou-as do pó e as colocou numa tigela no chão, já cheia de inhame semi-cozido, amassado e coberto com alguma infusão vegetal picante. Seu acólito, um meninote, foi então chamado e feito agachar-se próximo à tigela, ficando seu corpo acima da borda externa de seus pés, os quais permaneceram voltados para dentro, bem como tomar do homem-fetiche dois ou três ossos, nozes e conchas, alguns desses elementos significando bons presságios, outros maus. Erguendo-os, pousou suas mãos sobre os joelhos. O iniciado arremessou as amêndoas de uma mão para a outra, retendo algumas na esquerda e, enquanto as manipulava, fez cair outras dentro da tigela. Depois curvou-se, com os dedos indicador e médio desenhou linhas no inhame, inspecionou as sementes e, de quando em vez, referiu-se às coisas seguradas pelas mãos do menino. Desse modo, estava ele capacitado a emitir uma opinião sobre aquilo que iria acontecer no futuro.

Não posso elogiar-me com o fato de o *modus operandi* se haver ficado inteligível para o leitor, em virtude da melhor das razões – nem eu entendi direito. O sistema é, de longe, bem mais simples no Daomé e, mais tarde, talvez conseguirei explicá-lo".

E este *Burton* o fez, no ano seguinte, esclarecendo em uma nota de pé-de-página que "quando a sorte é consultada, as 16 amêndoas são lançadas da mão direita para a esquerda; se uma delas fica para trás, o sacerdote faz duas marcas; se duas, uma só (pode ocorrer o contrário, como no caso da geomancia européia ou asiática); e, desse modo, as 16 matrizes são formadas" (**Burton**, 1893: I, 220). *Burton* foi o primeiro a registrar as figuras de Fa e seus nomes (em Fon), referindo-se às figuras casadas como as 16 "mães" e às combinações como seus filhos; mas não existe evidência alguma de que o Fa daomeano seja mais simples do que o Ifá iorubáno.

Baudin (1885: 32-35) parafraseia *Bowen* e depois acrescenta diversos mitos de Ifá e outros dados de próprio punho: "Quando eles desejam consultar o destino ou realizar uma grande festa cerimọnial em honra a Ifá, no arvoredo consagrado a este deus, a mãe ou a esposa daquele para quem o deus é consultado carrega dentro de um pedaço de pano, às costas, as 16 amêndoas sagradas e o sacerdote-feiticeiro, antes de começar a ceimônia, saúda Orungan e sua esposa dizendo ***Orungan ajuba ô!*** (*Orungan*, eu te saúdo.) ***Orichabii ajuba ô!*** (*Orichabii*, eu te saúdo.).

Depois então o sacerdote oferece sacrifício para Ifá, de quem as tâmaras [9] são o símbolo. Finalmente, ele pousa diante do deus um pequeno tabuleiro sobre o qual estão 16 configurações, cada uma tendo certo número de pontos. Essas figuras são muito semelhantes às cartas usadas por ledores de sorte. Os sacerdotes-feiticeiros as usam quase da mesma forma, revelando ao bel-prazer boa ou má-sorte, de acordo com o que consideram vantajoso para melhor ludibriar o tolo que os vem consultar. Quando encontrada a figura desejada, ele começa a explicar se o empreendimento em questão estará fadado ao sucesso ou não, os sacrifícios a serem oferecidos, as coisas a serem

[9] Este é um erro do tradutor; Baudin (1884: 224) registra amêndoas/nozes de palmeira (noix de palme) no original.

evitadas. Bem se compreende que, quanto mais alto o preço pago, maior a inspiração do sacerdote-feiticeiro, pois há jogos grandes e pequenos.

Ifá é o mais venerado de todos os deuses; seu oráculo é o mais consultado e seus sacerdotes, numerosos, formam a primeira ordem sacerdotal. Estão sempre trajados de brancos e raspam a cabeça e o corpo".

Bouche (1885: 120) trata de divinação com escassas palavras: "Ifá é o orixá da sorte e da divinação. Seus sacerdotes são adivinhos: são chamados *babalawo*, pais do segredo, do mistério (*awo*). Como *Xangô*, Ifá nasceu na cidade de Ifè. Recebeu o cognome de *Banga* ou fetiche das amêndoas de palmeira, porque os babalawôs se servem ordinariamente, em suas práticas divinatórias de 16 amêndoas de palmeira, que lançam ao chão. elas auguram em função da disposição em que caem."

Teilhard de Chardin (1888: 158) oferece um relato abreviado de Ifá, baseado em *Baudin* e *Burton*: "A consulta tem lugar por meio de 16 nozes de palmeira e de uma prancheta sobre as duas faces da qual estão marcadas 16 figuras, tendo cada os seus respectivos nomes, seu símbolo e certo número de pontos. A resposta mais ou menos favorável depende de certas combinações de pontos e sinais, estes obtidos pelo feiticeiros ao jogar as nozes de certa maneira. Regra geral, quanto mais elevados os honorários, mais favorável o oráculo".

Ellis (1894: 56-64) copia, sem notificação qualquer, a maior parte do que disseram *Baudin, Burton e Bowen*. Da divinação propriamente dita, diz ele: "Para a consulta a Ifá, um tabuleiro branqueado é empregado, exatamente análogo àqueles usados por crianças em escolas mulmanas em lugar das lousas, tendo dois pés de comprimento por oito ou nove polegadas de largura, no qual estão assinaladas 16 figuras.

Eles são chamados de "mães". As 16 amêndoas de palmeira são seguradas frouxamente na mão direita e arremessadas através dos entrecerrados dedos, por dentro da mão esquerda. Se uma semente permanece mão direita, duas marcas são feitas desta maneira: // (verticais); se ficam duas, uma só marca: /. [10]

Desse modo são formadas as 16 "mães", uma das quais é declarada pelo babalawô para representar aquele que fez a indagação e, da ordem segundo a qual as outras são produzidas, ele deduz certos resultados. A interpretação parece estar de acordo com uma regra estabelecida, mas qual ela seja somente os iniciados o sabem... A partir dessas 16 "mães", uma grande quantidade de combinações pode ser feita ao se tomar uma coluna de duas "mães" diferentes, e as figuras daí formadas são denominadas de "filhos".

Cole (1898), um Iorubá de Serra Leoa, discute Ifá em um trabalho que nunca me foi possível localizar mas que é citado em *Dennett* (1906: 269-271); a citação é baseada em *Ellis* (1894: 58-59) e, em última análise, em *Baudin* (1885: 33-35).

O trabalho de *J. Johnson*, publicado tanto em Iorubá (1899a) quanto em tradução inglesa (1899b), é importante pelo fato de ser a primeira exposição independente da divinação Ifá por um autor Iorubá, que freqüentemente tem sido citado por escritores subseqüentes. É igualmente importante por ser o primeiro a registrar os nomes Iorubá e a ordem das configurações Ifá, embora as figuras propriamente ditas não sejam representadas; e é o primeiro a atentar para o uso da corrente divinatória e a importância dos versos ou "histórias"de Ifá. Ambas publicações são extremamente raras,

[10] Este processo é repetido oito vezes e as marcas são feitas sucessivamente em duas colunas, de quatro cada.

mas extratos muito úteis da edição em inglês estão incluídos em *Dennett* (1906: 243-269). As passagens de maior relevância vêm reproduzidas abaixo.

"O grande oráculo da nação Iorubá é Ifá. É representado, principalmente, por 16 amêndoas de palmeira, cada uma dispondo de 4 a 10 ou mais ilhós na sua superfície. Por detrás de cada uma dessas amêndoas representativas estão 16 divindades subordinadas. Cada uma do lote inteiro é qualificada um ***Odú*** – que significa um chefe, uma cabeça. Isso faz o total de Odús ser de 256. Além destes, há 16 outros Odús associados com cada um dos 256, o que faz o total de Odús ascender a 4.096. Alguns aumentam ainda mais esse grande número adicionando 16 outros a cada um do último número de Odús, porém os 16 principais são os mais freqüentemente requisitados.

Existe uma série de histórias tradicionais, cada uma das quais é chamada uma trilha, um caminho, e se acha ligado a algum odú especial. Cada Odú é suposto ter 1.680 dessas histórias a ele associadas e elas, juntamente com as dos outros Odús, teriam de ser, por qualquer um aspirante a babalawô, que é um sacerdote adivinho ou sacrificial, confiadas à memória, embora certamente não tenha sido encontrado um só que tenha realizado a proeza. Muitos aprendem de cor uma bem considerável quantidade delas, mais razoavelmente falando – um número apreciável, associadas aos Odús principais. Diante do aparecimento de um Odu na tigela de divinação ou de consulta, o babalaô pensa em algumas das histórias a ele ligadas e, a partir de qualquer uma delas que lhe venha à mente e que se adapte ao caso a respeito do qual ele é consultado, pronuncia sua resposta oracular e prescreve o sacrifício que seria aceito" (*Dennett*, 1906: 246-247).

"A divinação é realizada por um babalaô sobre uma grandemente estimada tigela circular e larga ou um leque quadrangular de dimensões médias, geralmente recoberto de pó branco proveniente de uma árvore seca, sobre o qual ele trabalha, e com um dedo da mão direita fixa certos sinais, simbolizando os representantes de Ifá, conforme deixados na palma de sua mão esquerda, depois de haver conseguido, com um gesto da mão direita, agarrar todas as 16 peças do lugar onde se achavam encerradas. Essas reduzidas marcas, representando certo número de tentativas, são colocadas uma após a outra horizontalmente e, segundo seu número e respectivas posições, simbolizariam um ou outro dos Odús ou divindades principais ou subordinadas. A partir desse Odú ou divindade e uma ou outra das histórias tradicionais associadas a ele, e ainda com a ajuda da leitura da sorte e de *Opelê*, a divinação é realizada e proferida"(*Dennett*, 1906: 249).

"***Opelê*** ou ***Òpépéré*** é um oráculo de categoria inferior à de Ifá e olhado como seu constante assistente, falando-se comumente que é o seu escravo. ***Opelê*** é sempre representado por oito achatadas peças de madeira, metal ou outra coisa, amarradas juntas, em duas fileiras de quatro de cada lado, colocadas a iguais distâncias uma das outras e unidas todas juntas. A disposição de uma ou outra dessas peças quando a insígnia inteira é lançada e feita espalhar-se sobre o solo, representaria imediatamente um Odú especial, e um dos principais deveres de Opelê é mostrar ao babalaô qual Odú particular ele deveria consultar ante um caso a ele encaminhado.

Opelê é assiduamente e, por isso, independentemente consultado pelos babalaôs, que habitualmente levam suas insígnias de um lado para outro, isto porque lhes dá muito menos trabalho e menor dificuldade do que dirigir-se ao Mestre, o próprio Ifá, embora devesse ser apenas o caso em assuntos de menor importância, e sua reação ou capacidade de resposta seria a de um serviçal diante de seu patrão, o que não é sempre de absoluta confiabilidade" (*Dennett*, 1906: 250-251).

Em seu próprio trabalho sobre os Iorubá, *Dennett* (1910: 146-150) faz citações, ao invés de simplesmente repetir sem quaisquer referências, de *Ellis*, J*. Johnson* e outros acerca do método de divinação, não acrescentando informações novas, exceto sua própria lista dos nomes das figuras, os quais compara com os de escritores que o precederam.

Frobenius surge como o primeiro a haver registrado as figuras de Ifá assim como seus nomes e ordenamento para os Iorubá, atribuindo-se ao "Iorubá Central", por o que ele provavelmente quer dizer Ibadan. Sua descrição do processo divinatório acompanha as de *Ellis, J. Johnson* e *Burton*. Na tradução inglesa (1913: I, 244) de seu trabalho, diz ele que depois de polvilhar a bandeja divinatória com madeira finamente reduzida a pó, "o número par ou ímpar de amêndoas [11] capturadas ao caírem é registrado em uma série de linhas simples ou duplas, desenhadas no fino pó, quatro das quais configuram um Odu". Isto é mais tarde ampliado numa passagem, parte da qual é confusa tanto em Inglês quanto no original Alemão. Em Inglês: "Ele espalha pó branco sobre ela, toma todas as sementes e arremessa-as em direção à sua mão esquerda, com a qual ele agarra alguma delas. Se o número apresado é ímpar, duas linhas verticais são desenhadas desse modo: //. Caso seja par, uma linha única é traçada com o dedo da mão direita, desta maneira: /. Quatro lançamentos são efetuados e as marcas são colocadas uma abaixo da outra. A figura resultante de quatro desses sinais é chamado de "*Medji"*, ou um "par". Esse procedimento é repetido oito vezes, de modo a dois *Medjis* estarem sempre próximos, e também 4x2 acima, um do outro. Em Alemão: (oito vezes é repetido esse procedimento e por sinal ficam sempre dois *Medji* um junto ao outro, portanto 4x2 reciprocamente, desenhados.) Os números assim registrados são os Odus, traçados diante do oráculo para o dia. O quadro assim desenhado sobre o pó é lido da direita para a esquerda. ...Cada *Medji* representa um Odu, suposto consistir de 16 odus, cada um dos quais novamente composto de 16 e assim por diante" (*Frobenius*, 1913: I, 251-252; 1912-1913: I, 280).

"E, finalmente, há o ***Okpelê***. É um cordão unindo oito metades de nozes de palmeira [12], e suas extremidades são habitualmente terminadas em borla de contas, de grande beleza. O Sumo Sacerdote em Ifé possuía um com nozes amarelas em lugar das meias nozes e futuros iniciados em divinação usavam principalmente um ***Opelê*** no qual pedaços de cabaças substituíam as meias sementes de palmeira. Na leitura do destino pelo oquelê, este é pegado em seu meio de tal modo que quatro de suas nozes pendem de cada lado. Quando cai, um odu ou figura é formada segundo o número de posições côncavas ou convexas assumidas" (*Frobenius*, 1913: I, 25o).

"Diz-se que o exclusivo fundamento das profecias consiste no conjunto de nada menos de 1.680 máximas para cada um dos 4.096 odus. É evidente que ninguém se pode lembrar de um total tão imenso e como uma profecia em questão depende naturalmente das várias posições dos diferentes odus, existe uma liberdade absoluta de interpretação de algo que não é menos misterioso que o pítio oráculo do templo de *Apolo*, em *Delphi*, ou do templo de *Amon*" (*Frobenius*, 1913: I, 246).

---

[11] O original diz sementes (Ing. *kernels*; Al. Kerne-caroços). Frobenius (1912-1913: I, 271-280) diz repetidamente *Palm kernels* (*Palm-kerne-al*) ou *Ifá kernels* (*Ifakerne*) e só poucas vezes *palm nuts* (Palmnusse-al.), nozes de palmeira. (N do T: -para o português é mais difícil porque *Bascom* é impreciso: o inglês *kernel* é semente, o alemão Kern é caroço, duas coisas diferentes entre si pois caroço é envoltório mais semente, portanto não sinônimos; o inglês *nut* é sinônimo perfeito de *Nuss* alemão – noz).

[12] O original novamente diz '*palm kernels*' (al. *Palmkerne*). Frobenius (1912-1913: I, 278) (N do T: prossegue o impasse de *Bascom*; tampouco os franceses dão solução quando tratam de Ifá – usam *amande* – amêndoa, que é caroço, envoltório plus semente).

Wyndham (1919: 151-152; 1921: 65-67) oferece uma descrição breve, porém independente, do método de divinação. "Os sacerdotes de Ifá" (chamados babalawô) beneficiam-se consideravelmente com a divinação, a qual realizam com areia sobre um tabuleiro circular ou com um berloque denominado "***Okpéllè"***. Esse ***opelê*** consiste em oito pedaços de casca de árvore presos a um cordão. Estes oito são dispostos de quatro em quatro. Cada um desses pedaços de casca podem cair ou com a parte interna ou a externa, à mostra. Conseqüentemente, cada grupo de quatro pode cair de dezesseis maneiras diferentes, tendo nomes e significados diferentes". *Wyndham* lista em seguida essas 16 figuras e seus nomes, os nomes das figuras duplas – dezesseis – ou "mensageiros de Ifá" e discute as combinações: "estas combinações são denominadas filhos do Mensageiro que surge à direita. Desse modo, ***Ọgbê Yeku*** é filho de ***Ọgbê***; ***Oyekú Ọgbê*** é um filho de ***Oyekú***. Daí se verá que *Okpélè* pode mostrar 256 combinações.

Procedimento. – Um homem vem a um babalaô para consultar Ifá. Ele coloca uma oferenda de caurís (para os quais terá sussurrado suas dificuldades) diante do babalawô. Este toma do ***Okpéllè*** e o coloca sobre os caurís. E diz então, "Você, Okpéllè, sabe o que este homem disse para os caurís. Agora me conte." Ergue então o opelê e deita-o sobre o solo. A partir do mensageiro ou da criança que aparece o babalawô é suposto deduzir que seu cliente deseja um filho homem, furtou um bode, ou está com dor de dente, conforme o caso. Ele então diz ao homem o que precisa trazer em sacrifício, a fim de atingir seus objetivos".

S. Johnson (1921: 33) descreve o método muito sucintamente. "Para consultar Ifá, da maneira mais simples e comum, 16 nozes de palmeira são agitadas juntas no oco das duas mãos enquanto certas marcas são traçadas com o dedo indicador numa tigela rasa polvilhada com farinha de cará ou uma árvore africana vermelha (*camwood*) em pó. Cada marca sugere ao sacerdote consulente os feitos heróicos de alguns heróis de fábula, proezas que relata devidamene, e assim prossegue com as marcas ordenadamente até que acerte em certas palavras ou frases que parecem estar direcionadas para o assunto do cliente à sua frente".

Meek (1925: II, 69-70) fornece um relato menos acurado: "Ifá pode ser abordado por intermédio de seus sacerdotes em determinados dias. O deus emprega como seu intermediário dezesseis cordões de caroços de palmeira que foram consagrados para seu uso por meio de determinados ritos elaborados. Cada cordão representa alguma divindade menor e tem dezesseis caroços a ele atados – o número total de caroços sendo, por conseguinte, de 256. A esses caroços está associado um grande número de histórias dos deuses e, de acordo com a combinação do número de caroços depois de eles terem passado pela mão, desse modo fuça o sacerdote habilitado a aplicar essas várias histórias ao caso em questão".

Talbot (1926: II, 185-186) calca-se principalmente em *J. Johnson*: "A verdadeira divinação é praticada coma ajuda de 16 nozes de palmeira da árvore *Awpe-Ifa*, cada uma das quais normalmente possui quatro ou mais ilhós. Cada uma dessas nozes representa dezesseis forças subordinadas, denominadas Odu, e destas, outras dezesseis cada. ...Todas estão associadas a parábolas ou histórias tradicionais com as quais o babalawô terá, em tese, de estar familiarizado. Uma branqueada, achatada e geralmente circular bandeja ou tigela de madeira, por vezes finamente cinzelada, chamada de ***Opon Ifá***, é utilizada pelo adivinho que nela faz determinadas marcas de acordo com o número de nozes remanescentes na palma de sua mão esquerda depois de ele haver agarrado tantas quanto pode com a sua mão direita. Esse procedimento é repetido oito vezes, de tal modo que um muito grande número de combinações e

permutações se torna possível. Cada agrupamento tem sua própria história, decodificada ou traduzida pelo sacerdote nos termos da resposta aguardada.

"*Ifá*, no entanto, não pode ser consultado se nào se tomar previamente o conselho de um oráculo inferior, chamado de *Awpele* ou *Awpepere*, considerado seu assistente. É representado por oito pedaços de madeira, metal, osso ou cabaça, atados frouxamente em duas fileiras, envolvendo muito menos reflexão e conhecimentos que o primeiro método. A resposta depende da disposição e do número dos diversos pedaços que caem – cara ou coroa – toda vez que os dois cordões são arremessados sobre o solo. ***Opelê***, entretanto, é consultado apenas em assuntos de somenos e por todo aquele que tenha aprendido o processo com o babalawô".

Farrow (1926: 38-39) tanto recorre a *Ellis* quanto a *J. Johnson*: "Ao consultar o oráculo, o babalaô usa dezesseis nozes de palmeira especial – a Opelifa – e uma tigela divinatória, isto é, uma bandeja circular esculpida ou mesmo retangular, dispondo, de um cabo, análoga à maometana tabuinha de escrever. ... Às vezes é utilizado um leque, de forma quadrangular. Essa tigela divinatória é denominada Opon-Ifá. Sua superfície é recoberta com uma farinha branca (***iyerosu***) ou pó branco da árvore ***irosu***. Sobre ela o sacerdote trabalha e, com um dedo da mão direita, imprime certos sinais a fim de indicar aqueles representantes de Ifá que houverem ficado na palma de sua mão esquerda, depois de haver tentado com um gesto da mão direita agarrar todas as 16 nozes ali conservadas. Ou, então, segura essas 16 nozes frouxamente na mão direita e as joga por entre os dedos para dentro da mão esquerda. Se duas restarem na mão direita, ele faz uma marca, assim: /, na tabuinha; mas se apenas uma ficar, ele fará duas marcas, //. Esse processo é repetido oito vezes e as marcas são montadas em duas colunas, de quatro cada. A natureza complicada deste processo é demonstrada pelo fato de que por detrás de cada uma das dezesseis nozes existem dezesseis deidades subordinadas. Cada uma delas é qualificada de ***Odu***, ou seja, um "chefe" ou "cabeça". Por isso há 16 x 16 = 256 Odus principais, e cada um destes 256 tem, novamente, 16 subordinados, elevando o total de Odus para 4.096. Há ainda aqueles que aumentam isso ao multiplicarem cada um desses ***Odus*** por 16 subordinados de menor categoria! Acresça-se a essas cifras o fato de que, nos 8 arremessos, ou tiradas da sorte, das 16 nozes, existe a possibilidade de um vasto número de resultados diferentes, e que, associados a cada ***Odu***, presume-se estarem 1.680 contos tradicionais, cada um dos quais é representado por um breve dístico (ou parelha de versos) que precisa ser memorizado, e logo se verá que a tarefa de um babalawô não é nada fácil, mesmo que ele restrinja sua atenção, como habitualmente é o caso, aos 16 ***Odus*** principais. A maioria dos babalaôs confia à memória um grande número de dísticos, ou contos sintetizados, associados a cada um dos principais. Então, quando um Odu aparece na tigela de consultas, o adivinho pensa na história mais apropriada a ele ligada, adequada ao caso para o qual ele está sendo consultado e, dessa forma, dá resposta oracular e prescreve o sacrifício apropriado.

Opelê é o nome de um oráculo inferior, considerado um mensageiro de Ifá. É representado por oito pequenas fasquias de madeira e como é, de longe, muito mais fácil a tarefa de consultá-lo, os babalawôs assim o fazem todos os dias e em todas as causas de menor importância" (*Farrow*, 1926: 42).

Southon (sem data, aprox. 1931: 25-26) calca-se basicamente em *Farrow*: "Removendo o pano ante os olhos maravilhados de *Adebiyi, Fatosin* revelou uma cabeça elaboradamente esculpida. Abrindo-lhe o topo, o sacerdote pôs sua mão lá dentro e retirou-a de novo segurando frouxamente entre seus dedos diversas peças pequenas e oblongas de marfim. Sacudiu-as com os dedos entreabertos de tal modo que caíssem ao solo dentro do círculo de luz lançada pelo lampião de campanha, curvou-se e estudou as

marcas cinzeladas na superfície das várias "nozes" de marfim. A banda da tigela divinatória de Fatosin havia sido polvilhada com pó branco de árvore sagrada usada para esse fim e o babalawô então fez uma marca no pó com o seu dedo. Novamente as nozes de marfim foram sacudidas e despejadas, os sinais anotados e uma segunda marca desenhada na tigela divinatória. Oito vezes ao todo, a fim de cumprir o número prescrito arremessou *Fatosin* seus marfins. Depois anotou cuidadosamente as marcas que fizeram sobre a tigela e por detrás de sua face impassível, montou uma complicada soma que envolvia prodigioso feito de memória.

Havia dezesseis nozes de marfim, cada uma denominada ***Odu***, ou chefe, cada qual com uma divindade subordinada, cada uma das quais por sua vez tendo sua própria deidade assistente, perfazendo um total acima de 4.000 Odus. Ligada a cada um desses Odus está uma curta história ou parábola, que qualquer babalaô é suposto de saber de citar.

O arremesso das nozes de marfim por oito vezes resulta na fixação de um dentre milhares de números possíveis. A tarefa de Fatosin agora era de calcular o número exato que era indicado pelo lançamento das nozes e relembrar o conto associado aquele número, pois esta seria a resposta de Ifá ao pedido de ajuda de *Adebiyi*".

Delano (1937: 178-179) faz um breve relato independente: "Os sacerdotes de "Ifá" são chamados de "Babalawôs". 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 "Odu". Na medida em que a ansiedade, a doença e a bondade humanas variam e são sem conta, nunca existiu um só "babalaô" que tenha podido cobrir o universo inteiro de "Ifá". Cada uma das esferas de vida dispõe um "odu" a ela aplicável. ...

Quando uma criança está enferma e os pais vão a um "babalawô"para descobrir a causa da doença e seu remédio, comparecem à sua frente sem a criança e sem lhe dizer a causa de sua ansiedade. Quando lhe é pedido para ser consultado, não há honorário a ser pago. Tira o seu "*Ifá*", mira os pais, e começa sua recitações enquanto lança o "*Opelê*" e faz signos e marcas com sua mão na areia à sua frente. "*Opelê*" é o guia com o qual ele chega as suas deduções. Depois ele ergue a cabeça e conta aos pais que a criança está doente. Novamente levanta o rosto e diz: "É apendicite" ou qualquer outra que seja a enfermidade."

Price (1939: 134), que serviu como diretor regional em ifé, dá outro breve independente depoimento a respeito do babalawô: "Eles aprenderam a ler augúrios e dar conselhos a clientes de longe e de perto observando seu futuro. Não posso atestar a precisão desses profetas mas os absorvei trabalhando. Usam uma bandeja redonda de madeira decorada com entalhes na borda, sobre a qual é esparzida uniformemente areia, como dezesseis nozes da palmeira, metade das quais têm quatro orifícios naturais cada, enquanto a outra metade só tem três. Algumas delas são agitadas como dados e arremessadas ao solo. De acordo com o modo que caem certas marcas são feitas na areia com os dedos do sacerdote. Após várias repetições desse processo, ele lê a configuração final feita na bandeja e revela seu significado na medida em que diz respeito à questão sobre a qual foi consultado. Demanda anos de intenso estudo para tornar-se um eficiente babalaô; havendo, ao que se diz, noventa e nove graus a serem vencidos antes de atingir o nível mais elevado". Mais adiante ele repete, "as nozes de palmeira são então sacudidas e lançadas tais como dados e o veredicto é lido segundo a maneira em que caem". (*Prince*, 1930: 138-139).

Clarke (1939: 239-252) descreve quatro consultas com adivinhos que testemunhou, uma com nozes de palmeira e três com o rosário divinatório e em adiantamento fornece as figuras de Ifá e duas relações com seus nomes. Fontes precedentes são citadas mas este é um depoimento independente e importante. A corrente divinatória e o seu uso são corretamente descritos e a escolha entre alternativas específicas "denominada *igbigbo* ou obtendo o *Ibo*" é registrada: ao utilizar as amêndoas divinatórias, o adivinho tomou uma bandeja divinatória sobre a qual borrifou um pó obtido de uma árvore denominada Irosun (Baphia nítida). Então, depois de jogar dezesseis caroços de palmeira da mão direita para a esquerda, de modo que com o segundo dedo de sua mão direita imprimiu uma marca no pó do lado direito da bandeja. Depois ele novamente jogou as nozes da mão direita para a esquerda e, permanecendo uma noz, fez uma dupla marca, com o primeiro e segundo dedos, do lado esquerdo da bandeja. Isso ele repetiu oito vezes no total, sempre fazendo primeiro as marcas do lado direito, depois do lado esquerdo bandeja. Desse jeito obteve ele uma configuração na bandeja que correspondia às configurações feitas pelo *Opelê* – duas fileiras de quatro elementos – neste caso marcas duplas ou simples ao invés de cascas com côncavas ou convexas" (*Clarke*, 1939: 240).

Desde aquele tempo tem havido diversos relatos breves de minha autoria (1941; 1942; 1943; 1944: 25-29; 1952; 1961; 1966); uma recapitulação de *Farrow* por *Lucas* (1948: 75-79), relatos de *Parrinder* (1949: 152-161; 1953: 31-36; 1954: 119-120; 1961: 137-147) e de *Abraham* (1958: 275-276), que se fundamenta em Lucas e outras fontes; o trabalho de *Idowu* (1962) pouco fala de divinação mas cita 31 versos de Ifá; e artigos de Prince (1963) e *McClelland* (1966). Com o passar dos anos, desenvolveu-se também uma estrutura literária em idiomas Iorubá, de autores como *Lijadu*, *Epega*, *Ogunbiyi*, *Sowande* e outros citados na bibliografia e em ***Bascom*** (1961: 681-682). A maior parte deles pouco fala acerca de técnica de divinação, que eles tendem a tomar como obviamente conhecida, mas têm grande importância dos muitos versos de Ifá que registraram. Lamentavelmente, muitos escritos têm caráter efêmero, publicados localmente e não largamente disponíveis para pesquisa acadêmica.

Nesse ínterim, alguns estudos foram efetuados no *Daomé* e no *Togo*. Seguindo de *Burton* (1864), houve os trabalhos de *Skertchly* (1874), Gradin (1895), *Spieth* (1911) sobre o *Ewe*, *Le Herisse* (1911), *Monteil* (1931), Quenum (1935), *Gorer* (1935), *Bertho* (1936), *Herskovits* (1938), *Trautman* (1940), o obra monumental de *Maupoil* (1943), *Alapini* (1950), *Garnier* e *Fralon* (1951) sobre os ***Ewe***, e uma coleção de mitos ***Fa*** em *Herskovits* e *Herskovits* (1958). Houve também erros e repetições nessas obras embora elas incluam alguns estudo independentes e importantes. Vários se calcaram em relatos publicados sobre divinação Ifá entre os iorubá; mas os estudos relatados entre os iorubá raramente deram atenção as fontes daomeanas, com exceção para *Burton*, cuja as informações são as primeiras.

Os pontos essenciais do método de divinação foram descritos na literatura inicial mas que precisa ainda ser escoimada de algumas discrepâncias. Tediosas repetições nestes relatos anteriores, muitas das quais foram excluídas aqui, mostram quão freqüentemente narrativas precedentes foram repetidas ou parafraseadas, habitualmente sem indicação de créditos respectivos. O número de vezes que uma afirmação é feita não é medida de sua credibilidade, como é o caso das 16 x 4096 configurações e os 1680 versos para cada figura, para o que não existe indicação de qualquer verificação independente por escritores que sucederam a declaração original de *J. Johnson*.

Da maior parte das discrepâncias trataremos mais adiante, nas discussões a respeito da parafernália e procedimentos de divinação, mas algumas delas podem ser

deslindadas aqui mesmo. As declarações de *Campbell*, *Stone*, *Bouche*, *Southon* e *Price*, segundo as quais as nozes de palmeira são espalhadas ao acaso sobre a bandeja divinatória ou arremessadas ao solo e suas posições depois interpretadas – o que sugere os ossos divinatórios da África Oriental – são inexatas. A manipulação das nozes conforme fornecido por *Meek*, *Farrow*, *Southon*, *Lucas* e *Abraham* deriva de *Ellis*, que diz que elas são "lançadas por entre os dedos semi-cerrados", enquanto outros escritores, desde *Burton* até *Clarke*, falem apenas de arremesso de nozes de palmeira de uma mão para outra. Mais precisa é a descrição de J. Johnson, que afirma que o adivinho se empenha em "com um só ato da palma de sua mão direita apoderar-se de todas as 16".

A descrição de *Baudin* sobre a mulher ou a mãe do cliente carregando as nozes de palmeira às costas e destinadas ao adivinho, embora repetida por *Ellis* e *Farrow*, não é confirmada por escritores subseqüentes e foi negada por informantes,tampouco todos os devotos de Ifá trazem constantemente consigo sua nozes de palmeira consagradas, como Campbell e Stone sustentam. Embora um carneiro ou um bode possam ser exigidos para o sacrifício, estes e outros artigos não são trazidos por antecipação, conforme Tucker e Souton declaram; o objetivo da divinação é determinar a natureza do sacrifício que irá assegurar uma benção ou afastar um iminente infortúnio.

Referências ao uso de uma muçulmana "lousa"(***wala***) como bandeja ou tabuleiro divinatório deriva da interpretação equivocada de *Ellis* do relato de *Burton* (1983: I, 220-222), que em nenhum ponto afirma que assim tenha empregada. O que Burton descreve é uma das tabuinhas lavradas ou tábuas calendárias usadas no *Daomé* conforme mostrado por *Maupoil* (1943: 209-218); embora a origem delas seja atribuída a ifé, elas não foram creditadas aos iorubá. Afirmações de que dezesseis figuras estão permanentemente marcadas na bandeja divinatória também derivam da descrição de Burton desses calendários daomeanos. A descrição de *Campbell* da bandeja divinatória como um tabuleiro de xadrez é inexata, do mesmo modo o sendo a afirmação de Stone de que é um tabuleiro recoberto de pó de madeira e marcado de pequenos quadrados. A narrativa de Tucker que menciona marcas feitas na parede pode estar se referindo apenas a magia protetora feita pelos divinadores (ver capítulo VI) e não ao método de divinação.

Desconfiança dos divinadores e cepticismo ante seus métodos aparecem em muitos desses relatos e diversas são as explicações oferecidas para a maneira pela qual eles chegam a suas "predições". Frobenius assevera que o divinador tenha absoluta liberdade de interpretação das variadas posições dos diferente *Odus*. Baudin compara o método de leitura da sorte com cartas de jogar, segundo o qual os adivinhos revelam a sua vontade boa ou má sorte segundo estimem apropriado para melhor engambelar o tolo que veio consultá-los". *Campbell* e Stone declaram que o divinador fala ao cliente para descobrir o tipo de resposta que ele gostaria de ouvir. Nenhuma dessas afirmações é correta.

Southon (s.d.: 23-25) oferece a seus leitores a escolha entre duas explicações inexatas: "Nem *Fatosin* nem os seus mestres jamais ouviram falar a palavra "psicologia" mas eles compreenderam muito claramente o que a palavra significa. Para ser bem sucedido em sua profissão escolhida e por meio dela ascender à riqueza e ao poder, ele tinha de entender as mentes e os corações que vêm a ele em suas precisões. Por intermédio de assídua prática e rigorosa observação Fatosin podia ler os pensamentos daqueles que vinham a ele tão claramente quanto se pode ler uma página impressa e tirava proveito de suas esperanças e temores com o hábil toque de um mestre em seres humanos.

Tal era o sacerdote – metade convencido de que possuía os poderes que alegava, outra metade charlatão – a quem a simplória ***Adebiyi*** recorreu em sua desesperada necessidade. ... Fato sim saudou-a com fria voz uniforme que, em certa medida, fazia a diferença que entre eles existia parecer ainda mais vasta, e perguntou-lhe o que ela desejava para que o procurasse àquela hora. "... ***Adebiyi*** finalmente chegou à sua história do enfermo ***Abiodun*** e sua convicção de que "um verme estava carcomendo o cérebro dele", posto ali por um feitiço utilizado por inimigo desconhecido... Algumas perguntas acerca do começo e do histórico da doença de Abiodun esclareceram o astuto sacerdote que ***Abiodun*** sofria de nada mais sério que de um violento ataque de febre, que suas ervas velozmente poderiam aliviar. ..."

Wyndham parece haver sido o primeiro a asseverar que o cliente não revela seu problema ao divinador, de quem se espera venha se informar por si próprio através da divinação, embora não sugira como isso é feito. *Delano* (1937: 179), que também se apercebeu disso, oferece uma explicação de certo modo mística: "É maravilhoso como um "*babalawo*" descobre o embrião da matéria que lhe é trazida. Os nexos na vida, as semelhanças na natureza e o que há de comum a toda a humanidade, eis o que ele reúne e donde faz uma dedução correta". *Gorer* (1935: 197-198), que registra que no *Daomé* o cliente sussurra seu pedido "tão baixinho quanto possa" para uma noz de palmeira, fala dos divinadores ***Fa*** (*bokonon*) : "Eu não creio que os bokonon sejam, de um modo geral, embusteiros conscientes; parece-me mais provável que eles tenham um hipertrofiado sentido de audição, tal como não é incomum com "mediuns telepáticos", e possivelmente, e inconscientemente, ouve por acaso o pedido murmurado para a afortunada noz de palmeira".

Parrinder (1961: 137) oferece muitas explicações parecidas: "Os segredos dos divinadores são guardados rigorosamente e é difícil dizer qual a dimensão e a espécie dos conhecimentos deles. Eles sustentam, e alguns escritores sérios neles crêem, que dispõem de segredos esotéricos que a ciência moderna ignora. É certo que por vezes eles parecem aperfeiçoar-se com os feitos humanos ou o paradeiro de seus deuses perdidos ou roubados por meio de métodos que não são facilmente explicáveis. Alguns diriam que eles têm agentes secretos para escutarem mexericos de aldeia e observar gente suspeita; outros alegam que eles praticam telepatia e tem poderes de previsão". Na primeira edição desse trabalho, a frase final é menos evasiva: "Há necessidade de cuidadosas investigações em fenômenos de telepatia, previsão e espiritualismo" (*Parrinder*, 1949: 152).

Clarke (1939: 251) conclui: "Se eles são honestos, precisamos excluir a hipótese de que, através de seus associados, investigam os assuntos de seus clientes e desse modo ficam sabendo do provável tema duma indagação e habilitados para prescreverem medidas que precisam ser tomadas. Talvez, ou por meios da telepatia ou, como se sugere, por intermédio de alguma hiperestesia, o babalaô possa saber consciente ou inconscientemente aquilo que o interrogador sussurrou para o *Opelê*". Uma explicação menos mística que foi sugerida anteriormente (*Bascom*, 1941: 51-52) será dada no Capítulo VII, mas antes que deixemos os relatos mais antigos, vale a pena notar-se que, segundo *J. Johnson*, *S. Johnson*, *Meek*, *Farrow* e *Lucas*, cabe ao divinador selecionar o verso adequado.

III- A PARAFERNÁLIA DA DIVINAÇÃO IFÁ E AS INVOCAÇÕES PRELIMINARES

Este capítulo ocupa-se com as sementes de palmeira e o cordão ou rosário divinatório; com as sacolas ou bolsas, placas, taças e tigelas nas quais elas são conservadas; e a bandeja ou tabuleiro, o pó e a sineta usada em divinação. Conclui com uma descrição da invocação matinal que precede a primeira divinação de cada dia. O

chicote rabo de vaca do divinador e outros materiais que servem precipuamente como insígnias de status ou como parafernália ritual são discutidos brevemente nos Capítulos X e XI. Na divinação, seja com sementes de palmeira seja com o cordão, o divinador fica sentado sobre uma esteira (***eni***) e *Epega* (s.d.: I, 77) registra um verso de ***Otura Meji*** que é responsável por esse costume. Entretanto, como qualquer tipo de esteira serve, não se faz necessária descrição especial.

AS SEMENTES DE PALMEIRA (IKIN)

Dezesseis sementes de palmeira são objetos mais importantes empregados na divinação Ifá, bem como no ritual Ifá. Eles também distinguem a divinação Ifá de outros sistemas que utilizam números diferentes ou outras espécies de sementes, do ***Ạgbigbạ***, cortes da areia e outros sistemas de divinação nos quais são empregadas as mesmas dezesseis figuras básicas. Ritualmente, as 16 sementes de palmeira simbolizam Ifá como o deus da divinação, da mesma forma que os machados pré-históricos ou "pedras dos relâmpagos" representam Xangô, o deus do raio e do trovão. Como sacrifícios a Xangô são oferecidos a esses machados, assim também sacrifícios a Ifá são feitos para as suas 16 sementes de palmeira. Na divinação, ritual e mito, Ifá está associado a uma variedade especial de palmeira oleaginosa.

A palmeira oleaginosa (***ọpẹ***) ou *elaeis guineensis* dá frutos (***eyin***) em grandes cachos (*idi, eyin, banga*); cada fruto é uma noz de palmeira coberta por um pericarpo laranja-avermelhado do qual é extraído o óleo de palmeira (***epọ***), que se destina à culinária e exportação. Os caroços (***ekuro***) propriamente ditos tem comprimento aproximado de uma polegada, de forma ovoidal, com dura casca negra e sulcos longitudinais. Dentro do caroço há sementes brancas (*kernels, em ing*.) que são exportadas e das quais os iorubá extraem o óleo de semente de palmeira (*palm kernel oil*) (***adin, adi***) para a fabricação de sabão e outros fins. *Frobenius*, ao contrário, diz que sementes de palmeira não são usados em lugar de caroços da palmeira. Tanto os caroços quanto as sementes de palmeira são comumente conhecidos com ekuro, mas os caroços usados na divinação Ifá são distinguidos por um termo especial (***ikin, iki, eken***). Por vezes a eles se referem como nozes de palmeira de Ifá (***ikin Ifa***) ou palmeira oleífera de ikin (*ope ikin*). (Em português, a *elaeis guineensis* é conhecida por dendezeiro e seus frutos, nozes, amêndoas, carços, etc., por dendê, simplesmente, que será doravante a designação no presente texto)

Dalziel arrola-se como uma variedade botânica distinta (*elaeis guineensis idolátrica*) conhecida com *King Palm* (palmeira real), *Juju Palm*, *Tabu Palm* e *Palmier Fetiche*; ele afirma que ela é facilmente reconhecível por suas folhas semi-enroladas e a sua folhagem é usualmente mais escura e menos pendida eu nos tipos comuns. Um divinador Hara disse que suas folhas são eretas e apontam para cima porque são "dobradas", o que as torna rijas. Aduziu que se o fruto dessa árvore é misturado com o fruto comum ao fazer o óleo da palmeira, este ficará estragado porque se mistura com a água ao invés de subir à superfície; quando tal ocorre, eles sabem que há pelo menos um ikin entre os frutos de palmeira. Com referência a este fato que informantes dizem que os frutos da palmeira de Ifá não são comidos.

Alguns adivinhos de ifé sustentavam que apenas caroços com quatro ou mais reentrâncias ou "olhos" (***oju***) em suas bases podem ser empregados na divinação ou com propósitos rituais e que os com três olhos são inaceitáveis para Ifá. Um dos versos de Ifá (175-2) registrados em ifé dá conta de quatro olhos nos caroços de Ifá. *Burton* (1863: I, 189) refere-se ao emprego de caroços com quatro olhos e *Talbot* (1926: II, 185) e *Atayero* (1934: 6) àqueles com quatro ou mais olhos. *J. Johnson* (*Dennett*, 1906: 246) diz que Ifá é representado por caroços com ocelos ou ilhoses de

quatro até dez ou mais. Em outro lugar ele diz: "Existe uma palmeira especial que é conhecida pelo nome de Opa-Ifá, ou palmeira de Ifá, porque aquela espécie comumente dá caroços dispondo de quatro ocelos cada, e estes são os únicos empregados no culto a Ifá e a ele são dedicados. São considerados sagrados para esse propósito e freqüentemente deles se fala como *Ekuro-aije*, isto é, "Nozes que não devem ser comidas" e se caroços com dois ou três ilhoses derem nessas árvores, estas e aparentemente variações regionais no nome da árvore, mas ***iyerosun*** como a denominação do pó é amplamente reconhecida. Informantes de ifé explicaram que este nome significa *Iye irosun*, ou pó de madeira (iye) feito pelos cupins na árvore irosun. *Clarke* (1930: 240) também dá à árvore o nome *irosun* e *Farrow* (1926: 38) fala em irosu. Adivinhos em Meko, no entanto, não conheciam árvore alguma *irosun*, afirmando que o pó de cupim provinha da árvore *osun* (***igi*** osun); eles explicaram que o termo iyerosun como sendo a combinação de ***iyeri o***yeri (pó de cupim) e osun. Abraham (1958: 334) dá ambos ì`ye como "pó de madeira proveniente de árvore carcomida por insetos perfuradores" e ***ìyèrè òsùn*** o mesmo que irosun: "madeira pulverizada da árvore irosun esparzida sobre a prancha divinatória".

Dalziel dá ***irosun*** como o nome tanto para *Camwood*, *Baphia_nitida*, quanto para *Barwood*, **Pterocarpus osun**, que também é conhecida como osun ou osun vermelho (osun pupa); ***Pterocarpus erinaceus*** é conhecida como osun negro ou escuro (***osun dudu***). Ele começa sugestivamente sua discussão de ***Pterocarpus*** com a afirmação: "Existe muita confusão relacionada com a classificação botânica de vários espécimes de Redwoods, conhecidas como Barwood e Camwood, e como os nomes nativos não são distintivos, eles dão escassa assistência a colecionadores. Propõe-se confinar o termo *Barwood* para espécies de *Pterocarpus* e *Camwood* para de *Baphia*" (*Dalziel*, 1937: 256). [13]

Em Ifé, o pó divinatório é freqüentemente mantido ao alcance da mão guardado numa garrafa ou outro vasilhame. Quando maior quantidade se faz necessária, o adivinho ou seu assistente pegam um pedaço de madeira de irosun que esteja infestado de cupins, bate-o pesadamente sobre uma pedra achatada para esvaziar a madeira do pó e "bateia-o" sobre um tabuleiro de divinação, de molde a que maiores fragmentos de madeira possam ser removidos. Os adivinhos de *Meko* trazem para casa um pedaço de tronco de árvore osun, durante a estação seca, e o deixam pousado no solo para que as térmitas possam comê-lo, mas não próximo do local onde fazem a divinação. Eles explicam que os cupins devoram apenas a parte externa, esbranquiçada, e que o pó avermelhado do cerne jamais é empregado. Esse cerne produz osun, o avermelhado pó de madeira comumente conhecido em inglês como camwood, mas que seria barwood segundo a classificação de *Dalziel*, caso os termos de *Meko* e ifé sejam distingam especificamente.

Em *Meko*, outras madeiras também podem ser usadas, inclusive *igi ayore* e *igi idin* (não identificadas), *igi isin* (Akee apple ou Blighia sapida) (Abr. 160), e pó de bambu ou de caibros de dendezeiro; *iyerosun* é preferido mas a espécie de madeira não vem ao caso na medida em que o pó de térmitas de qualquer outro tipo de madeira como insatisfatório, mas ocasionalmente usam pó de caibros feitos de dendezeiros como um substituto.

---

[13] Essa confusão reflete-se no idioma português, não havendo tradução para *Camwood* ou Barwood. Sucede que se Redwoods – madeiras vermelhas – que englobam o gênero não têm correspondentes no Brasil (como a sequóia). *Camwood e Barwood*, de tinturaria, nada tem a ver com canjarana ou pau-brasil, esta, aliás, cesalpinácea (NdoT)

Embora marcação em areia seja fundamental para o sistema islâmico de divinação e a despeito de *Wyndham* (1921: 69) e *Price* (1939: 134) mencionam o uso de areia nos tabuleiros divinatórios em ifé e *Gorer* (1935: 196) relatar seu emprego no Daomé, tal uso em lugar de pó de madeira é desmentido por adivinhos de ifé e não é mencionado por *Maupoil*. Em Meko, nem areia nem giz são usados; farinha de inhame (elubo) pode ser empregado, conforme nota S*. Johnson* (1921: 33), mas não é considerada boa para propósitos divinatórios. De modo análogo, a *Maupoil* (1943: 194) foi dito que fuligem, carvão vegetal, cará semi-cozido e mandioca não funcionavam. Marcação de uma figura em inhame meio cozido esmigalhado, conforme descrito por Burton (1863: I, 190), foi negada por informantes e não tem sido sugerida por observadores subseqüentes.

A SINETA DIVINATÓRIA (IRO, IRO IFA)

Como as figuras são cosideradas como decorrentes, não simplesmente do acaso ou sorte, mas controladas por Ifá, que pessoalmente supervisiona cada divinação, o adivinho pode atrair a atenção desse deus antes de iniciar a divinação. Com esse objetivo ele percute uma sineta ou "baqueta ritual" (iro) contra o tabuleiro divinatório. Esta é conhecida como a baqueta de Ifá (irofa, iro Ifa) em Ifé, como a baqueta de marfim (***iroke, iro ike***) em Ibadan e região de Oyo, e como ***orunfa*** (***orun Ifa***) ou ***orunke*** (orun ike) em Meko; mas os termos i***rofa e iroke*** são amplamente reconhecidos. A baqueta tem, geralmente, cerca de 20 a 40 centímetros de comprimento, e é esculpida em madeira, com a extremidade inferior, que se bate no tabuleiro, modelada na forma de uma presa de elefante. A extremidade superior (quando ela é segurada) é simplesmente decorada mas também entalhada – por exemplo, representando uma mulher ajoelhada; por cima, há, por vezes, uma ponta no formato de sineta, com ou sem badalo interno. Essa sineta no topo é muito mais incomum que a ponta em forma de presa que percute o tabuleiro. Frobenius (1913: I, 253) reproduz esboços de quatorze sinetas de Ifá, ilustrando a gama de variedades existentes em sua forma.

Adivinhos mais ricos possuem sinetas esculpidas em marfim ou moldada em latão. Um par incomum, procedente de ifé, fundido em bronze, acha-se ilustrado na figura 13. Um simples bastão coberto com as contas castanhas e verde-claras de Ifá é também usado para esse fim em *Meko* e conhecido pelos moesmos nomes ou cabo do chicote rabo-de-vaca pode ser empregado. Muitos adivinhos possuem sinetas divinatórias embora elas não sejam essenciais à divinação e, em ifé, os adivinhos mais experientes com freqüência não utilizam os seus.

A seguinte lenda de Ifá, que dá conta da origem da sineta ou baqueta ritual, foi contada por um adivinho de ifé que a atribuiu à figura ***Ọgbê Okanran:***

Em certa época, ***Orunmilá*** protegia Elefante e foi para a floresta com ele. Faziam qualquer tipo de trabalho para obter dinheiro, mas ***Orunmilá*** não era tão vigoroso quanto Elefante e não podia suportar as dificuldades tão bem. Eles trabalharam na floresta durante três meses e três anos; mas quando eles retornaram, ***Orunmilá*** tinha ganho apenas dinheiro suficiente para comprar uma roupa branca. Em seu caminho de volta para casa, ***Orunmilá*** pediu a Elefante para segurar a roupa enquanto ele entrava no mato para aliviar-se. Elefante o fez; mas quando ***Orunmilá*** voltou, Elefante a havia engolido. Quando ***Orunmilá*** pediu a roupa de volta, Elefante negou havê-la recebido. Nasceu grande disputa entre eles e prosseguiu à medida que seguiam pelo caminho. Finalmente chegaram a uma encruzilhada, onde se separaram, ***Orunmilá*** seguindo o caminho para *Ado* sem sua roupa e Elefante indo para ***Alọ***.

A caminho de *Ado*, ***Orunmilá*** encontrou Caçador, que disse estar indo caçar elefantes. Orunmilá lhe disse que sabia onde poderia achar um e matá-lo e dirigiu-o para seguir o caminho para Alo. Disse-lhe que encontraria um elefante e que o mataria e que quando o abrisse, encontraria uma roupa branca que ele lhe deveria trazer de volta. Caçador seguiu o caminho, encontrou Elefante e o matou. Quando lhe abriu as entranhas, achou a roupa branca lá dentro. Devolveu-a a Orunmilá juntamente com uma das presas do elefante como presente.

Desde aqueles tempos, em virtude da falsidade de Elefante, Orunmilá e os babalawô usam a presa de um elefante como irofa. E desde aquela época, qualquer caçador que mata um elefante precisa levar a ala [14] para um babalaô.

INVOCAÇÕES INICIAIS

Antes da primeira divinação do dia, preces e invocações são oferecidas a Ifá e a outras divindades, enquanto a parafernália está sendo arrumada. É de conveniência descrever esse ritual preliminar, que só é realizado uma vez ao dia, antes de se voltar para o verdadeiro mecanismo da divinação e a maneira pela qual o verso adequado de Ifá é selecionado para o consulente. Conforme registrado em *Meko*, o adivinho senta-se sobre uma esteira, com seu tabuleiro diante de si. Espalha pó de madeira sobre o tabuleiro e coloca o alguidar ritual em seu centro. O sortimento de objetos heterogêneos que servem como símbolos de alternativas específicas são situados do lado direito do tabuleiro. Duas bolsas de caurís, uma das quais também contém dezoito dendês, são colocadas em frente ao tabuleiro.

O adivinho retira os dendês de dentro da bolsa e os pousa dentro do alguidar divinatório e, em seguida, o soergue com ambas mãos e assopra saliva nos dendês. Então diz: "Ifá acorda, oh, Orunmilá. Se você está indo para a fazenda, você deveria vir para casa, oh. Se você está indo para o rio, você deveria vir para casa, oh. Se você está indo caçar, você deveria vir para casa, oh." ***(Ifa ji-o, Orunmilá; bi o lo l(i) –oko, ki o wa-(i)lê-o; bi o lo l(i)-odo, ki o wa- (i) le-o; bi o lo l(i)-ode, k(i) –o wa- (i) le-o.)*** Isso é para assegurar que Ifá supervisiona a divinação e veja que a figura correta é escolhida.

Ele então coloca o alguidar ritual no solo, à esquerda do tabuleiro, dizendo "Eu tomo seu pé e aperto o chão assim." (**Mo fi esse re te-(i) le bayi.**) Ele então o pôs sobre a esteira assim. Eu carrego você para sentar sobre a esteira, assim você pode me carregar para sentar na esteira para sempre". (**Mo fi esse re te ori eni bayi. Mo gbe o ke l(i) –ori eni, ki o lê gbe mi ka l(i) –ori eni titi lai.**) Ele recoloca o alguidar sobre o tabuleiro dizendo "Eu carrego você para sentar no tabuleiro de Ifa, desse modo você pode me carregar para sentar no tabuleiro de Ifá para sempre". (**Mo gbe o ka l(i) –ori opon-(I)fa, ki o lê gbe mi ka l(i)-ori opon-(I)fa titi lai.**) Essas orações por vida longa são seguidas por outras, por filhos e dinheiro.

Ele desenha uma linha no sentido dos ponteiros do relógio com seu dedo, no pó de madeira, ao redor da base do alguidar, dizendo "Eu construo uma casa ao redor de voce, assim você pode construir uma casa ao redor de mim [15], assim você pode deixar filhos me rodearem, assim você pode deixar dinheiro me cercar". (**Mo ko-(i)lê yi o ka, ki o lê ko-(i)le yi mi ka, ki o lê jeki Omo yi mi ka, ki o le jeki owo yi mi ka.**) Ele apaga a linha com seu chicote rabo-de-vaca dizendo: "Eu faço homenagem, oh; faço

[14] Ala significa simultaneamente uma parte dos intestinos de um elefante e uma roupa branca.

[15] Ou "Eu faço uma cerca em torno de você, assim você pode fazer uma cerca em torno de mim". (*Mo so-(o)gba yi o ka, ki o la so ogba yi mi ka*.)

homenagem, oh. Homenagem vem para passar; homenagem vem para passar; homenagem vem para passar." (***Mo ju-(i)ba-o, mo ju-(i)ba-o; iba se, iba se, iba se***.) Ele pega um pouco de pó de madeira do tabuleiro e o põe sobre o solo, dizendo, "Chão, eu presto homenagem; homenagem vem para passar". ***(Ile* mo ju-(i)ba; iba se.)**

Ele coloca de novo o alguidar de lado e traça, no pó divinatório ao centro do tabuleiro, uma linha que se afasta dele, dizendo: "Eu abro para você um caminho reto e direito; assim você pode abrir para mim um caminho reto e direito; assim você pode deixar que as crianças tomem esse caminho até minha presença, assim você pode deixar que dinheiro tome esse caminho até minha presença." (**Mo la ona fun o tororo, ki o le la ina fun mi tororo; ki o le jeki Omo to ona yi wa s(i)-odo mi, ki o lê jeki owo to ona yi wa s(i) –odo mi.)** Depois ele remexe o pó de madeira no chão com a extremidade do cabo do chicote rabo-de-vaca, dizendo: "Eu faço o chão assim". (***Mo se ile bayi***.) Do mesmo mo-do ele remexe o pó de madeira sobre o tabuleiro, dizendo: "Eu faço o tabuleiro assim."(***Mo se opon bayi***.)

Batendo no tabuleiro com a sineta divinatória ou com o cabo do chicote rabo-de-vaca, ele recita: "Escalar e tagarelar. Se o Cinzento Picapau Oeste-africano sobe ao topo de uma árvore, ele vai tagarelar. Escalar e tagarelar, oh, escalar e tagarelar. Se o pássaro Agbe desperta [16], ele vai tagarelar. Escalar e tagarelar, oh, escalar e tagarelar. Se a Galinhola desperta, ele vai tagarelar. Escalar e tagarelar, oh, escalar e tagarelar." (***A-gun se-o, a-gun se. Bi Akoko g(un) –ori igi a se. A-gun se-o, a-gun se. Bi Agbe ji a ma se. A-gun se-o, a-gun se. Bi Aluko ji a ma se. A-gun se-o, a-gun se.)***

Ele prossegue: "***Elegbara*** (ou seja, ***Ẹṣụ***), homenagem, oh" (***Elegbara***, ***iba-o)*** e recita diversos nomes de louvor de ***Ẹṣụ***, ***Ogum*** tagarela" (**Ogun** se), seguido de nomes de louvor de Deus de Ferro; "Oxum vai tagarelar" (*Ọṣun a ma se*), acompanhado de nomes de louvor de Deusa do Rio Oxum; "Xangô, à sua homenagem, oh, homenagem" (*Ṣango iba-e-o, iba*) e nomes de louvor do Deus do Trovão. Ele continua a invocar e recitar os nomes de louvor de tantas divindades quantas possa, sendo a ordem sem importância depois de ***Ẹṣụ*** e ***Ogun***. Ele, então, passa a invocar os reis vivos e mortos: "Reis na terra e Reis nos céus, sua homenagem, oh" (**Oba aiye ati oba orun, iba yin-o)** e a terra: "Chão, sua homenagem, oh". (**Ile iba –e-o.)**

Ele conclui, "***Orunmilá***, sacrifício é oferecido; ***Orunmilá***, sacrifício é satisfatório; Orunmilá, sacríficio vem para passar" [17] (***Orunmilá-bo-ru, Orunmilá-bo-***

[16] Ver nº1, verso 17-2

[17] Esta muito amplamente conhecida invocação pode tomar a forma, "Ifá, eu desperto, sacrifício é oferecido; eu desperto, sacrifício é satisfatório; eu desperto, sacrifício vem para passar" (*Ifa, mo-ji-bo-ru, mo-ji-bo-ye, mo-ji-bo-sise*) ou "Ifá, sacrifício é oferecido; Ifá, sacrifício é satisfatório; Ifá, sacrifício vem para passar" ((*I)fa, bo-ru, (I)f abo-ye, (I)fa, bo-sise*). Um adivinho citou duas lendas nas quais essas duas invocações era persỌnificadas como filhos de Ifá, uma das quais dá uma fantasiosa explicação de seus significados.

Orunmilá foi convocado a comparecer perante o Deus dos Céus para responder a duas acusações feitas por outras divindades. Antes de ir, ele consultou um adivinho e lhe foi dito para sacrificar um macaco, o que ele fez. Foi absolvido das acusações e mais tarde teve três filhos varões. Denominou o primeiro "Use macaco para sacrifício", o segundo "Use macaco para viver" e o terceiro "Use macaco, vem para passar" (*F(i) –obo-ru, F(i)-obo-ye, F(i) –obo-sise*).

Uma outra vez, Orunmilá tinha de fazer um sacrifício mas não tinha dinheiro. Foi a seus filhos e *Iboru* lhe deu dois mil caurís, *Iboye* lhe deu dois mil e *Ibosise* outros dois mil. Com a soma comprou uma cabra, pombos e outras coisas necessárias ao sacrifício. Após realizá-lo, ele convidou muita gente para vir e comer, e todos o louvaram por haver dispendido tanto dinheiro e dar uma festa digna de um rei. Agradeceram-lhe mas Elạ disse, "Não me louvem nem agradeçam a mim. Louvem e agradeçam a *Iboru, Iboye e Ibosise*".

ye, Orunmilá-bo-sișe), ele bate as palmas das mãos e diz, "Obrigado, oh" (***Adupo, o***). A invocação dirigida a ***Orunmilá*** é uma prece para que o sacrifício que é oferecido será aceitável para ele, e que alcançará seu propósito.

O adivinho retira os dendês do alguidar divinatório, recoloca dois deles dentro da bolsa, junto aos caurís, e conta os dezesseis remanescentes dizendo: "Contar de novo (e de novo) é como um homem maluco conta seu dinheiro". (***A tun ke li asiwere Iká owo re***.) Como continua a passar os dendês de uma mão para outra, ele invoca o parente que foi encarregado de sua iniciação, "Homenagem a oluwo" (***Iba oluwo***) ou "Honra ao oluwo" (***Owo oluwo***), e homenageia seu mestre (***ojugbona***) [18], todos aqueles que algo lhe ensinaram sobre Ifá, aquele que o submergiu na lama, outros adivinhos que agem desse modo, que calcam (marcam figuras de Ifá) dessa maneira, a que fazem assim. Ele presta homenagem ou honra ao montículo de cupins. De formigas, ao rei, homem branco, polícia, processe em tribunal, perda, queda de um galho de árvore, arma de fogo, pedra, bofetada e uma fumaça mortal, na fazenda, no rio, na savana, e assim por diante. Há muitas dessas invocações, as quais o adivinho pode mencionar ou emitir segundo seu desejo.

Finalmente, o adivinho recoloca os dendês dentro do alguidar divinatório enquanto diz: "Uma palavra sozinha não afasta um adivinho de casa, uma palavra apenas não afasta um ancião de casa". Isso é expressado a fim de assegurar que o adivinho não irá sofrer caso tenha negligenciado a menção de alguma divindade ou outra entidade em suas homenagens. Então, ele está pronto para a divinação.

IV. AS FIGURAS DE IFÁ

Fala-se que a divinação é o arremesso de Ifá (***dafa, da Ifa***), usando o verbo que descreve jogar milho para galinhas ou espirrar água. Lançar o cordão divinatório ou jogá-lo pode ser distinto de arremessar os dendês, sendo mais descritivo deste último a expressão "batendo os dendês", na qual o verbo empregado se refere a batida de um tambor. Após haver escolhido os dezesseis dendês a serem utilizados, o divinador primeiramente os esfrega em conjunto, com vigor, oito de cada vez, como se estivesse limpando peças avulsas e soltas, para então inspecioná-las cuidadosamente.

Ele os pega com as duas mãos e, com rapidez, bate-os juntos por várias vezes, depois tentando agarrar quantos possa com sua mão direita (ver figura 14). Como dezesseis dendês formam um punhado grande e como sua superfície ovoidal se torna polida com o tempo de uso, algumas restam amiúde no fundo de sua mão esquerda. Se não fica nenhuma ou ficam mais de duas, ou ainda se a pegada é insegura ou se ele sente que alguns "tentam escapulir", volta o adivinho a batê-las novamente e procede a nova pegada.

Apenas quando um ou dois ficam em sua mão esquerda é que começa a contagem da tentativa. Se restar um, o divinador desenha duas curtas linhas paralelas no pó divinatório sobre o tabuleiro; se ficam dois, só uma linha é traçada. Justificando essa aparente inversão arbitrária, os adivinhos dizem simplesmente que esse foi o modo como Ifá lhes ensinou. Uma linha única é feita com o uso do dedo médio da mão direita, enquanto uma linha dupla o é com os dedos médio e anelar da mão direita, empurrando ou pressionando o pó para longe do adivinho de modo a deixar à mostra a superfície mais escura do tabuleiro (ver Figuar 15). O processo é denominado "apertar Ifá" e as marcas são conhecidas como os olhos do tabuleiro.

[18] Ver Capítulo X.

Quando este procedimento tiver sido repetido oito vezes, o divinador terá feito oito marcas duplas ou simples sobre o tabuleiro. Estas são dispostas em duas colunas paralelas, de quatro sinais cada, feitas na ordem indicada no desenho abaixo como A, resultando uma configuração tal qual representado em B. na prática, quando marcas similares estão verticalmente justapostas, elas podem ser ajuntadas como em C.

A		B		C	
2	**1**	**I**	**II**		
4	**3**	**I**	**II**		
6	**5**	**II**	**II**	**II**	**II**
8	**7**	**I**	**I**	**I**	**I**

Destarte, a figura ***Ọgbê Meji*** será representada por duas longas linhas paralelas e **Oyekú Meji** por quatro delas.

Tal modelo constitui uma das 256 figuras (odu) de Ifá, neste caso Okanran Irete. Essas figuras são também conhecidas por "caminhos de Ifá", enquanto sua designação mais vulgar, odu, é explicada como significando algo grande ou volumoso. Cada figura recebe denominação e é interpretada em termos de suas duas metades, na qual a direita é considerada como masculina e "mais poderosa" do que a esquerda, feminina; por este motivo, o nome da metade da direita precede o da esquerda. As metades de uma figura são ditas "pés", de acordo com Epega, e "lados" ou "braços" ou "mãos" conforme informantes de Ifé, mas não há termo específico para distinguir as 16 figuras básicas das 256 derivadas.

Cada metade de uma figura pode tomar uma das 16 formas básicas mostradas anteriormente, obedecendo à fórmula –2n- para o número de permutações de caras/coroas para uma moeda jogada quatro vezes sucessivas, com 2 sendo o número de alternativas (cara ou coroa) e n o número de jogadas. Cada uma dessas configurações – 16 – pode surgir tanto numa quanto noutra metade duma figura e ficar associada com a mesma configuração ou com uma das outras quinze da outra metade. Se ***Ọgbê*** aparece à direita, por exemplo, pode ser combinada com outra figura ***Ọgbê***, ou com ***Oyeku***, ***Iwóri*** , ***Edi***, ***Obará*** e assim por diante no lado esquerdo, dando um total de dezesseis figuras com ***Ọgbê*** do lado direito. Como o mesmo vale para cada uma das 16 configurações básicas, um total de 16 X 16 ou 256 figuras derivadas são possíveis.

A cada figura derivada é dado um nome composto, baseado nos nomes dos modelos da direita e da esquerda. O nome do lado direito precede sempre o do lado esquerdo, de modo a que, na ilustração acima, a figura é ***Okanran Iretê*** e não ***Iretê Okanran***. Porque esta última é outra figura, com um diferente conjunto de predições e sacrifícios, é essencial a diferenciação entre as duas metades da figura por meio da orientação do tabuleiro divinatório e das duas metades do cordão ritual apropriadamente. Note-se que o divinador trabalha da direita para a esquerda ao desenhar as linhas no tabuleiro, ao ler a figura e ao escolher entre alternativas específicas, conforme descrito adiante. De novo, assim é como Ifá ensinou os divinadores a fazer.

Em 16 das 256 figuras, as duas metades são idênticas, de modo que se pode encontrar ***Ọgbê Ọgbê, Oyekú Oyekú, Iwóri Iwóri***, etc. Essas figuras emparelhadas são conhecidas como Dois ***Ọgbê,*** Dois ***Oyeku,*** Dois ***Iwóri*** e daí por diante. Todas as 256 figuras derivadas são conhecidas por odu, as emparelhadas ou figuras duplas são distinguíveis como olodu, e as outras como *amulumala*, segundo **Ogunbiyi**, ou simplesmente *amulu* e combinações, segundo informantes de Ifé. As

dezesseis figuras emparelhadas são consideradas de mais alta importância e ultrapassam em graduação as 240 combinações. Certo número de figuras emparelhadas e combinações dispõem de nomes alternativos.

Uma das 256 figuras pode ser selecionada por meio de um único lançamento do cordão divinatório, enquanto são requeridas oito manipulações separadas dos dendês. Uma meia concha semental ciando na posição "aberta", com a superfície côncava interna voltada para cima equivale a uma linha única no tabuleiro; se cair na posição fechada ou "invertida", com a superfície externa convexa para cima, é equivalente a um sinal duplo.

A divinação com o opelê, embora encarada como sendo inferior, é mais rápida e permite fazer perguntas por intermédio de alternativas específicas, mas, de outro modo, os dois sistemas são idênticos. Empregam o mesmo conjunto de figuras com os mesmos nomes e hierarquia, além dos mesmos versos. Em ambos, a primeira figura arremessada – conhecida por "esteio no chão" porque "fica de pé no solo" – é recordada pelo adivinho até for chegado o momento de recitar seus versos, que contém a predição e especificam o sacrifício que o consulente deverá fazer.

Conforme já vimos anteriormente, muitos autores proclamaram o número de configurações de Ifá em milhares. Esses alegações derivam das contas de J. Johnson, de 16 odu principais, 256 ou 4.096 odu ao todo, e, "de acordo com alguns" 65.536.O sistema no entanto não premite mais que 256 figuras.

Tem sido insinuado por diversos escritores que uma figura específica está associada a uma predição determinada, a um sacrifício ou divindade particular, ou que cada uma ou é afirmativa ou é negativa, favorável ou adversa. Essas afirmações constituem uma grosseira hiper siomplificação do sistema de divinação, decorrente de uma deficiência para compreender a importância dos versos associados com as figuras. Le Herisse (1911: 143-144), por exemplo, classifica as figuras como "*bonnes*" ou "*mauvaises*" (boas ou más); *Montel* (1931: 116-117) as identifica como "favorables" ou "defavorables" [19]. Os versos conhecidos por um único divinador para uma figura espécífica pode ser predominantemente favorável ou desfavorável , mas predições de dois tipos são habitualmente associados a uma dada figura, e pode até mesmo ser dada no mesmo verso (e.g. 3-4, 35-3). A referência de *Clarke* (1939: 242-243) a figuras afirmativas negativas parece resultar de má compreensão da técnica de alternativas específicas, discutida no próximo capítulo. *Bertho* (1936: 373-374) e *Clarke* (1939: 255) sugerem que existe um único sacrifício para cada figura, mas um exame dos versos da Parte Segunda mostrará uma variedade de sacrifícios e predições para figuras individuais

Diversas divindades podem ser citadas nos versos para qualquer figura , embora novamente uma posssa ser mencionada com maior freqüência nos versos do conhecimento de um único advinho. Provavelmente com base nisso que de informantes associam uma determinada figura com detreminda divindade. Em todo caso, um comparação dessas associações feitas por informantes em *Ifé*, *Mẹko*, e *Oyo* com aquelas publicadas por *Beyouku* para os Yorubá e por *Herskovits* pra os fọn mostra pouca consistência, mesmo quando divindades Fọn, possam rapidamente ser equiparadas as Yorubás. Além disso, em uma ssegunda publicação Beyioku oferece associações diferentes para oito das dezesseis figuras (***2 - Oduduwa, 5 - Yemonjà, 6 - Ferrewa, 11 - Oyá, 13 - Egungun, 14 - Orịsá Oko, 15 - Okê, 16 - Orô***.) adicionando à variação.

[19] Além de *Abraham* (1958: 276-277) as dá como "*favourable*" e "*unfavourable*" .

Cada listagem reflete divindades de importância local, sugerindo considerável variação regional nos versos de Ifà em decorrência da adaptação deles a sistemas locais de cconvicçaõ religiosa. Por esmolo, ***Oranfe*** não tem sido registrado fora de Ifà, *Ijeṣa*, e *Oyo*, tampouco *Agbone* e Orisà *Madoga* fora da cidade de *Meko*. ***Osumare, Iroko e Nana Buruku*** dão importantes divindades em *Meko* e no *Daomé* mas não entre os Youruba do leste embora é claro, tanto arco –iris (***Oṣumare***) e a árvore ***Iroko*** sejam conhecidas.

Conferindo essas associações com os setes versos registrados em Ifé para figura ***Iwóri Meji***, por exemplo revela-se que duas das divindades (***Nanã*** *Buruku* e *Sọpọna*) mencionadas em Mẹko não aparecem, e tão pouco a deidade (ogun) mencionadas em ***Oyọ Olorun*** e arco-íris persỌnificado. São mencionados nos nomes do divinador em um verso (35-6). ***Orumilá*** ou ***Ifà*** é a personalidade central em um (35-7), com ***Ẹṣụ*** tendo um papel proeminente neste e outro verso (35-3). Em todos os versos, como de hàbito é ifà quem enuncia a predição e Ẹṣụ a quem o sacrifício é oferecido. ***Eji Iwóri*** ou ***Iwóri Meji***, o nome da figura, é persỌnificado como personagem, central em dois versos (35-1, 35-5), mas nenhuma outra divindade é mencionada, embora pudessem tê-lo sido caso mais versos tivessem sido registrados.

Os significados dos nomes das figuras de Ifà são desconhecidos. Vários sugerem palavras similares em Yorubà tais como crista de galo (***Ọgbê***), camwood (***Irosun***) lagoa (***ọsá***) perversidade e dedo (***iká***) sabão (***ọṣạ***) e perda (***Ofún***), mas todas essas são totalmente distintas dos nomes das figuras. Equívocos ou trocadilhos com algumas dessas palavras ocorrem nos versos, como por exemplo a crista de galo em um verso de ***Ọgbê Meji*** (1-6) e dedo em outro versos para Iká ọwọnrin (***Epega***). Outros se equivocam no teor ou significado dos versos para explicar os nomes das figuras tais como "Serve a ou é digno de dois defuntos" (***o***-***ye***-(***o***)***ku meji***) em um verso para ***Oyeku Meji*** (18-10), ọwọn caminha (***ọwọn-rin***) " o deus do ferro joga" (***Ogun***-***dá***), "Ele corre" (***o-sá***) e "Ele ofende" (***O-sé***) [20], mas essas não devem ser tomadas a sério como etimologias.

QUADRO 2

AS FIGURAS DE IFÁ E AS DIVINDADES

1. Ọgbê Meji

Beyioku: ***Obatalá*** (***orișalá)***
Herskovits: ***Hevioso*** (***sangò***)
Ifé: ***Orișalà*** ou ***Oṣun*** para menino, esposa de ***ifà*** para menina
Meko: ***Ṣangò, Oyá, Ogun, Agbona, Buku*** (***Nanã Buruku***).
Oyo: ***Ṣangò***

2. Oyekú Meji
*Beyioku****:*** ***Awon Yia mi*** (fenticeiras)
Herskovits: ***Mawú*** (***Odua, Odudwa***)
Ifè: ***Orí (cabeça)***
Meko: ***Oṣun, Agbonã, Oṣósi, Oyá***
Oyo: ***Obatalà (Orisalà***)

3. ***Iwóri Meji***
Beyioku: ***Ifà***
Herskovits: ***Dan, arco-irìs***

[20] Epega (s.d.: VII,11,7,8,X,13.)

Ifè: ***Ifà, Eṣù***
Meko: ***Nanã Buruku, Babaligbo (Ṣoponã), Oṣumarè***
Oyo: ***Ogun***

4. *odí****Meji***
Beyioku: ***Eṣù***
Herskovits: *Hoho, Ibeji*
Ife: *Egungun, Odu de Ifà*
Meko: *Obatalà (orisalà), Ṣangò, Iroko,*
Oyo: *Oṣún*

5. Ọbarà Meji
Beyioku: *Wọrọ*
Herskovits: *Dangbe*
Ife: *Ẹgbẹ, (abiku) para menina; Odu de Ifà para homem, Wash Head (cabeça lavada) para ancião.*
Meko: *Erinlẹ, Arẹ*
Oyo: *Ọyà*

6. Okaran Meji
Beyiouku: *Erikiran*
Herskovits: *Loko (Iroko)*
Ifè: *Ifà*
Oyo: *Yemonjà*

7. Irosun Meji
Beyioku: *Ọṣun*
Herskovits: *Lisa (Ọriṣalà)*
Ifè: *Ifà, Ṣangò*
Meko: *Osumarè, Ẹlegbara (Eṣu), Iroko*
Oyo: *Ibeji*

8. Ọworin Meji
Beyioku: *Ọbalufon*
Hersokivits: *Tọhọsu*
Ifè: *Ẹṣụ*
Meko: *Ẹlegbara, Ọṣun*
Oyo: *Ẹnrilẹ`*

9. Ogunda Meji
Beyoiku: *Ogua*
Herskovits: *Gu (ogun)*
Ifè: *Orisalà*
Meko: *Iya mi (fenticeiras)*
Oyo: *Ṣangò*

1. Irẹtẹ Meji
Beyioku: *Ọbaluaiye (Ṣọpọnạ)*
Herskovits: *Na*
Ifè: *Ọranfe*
Meko: *Ọṣọsi, Agbona, Iroko, Oro*
Oyo: *Ṣangò*

12. Otura Meji
Beyioku: Ṣangò
Herskovits: Kukutọ, o morto (oku)
Ifè: Ọṣun odo (Ọṣun onde pessoas tiram água)
Meko: Ọlọrun, Ogun, Ọṣum
Oyo: Alufa (advinhos mulçumanos)

13. Oturupon Meji
Beyioku: Ọyà
Herskovits: Sagabata, varíola (Ṣọpọna)
Ifè: Ifà
Meko: Egungun, Orisà Maoga
Oyo: Ilẹ (terra, i.e, OgbỌni)

14. Iká Meji
Beyioku: Ọnile (Oṣugbo,OgbỌni)
Herskovoits: Hoho, Ibrjis
Ifè: Onã (Caminho)
Meko: Agbona, Ogun, Are, Itagun
Oyo: Ori (cabeça)

15.Ọṣà Meji
Beyoiku: Ajè (dinheiro)
Herskovits: Dfda Zodji
Ifè: Oro, Ọṣun,
Oyo: Orisà Oluwa, Ifà, ẸLẹgbara.

16.Ofún Meji
Beyioku: Orịṣanlà (Orịṣalà)
Herskovits: Aido Hwedo (Oṣumarè)
Ifè: Odu de Ifá
Meko: Orisà Olwa, Ifà, Ẹlẹgbara (Eṣu)
Oyo: Odu (ver capítulo IX)

Um exame de 86 listas das 16 figuras básicas de Ifà, fundamentadas em 61 fontes, estabeleceu que estes nomes constituem padrão através do território Yorubà, e com alagumas modificações de pronúncias e grafia, entre os ***Fọn*** do *Daomé*, os *Ewe* e *Gana*, e em Cuba e no Brasil igualmente (*Bascom*, 1961-1966). Ficou também demostrados que uma ordem apara as 16 figuras emparalhedas é predominante, sendo dada em 42 das 86 listas incluindo 30 das 60 dentre os Yorubás. 4 das 16 para ***Fọn***, e uma das 3 listas *Ewe*, 5 dentre as 6 de Cuba e na única lista disponível no Brasil [21].

Embora a ordem dominante corresponda á metade do número total das listas analisadas, 21 outras hierarquias foram registradas. Algumas destas são indubitavelmente imprecisas, conquanto outras sugerem fortemente variações regionais. Para os Yorubás , essas variantes estão amplamente associadas à região de *Ifè, Ijeṣá, Ikiti e Igbomina*, no nordeste, ao passo que o padrão prepoderante está precipuamente vinculado a Lagos, *odè* remọ perto de fronteira *Abeọkuta* da província *Ijẹbu*, e as

[21] Duas listas Iorubá adicionais, na ordem dominante, foram acrescentadas por *Prince* (1963:3) e *McClelland* (1966:422), este último corroborado por 22 informantes

províncias de *Abeokuta* e *Ibadan* no sudoeste. Uma dessa variantes locais, que é seguida neste estudo, foi fornecida por quatro adivinhos de Ifè e é confirmada por *Wyndham* (1921:66) para *Ifè*, *Odumọlayọ* (1951:13) para *Ijeṣá,* e por *Clarke* (1939: 252) para ***Ọmu***, na área Igbomina, da província *Ilọrin*. Esta ordem, conforme mostrado no quadro 1, é comparada no quadro 3 com a ordem dominante.

Essa hierarquia das figuras, importante para responder as perguntas feitas em termos de altenativas específicas (ver capítulo V), diz-se basear-se na sua antiguidade, isto é, a ordem segundo a qual " elas nasceram e viveram para o mundo".

Um adivinho explicou que as 16 figuras emparelhadas eram filhos de Ifà com a mesma mãe, cujo nome recusaram-se a divulgar. ***Ọgbê Meji*** foi o pai de ***Ọgbê Oyeku, Ọgbê Iwóri*** e de outras combinações começando com ***Ọgbê***, como eram ***Oyeku Meji, Iwóri Meji*** e as outras figuras casadas. Outros informantes aduziram que elas viveram sobre a terra como seres humanos, e as figuras de Ifà receberam nomes de acordo com eles. São personagens mitológicos do período quando as divindades também viviam na terra, mas não são consideradas ou veneradas, como deidades ***(ẹborạ, ẹbura, orịṣa***) Presentam-se como adivinhos e personagens centrais nos versos. Um deles (35-5), para a figuras emparelhadas conspiram contra ele, tentando impedi-lo de vir a terra, e com ele foi capaz de obter sua legítima posição, em terceiro lugar ao fazer o sacrifício.

Ofún Meji, a última das figuras casadas é uma exceção. Dispõe de um dos mais fortes medicamentos associados a si e como é u tabu para um mosca nele pousar, é fechado imediatamente mediante ao ato de se virar uma das conchas sementais do *Opelê* tão logo é lançado, de modo a formar uma figura diferente. Embora listado em décimo sexto lugar, ***Ofún*** em categoria, é o mesmo grau que ***Ọwọrin***, em oitava posição.

Isto foi explicado por um adivinho como devido ao fato de ***Ofun Meji*** e ***Ọwọrin Meji*** serem gêmeos e que, quando ***Ogundá Meji*** nona figura , lutou contra ***Ofún*** por sua posição , este ficpou agastado e foi para último lugar, embora seja mais forte que ***Ogundá Meji***. Dois outros adivinhos sustentaram que foi ***Ọwọrin Meji*** que combateu ***Ofún Meji***. Um deles explicou que eles são iguais por estarem ainda lutando pela oitava posição. O outro adivinho narrou a seguinte lenda (fazendo o reparo que hoje ***Ọgbê Meji*** é considerado o pai de todas as figuras enquanto isto apenas se refira á sua posição na hierarquia).

QUADRO 3

A ORDEM DAS FIGURAS BÁSICAS DE IFÁ

IFÉ			SUDOESTE IORUBÁ		
1.	1111	***Ọgbê***	1.	1111	***Ọgbê***
2.	2222	***Oyekú***	2.	2222	***Oyekú***
3.	2112	***Iwóri***	3.	2112	***Iwóri***
4.	1221	***Ọdí***	4.	1221	***Ọdí***
5.	1222	***Ọbàrá***	5.	1122	***Irosun***
6.	2221	***Ọkaran***	6.	2211	***Ọwọrin***
7.	1122	**Irosun**	7.	1222	**Ọbàrá**
8.	2211	**Ọwọrin**	8.	2221	**Ọkaran**
9.	1112	**Ogundá**	9.	1112	**Ogundá**
10.	2111	**Ọsá**	10.	2111	**Ọsá**
11.	1121	**Irẹtê**	11.	2122	**Iká**

12.	1211	**Oturá**	12.	2212	**Oturukpon**
13.	2212	**Otorukpon**	13.	1211	**Oturá**
14.	2122	**Iká**	14.	1121	**Irẹtê**
15.	1212	**Oşé**	15.	1212	**Oşé**
16.	2121	**Ofún**	16.	2121	**Ofún**

Dentre todas as figuras, ***Ofún Meji*** foi o primeiro a nascer e também o primeiro a vir para terra. Era o cabeça de todas as outras figuras e as governou como um rei mas porque as coisas foram mal sob seu governo e enviaram notícia a Ifà no céu para lhe contar quão duras estavam as coisas para elas na terra. Ifà então enviou ***Obgê Meji*** para a terra a fim de ocupar o lugar de **Ofún Meji** como cabeça das outras figuras. Quando ele chegou, ***Ofún Meji*** deu-lhe uma casa para aloja-lo e mandou-lhe ***Ọṣe Otura***, o servidor de todas as figuras emparelhadas a fim de lhe dar as boas vindas.

Quando ***Ọṣé Oturá*** chegou, ***Ọgbê Meji*** deu-lhe de comer e beber, e lá ficou com ele ***Ọgbê Meji***. ***Ofún Meji*** enviou outro para descobrir por que ***Ọṣụ Oturá*** não havia retornado, e ele também ficou para comer e beber com ***Obgê Meji***. Um após o outro foi mandado para desvendar o que passava, até que todas as figuras casadas e todas as combinações se tinham ido, tendo ***Ofún Meji*** sido deixado sozinho.

Finalmente, ***Ofún Meji*** segui pessoalmente e bateu a pota de ***Ọgbê Meji***. Todo mundo sabia de quem se tratava e lhe disseram para que aguardasse lá fora. Trataram, em seguida de ajuntar os ossos, de seu banquete e os jogaram para ele lá fora, dizendo-lhe que não mais o queriam. E que ele agora ficaria abaixo de todos e receberia apenas o último pedaço. Ofún Meji não concordou com issu, Penetrou na casa e começou a lutar para abrir o seu caminho através dos grupos, em direção a ***Ọgbê Meji***. Lutou com cada um por sua vez, derrotando todas as combinações e figuras emparelhadas até alcançar ***Oworin Meji***. Os dois lutaram, e lutaram até quem os demais apelaram para Ifá no céu. Ifá determinou que ***Ofún Meji e Oworin Meji*** seriam iguais na hierarquia, fazendo rodízio da prioridade. Esta e a razão pela qual ***Ofún Meji*** passa adiante a ***Oworin Meji*** quando ***Ofún Meji*** é lançado primeiro, mas quando ***Ọwọrin Meji*** é arremessado primeiro,passa a frente de ***Ofún Meji*** (ver capítulo V).

Pelo mesmo motivo, ***Ofún Ọgbê Ọwọrin Ọgbê*** são equivalente, Ofún ***Ọyekú*** e ***Ọwọrin Ọyekú*** também o são eassim por diante. As dezesseis figuras parelhas destituem, em posição todas as combinações, que também seguem esta ordem modificada, com ***Ọgbê Ofún*** e ***Ọyekú Ọwọrin*** dividindo a 23 posição, ***Ọyekú Ofún*** e ***Ọyekú Ọwọrin*** ligados na 38, e por ai vai. De acordo com alguns informantes, ***Osè Oturà***, na qualidade de mensageiro das figuras emparelhadas, os segue imediatamente e desbanca toda as outras combinações, mas outros encaram ***Ọgbê Ọyẹku*** como combinação mais antiga, e em um verso (2-1) refere-se a ***Ọgbê Ọyẹku***, pai das combinções.

QUADRO 4

A ordem de procedências das primeiras sessenta e uma figuras

1. Ọgbê Meji	***22. Ọgbê Irosun***	***43. Ọyekú Oturá***
2. Ọyẹkú Meji	***23.Ọgbê Ofún***	***44. Ọyekú Oturukpon***
3. Iwọri Meji	***24. Ọgbê Ọwọrin***	***45. Ọyekú Iká***
4. Odí Meji	***25. Ọgbê Ogundá***	***46. Ọyekú Ọṣé***
5. Ọbàrá Meji	***26. Ọgbê Ọsá***	***47. Iwóri Ọgbê***
6. Ọkaran Meji	***27. Ọgbê Irẹtẹ***	***48. Iwóri Ọyekú***
7. Irosun Meji	***28. Ọgbê Oturá***	***49. Iwóri Ọdí***
8. Ofún Meji	***29. Ọgbê Otorukpọn***	***50. Iwóri Ọbàrá***
9. Ọwọrin Meji	***30.Ọgbê Iká***	***51. Iwóri Ọkaran***
10. Ogundá Meji	***31. Ọgbê Ọṣé***	***52. Iwóri Irosun***
11. Ọsá Meji	***32. Ọyekú Ọgbê***	***53. Iwóri Ofún***
12. Iretê Meji	***33. Ọyekú Iwóri***	***54. Iwóri Ọworin***
13. Oturá Meji	***34. Ọyekú Odí***	***55. Iwóri Ogundá***
14. Oturukpon Meji	***35. Ọyekú Ọbàrá***	***56. Iwóri Osá***
15. Iká Meji	***36. Ọyekú Ọkaran***	***57. Iwóri Irẹtê***
16. Ọṣé Meji	***37. Ọyekú Irosun***	***58. Iwóri Oturá***
17. Ọgbê Ọyẹkú	***38. Ọyekú Oúun***	***59. Iwóri Oturukpon***
18. Ọgbê Iwóri	***39. Ọyekú Ọwọrin***	***60. Iwóri Iká***
19. Ọgbê Ọdí	***40. Ọyekú Ogundá***	***61. Iwóri Ọṣé***
20. Ọgbê Ọbàrá	***41. Ọyekú Ọsá***	
21. Ọgbê Ọkaran	***42. Ọyekú Irẹtê***	

Seguindo a última interpretação, a ordem hieráruqicas, efetiva ou práticadas primeiras 61 figuras ao selecuionar-se entre alternativas especifícas, seria a indicada no quadro 4.

Esta ordem,no entanto não é exata, de forma alguma. Epega (s.d.: I, 1-28) oferece uma bem diferente "Ordem dos Odús em Ifá" (***Eto awọn Odú ninu Ifá***), na qual ***Ofun Meji*** se encontra no 16 lugar, seguido imediatamente de ***Ọgbẹ Iwori, Iwori Ọgbẹ*** como faz ***Ogunbiyi*** (1952:14-35) e bem recentemente, Mccleland (1966: 425-428) como as figuras envonvemdo ***Ofu***n sntes se situam em último lugar que se equivalem a ***Ọwọrin***, esta pode ser a ordem em que as figuras são determinadas mais que sua verdadeira ordem hierárquica.

Ọdumọlayọ também a lista ***Ofun Meji*** em 16 lugar, seguido por ***Ọgbe Ọyẹku, Ogbe Iwori, e Ogbe Edi***. Em virtude das incertezas e das aparentes variações do adivinho, um sistema mais simplificado foi aqui seguido ao se numerar os versos, puramente por uma questão de convêniencia. Acompanhado a ordem Ifẹ de hierarquizar as figuras básicas,conforme apresentada na tabela 01,as figuras são numeradas como segue:

01---16. ***Ogbe Meji, Ogeb Ọyẹku,Ogbe Iwori, Ogbe Edi……***

….Ogbe Ofun;

17---32. ***Ọyẹku Ogbe, Ọyẹku Meji, Ọyẹku Iwori, Ọyeku Edi***

….Ọyeku Efun; ……240-256.

Ofun Ogbe, Ofun Ọyeku, Ofun Iwori, Ofun Edi……Ofun Meji.

A cada verso é dado um número duplo, o primeiro indicando a figura á qual pertence, o segundo mostrandoa ordem que foi registrado . A mensagem de Ifá contida nos versos divinatórios, pode ser aclarada e suplementada mediante uma série de perguntas específicas, expressa em termos em duas ou mais proporções altenativas, mutuamente excludentes; dessa maneira, Ifá pode ser apresentado com a escolha entre diversos curosos de ação especificos ou candiadatos a uma função nitidamente delineada, ou pode ser feitas perguntas que só sejam respondíveis com um sim ou não.Estas questões são colocadas em termos de duas assertivas, a primeira afirmátiva e a segunda negativa assim como o risco que estou considerando será bom pra mim. Tais perguntas são formuladas após o arremesso inicial porém antes de os versos serem recitados. O consulente poderá fazer tantas perguntas quanto desejar, desde que formulados em termos de altenativas específicas, e as respostas poderão ajudar na seleção do verso mais adequado para seu caso pessoal.

Perguntas desse gênero são mais freqüentemente feitas quando é empregado o *Opelê*, uma vez que a figura pode ser escolhida por meio de um único arremesso do cordão, ao invés das oito manipulações que se impõem quando dendês são utlizados. Este fato provavelmete contribui para afirmação corrente que o *Opelê* fala mais que dendês, já que o consulente pode ficar sabendo das coisas que não são mencionadas nos versos, os mesmos em ambos casos. Não obstante, não é a despeito das afirmações de alguns informantes em contrário, alternativas específicas são também usadas com dendês, como por exemplo na seleção entre candidatos a um cargo importante ocasião em que são preferidos os dendês, em decorrentes de sua confiabilidade de *Meko* também sustaram que dendês também são melhores que o *Opelê* na escolha, entre alternativas específicas, embora este último seja mais rápido. *Maupoil* (19743:203) registra o uso de dendês com esse objetivo, no *Daomé*.

A escolha entre essas opções depende da categoria hierárquica imputada ás figuras, como discutido no capítulo precedente. O divinador faz dois arremessos, um para a afirmartiva e outro para negativa, e a resposta é aquela proposição para a qual a figura de categoria mais elevada é lançada. Por isso, se a primeira é *Ọyẹku Meji* e a segunda é ***Iwori Meji***, a afirmativa é indicada por Ifá como sendo a correta. A questão se a figura é afirmativa ou negativa, ou se é favorável ou adversa, nesta situação é relativa, dependendo da posição em que ocorre afigura com a qual está associada. Caso ***Ọyeku Meji*** seguisse ***Iwori Meji*** ou fosse seguida por ***Ogbe Meji***, resposta seria negativa.

A escolha entre duas alternativas é ilustrada pelos exemplos do quadro 5, em cada um dos quais a primeira alternativa é escolhida. O exemplo A novamente ilustrada como a mais elevada categoria de duas figuras emparelhadas é selecionada, enquanto B ilustra o fato de que qualquer combinação sobrepujada por qualquer figura casada.

O importante de que, no caso de laços, arremessos subseqüentes da mesma figura confirmam o primeiro, é ilustrado no exemplo D até H, que mostram sua aplicação a

Ofun e ***Ọwọrin***, classificados com equivalentes e como se revezam, em prioridade (capítulo IV).

Quadro 5

A escolha entre 2 alternativas específicas

Primeiro arremesso	Segundo arremesso
Ọyeku Meji	***Iwori Meji***
Ọṣẹ Meji	***Ọyeku Ogbe***
Iwọri Edi	***Iwọri Edi***
Ọworin Ose	***Ofun Ọṣẹ***
Ofun Ọworin	***Ọwọrin Iwori***
Ọyeku Ọwọrin	***Ọyẹku Ofun***
Otura Ofun	***Otura Ọwọrin***
Ọworin Meji	***Ofun meji***

Deste modo, quando ***Ọwọrin Meji*** é seguido por ***Ofun meji,*** como H, a primeira alternativa é escolhida porque as duas são de equivalente hierarquia e o segundo arremesso, confirma o primeiro. De modo análogo, se Ofun Meji, aparecesse no primeiro arremesso, teria também precedência em relação a ***Ọwọrin Meji*** num segundo arremesso, embora na realidade prática isto não aconteceria por que ***Ofun Meji*** é uma das figuras que são finais na escolha entre alternativas específicas quando aparecem no lançamento inicial.Por conseguinte, não se colocaria a questão de se fazer um segundo lançamento. Essas figuras não são finais quando elas terminam o questionamento do consulente por meio de alternativas específicas mas somente ao responderem ao ponto em questão no momento e apenas se aparecerem no primeiro arremesso. As figuras que são finais nesse sentido e por conseguinte, selecionam a primeira alternativa imediatamente, que são: ***Ofun Meji, Iwori Ofun, Ọbarão Ika, Ọwọri Ika, Ogundá Ogbe, Ogundá Iwori, Irẹtẹ Ọṣé e Ọṣé Oturá.*** A esta lista, um adivinho acrescentou ***Ogbe Ọyẹkú***, e outro aduziu ***Oturá Ogbe***, ***Oturá karan, e Ọṣẹ Iretê***. Todos esse informantes eram adivinhos de Ifẹ, assim sugerindo que podem haver variações individuais em relação a este tema, dependendo do professor com que o adivinho estudou.

Quando *Ifá* é solicitado a escolher entre mais de duas alternativas existem diversas ocasiões em que lhe são submetidas cinco, o aparecimento dessas figuras no primeiro arremesso de novo indica que a primeira alternativa está selecionada e nenhum outro lançamento se faz mais necessário.

Mas, se ***Ofun Meji*** aparecesse no segundo, terceiro, ou quarto, arremesso, a série é completada; neste caso, ***Ofun Meji*** seja confirmado por ***Ọwọrin Meji*** num lançamento subseqüente, como no exemplo I do quadro 6, embora pudesse ser sobrepujada por uma figura mais elevada em qualquer outro arremesso, como em J. Em todos os exemplos seguintes, a segunda alternativas é escolhidas e a figuras que seriam finais caso ocorressem no primeiro arremesso serão indicadas por asteristicos.

O exemplo K ilustra como ***Ofun Ọṣẹ*** confirma ***Ọwọrin Ọṣẹ*** desde que não seja excedido em graduação, enquanto L mostra que, por mais freqüentemente que uma figura tenha sido confirmada, ela pode ser batida por outra de mais elevada categoria. Como ***Ogbê Meji*** precede todas as outras figuras, ela constitui uma figura "final" em qualquer conjunto único de alternativas, qualquer que seja a posição em que ocorra uma vez que não existe possibilidade alguma de laser batida em qualquer arremesso subseqüente.

Dois modelos variantes, descritos por único adivinho em caso, deveriam ser elevados em consideração. Um defendia que qualquer das figuras finais encerrava o lançamento para um determinado conjunto de alternativos, independentemente da posição em que ocorriam. Se uma aparecia no terceiro arremesso, por exemplo o quarto e o quinto não seria realizados e a mais elevada graduação das três primeiras seria a escolhida. No exemplo I a L, não haveria lançamento mais nenhum depois do primeiro asteristicos de cada fileira, mas a figura selecionada continuaria ainda a ser aquela da segunda coluna.

QUADRO 6

A ESCOLHA ENTRE CINCO ALTERNATIVAS ESPECÍFICAS

ARREMESSOS

Primeiro	Segundo	Terceiro	Quarto	Quinto
I. Ogundá Meji	**Ofun Meji**	**Osa meji**	**Ọwọrin Meji**	**Irẹtẹ Meji**
J. Iwori Meji	**Ọyẹku Meji**	**Ofun Meji**	**Ọwọrin Meji**	**Odi Meji**
K. Oturá Odi	**Ọwọrin Ọṣe**	**Ogundá Iwori**	**Ọṣẹ Oturá**	**Ofun Ọṣé**
L. Ọṣe Ogbe	**Iworin Ofun**	**Ọṣẹ Ogbe**	**Ọṣẹ Ogbe**	**Ọṣẹ Ogbe**

Um outro adivinho sustentava que todas as combinações são ordenadas pela metade direita da figura isolada, que é masculina, e que é desnecessário examinar a esquerda ou feminina, exceto par determinar se a figura era dupla ou uma combinação. Todas as figuras duplas desalojam hierarquicamente todas as combinações, mas todas as combinações começando com ***Ogbê*** são equivalente como mesmo vale para outras combinações igualmente, há apenas 32 categorias efetivas segundo essa interpretação, as 16 tipos de combinações. *Maupoil* (1943:203) diz que no *Daomé* também somente a metade direita é elevada em consideração; mas divinadores de Ifá afirmam que somente adivinhos que não conhecer bem Ifá não consideram ambos lados de uma figura.

OS SÍMBOLOS DAS ALTERNATIVAS ESPECÍFICAS

Submetendo a Ifá a escolha entre duas alternativas, uma pequena véterbra é amiúde usada a fim simbolizar o mal um par de caurís atados pelas costas, o bem. Qualquer dos dois objetos pode ser empregado , mas o osso é associado com a morte enquanto caurís foram outrora usados como dinheiro. Se o consulente tem fé no divinador e nenhuma razão para guardar segredo em relação aquilo que deseja descobrir, ele pode formular a pergunta diretamente ao adivinho. Este então toca as extremidades do *Opelê* nos *Caurís* enquanto declara, por exemplo, "este casamento que foi proposto será bem sucedido", e arremessa o cordão, registrando a figura que aparece. Toca então o osso com Opelê e afirma, "este casamento que foi proposto não

será bem sucedido" , apos o que ele efetua o segundo lançamento. Quando o osso ao invés dos caurís, é escolhido, indicando uma resposta adversa, diz-se que "Ifá põe o osso em sua boca" (***Ifá gbẹ Egungun Há Ẹlu***) [22] ou " Ifá corta a granja e come" (***Ifá Já Oko Jẹ***).

Se, por outro lado, o consulnte deseja ocultar sua pergunta do divinador, ele solicita dois objetos da bolsa do adivinho e sussurra essas afirmações para eles de modo que o divinador não possa escutar, pondo sus mãos em concha sobre a boca de molda a seus lábios não poderem ser lidos.

A fim de eliminar qualquer possibilidade de o advinho tentar influenciar a resposta, ele então os dois objetos em suas mãos e esconde um em cada. Ao faze-lo, poderá inverter os símbolos, usando osso para representar- o indesejável e os caurís a alternativa contrária. Subentende-se que Ifá ouvirá suas perguntas e saberá qual objeto escolher, mesmo que as alternativas que representam qual o objetivo escolher, mesmo que as alternativas que representam são mantidas em segredo ante o divinador. Neste caso ele faz dois arremessos para terminar qual não é eleita, indagando primeiro,"é a mão esquerda?", e depois "é a mão direita?". Do objeto seguro em sua mão escolhida sabe o consulente a resposta a pergunta, mas não adivinho.

É por essa razão que as alternativas específicas são chamadas de Ibọ, significando "encoberto" ou oculto, ou fechando ou amarrando Ibo (Dibo, Di bo). Embora ibo seja dado no dicionário CMS como lançando a sorte ou dados, os adivinhos consultam os deuses e *Abraham* como tirando a sorte, ibo é derivado do verbo cobrir (bo), referindo-se ao de que as alternativas apresentadas a Ifá podem esta cobertas, a fim de esconde-las do adivinho.

Depois da caída inicial do *Opelê*, o consulente pode inquirir se os augúrios gerais são favoráveis ou adversos mediante a apresentação a Ifá da escolha entre o Bom e o Ruim, como alternativas específicas. Pode depois indagar acerca do tipo particular de benção ou infortúnio que lhe estão reservadas. De novo, isso é feito por meio de alternativas específicas e em termos de uma visão convencionalizada dos cinco tipos de boa sorte e os cinco de má sorte que devem ser encontrados no mundo. Esses elementos foram comparados por um dos principais divinadores de Ifé (***Agbọnbọn***) as frondes que se ramificam de uma palmeira. Cinco copas do lado direito representam os cincos tipos de que é bom, com alonga vida sendo a mais baixa, e cinco do lado esquerdo as coisas ruins, com a morte na posição inferior, isto por que todas as boas coisas vêm da mão direita enquanto a esquerda é a fonte de todas a infelicidade.

As coisas desejáveis neste mundo são representadas por cinco categorias, dispostas em ordem da importância: Vida longa ou não morte (***ayku***), dinheiro (***aje***, ***ọwọ***), casamento ou esposas (***aya***, ***iyawô***), filhos (***ọmọ***) e vitória(***iṣegun***) sobre os inimigos do individuo. Primeiro tudo, um homem deseja viver uma vida longa, por que se ele morre todas as outras graças divinas se tornam sem sentido. Senão morre, ele quer ter dinheiro pois por seu intermédio poderá ser casado. Tem-se dinheiro, ele quer esposa, de modo a poder ter filhos. Finalmente, se tem filhos mulheres, dinheiro e boa saúde, só rezará para que seja capaz de vencer os seus inimigos. Cada uma dessa bênçãos será de pequena valia sem aquelas que precedem.

Pra representar as cinco espécies do bom, os adivinhos usam uma pequena pedra (***Ọkuta***), dois caurís grandes (***ọwọ***) atados juntos, a extremidades da concha de um caracol (***igbin***), um osso miúdo (***egun***, ***egungun***), que é freqüentemente uma vértebra, e um caco (apadi) de um prato de louça ou tigela. A pedra representada longa

[22] Ẹnu é a forma mais comum para "boca"

vida por que não morre. Os caurís significam dinheiro, tendo sido usados com tal antes da introdução de moeda corrente européia. O caracol figura como casamento pois caracóis integram parte dos presentes que precedem o matrimônio, de modo que um homem precia possuir caracóis antes de obter uma esposa, ou;segundo o adivinho por que a esposa traz caracóis em sacrifício a Ifá. O osso representa filhos porque são o próprio osso de cada um, como dizem os Iorubás enquanto nós falamos deles como nossa própria carne e sangue. O caco de louça significa a derrota dos inimigos por que, enquanto um prato ou tigela é coisa fina, passa ser totalmente inútil depois que tenha sido quebrada e, e isto implica que os inimigos de alguém serão derrotados tão completamente quanto um prato é quebrado.

De modo análogo, existem cinco tipos de infortúnio neste mundo morte (***Iku***), doença (***Arun***, ***Aisan***), combate (***Ijá***), privação de dinheiro (***Ajé***, ***ọwọ***), e perda (***Ofun***). A morte e mais sério porque é o único que não pode ser remediado ou aliviado. A enfermidade é menos séria pois a medicamentos para curá-la, com quanto estes requeiram a assistência de um especialista. O combate e o terceiro já que qualquer um pode cessar e arbritar um debate. A falta de dinheiro e algo que se pode remediar por intermédio de esforços próprios. Finalmente, a perda é o menos importante pois quem nada possui nada poderá perder.

Os mesmos objetos podem ser usados para representar esses cinco tipos de infortúnio, mais a simbologia é diversa. A vértebra ou qualquer outro pedaço de osso significa a morte pois quando um homem morre só resta o esqueleto. A ponta da concha de um caracol representa enfermidade porque dentro dele, quando a concha destruída, só se encontra imundície e sujidade, que estão associados com doença. Dois caurís atados novamente não só representam dinheiro mais já serviram como tal; alguns adivinhos de Ifé, substituem por dificuldades (***Oran***), também simbolizadas por *caurís*, a falta de dinheiro. Um caco de louça figura a perda já que, quando um prato ou tijela se quebra, esta irremediavelmente perdido.

Embora comumente, empregadas em Ifé esses símbolos não são ritualmente estabelecidos ou inalteráveis. Um divinador usava por vezes a lisa e amendoada semente (***Orçam***) do abiu africano(*Chrysophyllum africanum*-Star Apple-ing.), tanto para representar filhos quanto enfermidade isto porque é uma árvore quem tem muitos filhos (isto é, muitos frutos) e, além disso, o fruto cai da sua mãe (a árvore) quando está doente. Um pedaço de louça representava matrimônio porque uma esposa usa um prato para alimentar seu marido. Ele usava igualmente um osso para simbolizar derrota do inimigos de alguém em decorrência das semelhanças entre a palavra osso (***Egungun, Egun***) e o verbo conquistar (Segun, Se-Ogun; literalmente, fazer guerra). Em outros casos, ele impregava os simbolos descritos acima.

Os Adivinhos de Igana, de modo similar, usam um pedaço de louça para representar esposas e casamento porque mulheres usam pratos para alimentar seus maridos e são as que se dedicam à cerâmica; a semente de abiu representa crianças por que sua árvore tem muitos filhos, um osso para figurar aderrota dos inimigos de alguém porque o animal de que provém foi vencido na floresta pelo caçador, uma pedra para significar vida longa, e caurís o dinheiro. Sustentaram o ponto de vista de que o caco ed louça, a semente de abiu e a pedra sempre representam coisas boas, assim como não dispõem de símbolos para os cinco tipos de infortúnio. *Maupoil* (1943: 205-206), fornece outros símbolos para *Daomé*.

Este simbolismo,que relembra de alguma maneira aquele empregado pelos Yorubá no envio de mensagens antes da introdução da escrita (Bloxam,1887) é as vezes fundado em jogo de palavras, como no caso de osso(egun) para representar a derrota

de inimigos (***sagun***) e amiúde na associação de idéias semelhante em termos daquilo que Fazer denominou magia imitativa,tal como a semente de abiu figurando crianças e enfermidade, o caracol representando doença ou o pedaço de louça, perde a derrota de inimigos.

Ao escolher entra alternativas específicas, o divinador opera no sentido de sua própria direita para esquerda, do mesmo modo que faz ao perguntar primeiro acerca da mãe esquerda do consulente e depois a direita, toda vez que pergunta lhe é ocultado.Antes de cada meneio, ele toca com a pontas do Opelê o símbolo do tipo de boa ou má sorte que estiver sendo investigada (ver ilustração 17). Conforme visto pelo adivinho, a ordem segundo a qual os lançamentos são feitos e seqüência na qual os símbolos estão dispostos, com as categorias bom e ruim que eles representam, eis o que mostra o Quadro 7.

Quadro 7

OS CINCOS TIPOS DE BOA E MÁ SORTE

A. Boa Sorte

5	4	3	2	1
louça	osso	Caracol	caurís	pedra
Derrota dos inimigos	filhos	casamento	dinheiro	Vida longa

B. Má Sorte

5	4	3	2	1
Louça	Caurís	Pedra	Caracol	Osso
Perda	Carência de dinheiro	Luta	Doença	Morte

Os símbolos representando as cincos espécies de boa sorte são mostrados conforme vistos pelo cliente na Ilustração 18.

Quando é indicada boa sorte e sua natureza tiver sido especificada,habitualmente o consulente nada mais pergunta a respeito, presumindo que se refere a se próprio embora ele pudesse fazê-lo, caso o desejasse. Entretanto, quando morte ou enfermidade, por exemplo. Foram profetizados, ele pode querer ficar sabendo da natureza da doença e para quem está reservada. Para isso ele usa dois objetos, tais como uma pedra e um cauri, indaga sucessivamente, se sim ou se não, se a doença é uma dor de cabeça, febre,desentedia, e assim por diante, mencionado qualquer enfermidade que lhe vem a cabeça ou na ordem que a prouver, até que uma é designada como a resposta correta. Se ele próprio ou alguém proximamente

aparentando está doente, é provável, que ele nomeara sua enfermidade primeiro.Se morte for indicada como adversidade eminente, habitualmente ele pergunta primeiro se ele próprio não é o envolvido, de novo empregado dois ibo, e depois acerca de parentes próximos, sucessivamente, até que um nome seja selecionado. Novamente é provável que ele comece designando parentes que estejam enfermos.

Quando uma escolha é feita entre cinco alternativas específicas por meio de simbolos dispostos simultaneamente, as chances de qualquer um deles ser escolhido são iguais (1 em 5). elas são iguais (1 em 2) quando uma escolha é feita entre qualquer de duas alternativas específicas, como na caída para determinar se o presságio é boa ou má fortuna. Quando uma série de escolhas é apresentada em seqüência por meio de duas opções, para as quais são dadas respostas do gênero "sim" e "não", as probabilidades são determinadas pela ordem na qual são designadas, sendo meio-a-meio para a primeira e menos quem uma em mil para a que for nomeada em décimo lugar ou mais, conforme mostra o quadro B.

ADIMU

Quando a natureza da iminente boa ou má sorte tiver sido explorada na medida de satisfazer o cliente, próximo passo é perguntar se um sacrifício (***ẹbọ***) a Ẹṣụserá suficiente ou se uma oferenda adicional se faz necessária. Isto é indagado em termos de duas alternativas, ebó e adimu; este último, que é interpretado como significando "abrigar-se" , sendo entendido ter em mira adimu, além do sacrifício (ebó) mencionado no verso.

Se adimu é escolhido, Ifá precisa então ser perguntado sobre a quem seria oferecido, de novo em termos de uma escolha entre cinco alternativas específicas. Os mesmos objetos são usados para representá-las, e são dispostos diante do adivinho como mostrado no quadro m9, com os números novamente indicando a ordem na qual o opelê é arremessado.

Em virtude da similaridade em seus nomes, conquanto sejam claramente distinguidos pelo tom, o osso (***egungun, egun***) simboliza os dançarinos mascarados (***Egungun, Egun, Egugun***), os quais representam os mortos no decorrer de certos funerais. A concha do caracol representa Orisà, porque caracóis são sagrados para Orisala e para outras "Divindades Brancas" (*orisa funfun*). Caurís representam Ifá "porque custa tanto dinheiro para se tornar um adivinho", ou, como clientes poderiam aduzir, porque adivinhos ganham tanto dinheiro. A pedra pequena representa a frente (***iwaju***) ou a cabaça (***ori)*** pais "Quando uma pessoa envelhece sua cabeça se torna grisalha, o seu crânio se transforma em pedra". O caco da louça representa o occipital-sobrenuca-(ipako, orun) porque a parte posterior da cabeça a uma cuia de louça.

Se ***Egungun*** é indicado, o adimu é oferecido no recinto ou pátio interno de casa do consulente, caso haja; se não, ele poderá ser levado para qualquer Egungun da cidade. Se um orixá é indicado, dois objetos são usados para determinar qual dentre eles, por meio de alternativas específicas, perguntando-se sucessivamente se será ou não Orisa ***Agbala*** (Orixá do Quintal), Orisala (Deus da brancura), ***Orisa Oko*** (Orixá da fazenda), Orisa Alase ou *Oluorogbo*. Orisa tkire e qualqer uma das muitas outras "divindades brancas". (ver Capítulo XI), e o adimu conduzido para seu sacrário. Adimu não ofertado a ***Ogun, Sango, Sopona, Oranfe, Osun*** ou muitas outras deidades que recebem oferendas somente quando os versos os comandam para lhes serem fotos sacrifícios (***ebó***). Se *Ifá* é indicado, o adimu é oferecido aos dendês do adivinho consultado. Se a frente ou parte posterior da cabeça são indicados, entende-se que é a

cabeça do cliente que o adimu deve ser ofertado; ambas as partes da cabeça são associadas ás múltiplas almas do individuo e com o destino que lhe é reservado ao nascer (ver Capitulo XI).

QUADRO 8

PROBABILIDADES PARA DUAS ALTERNATIVAS APRESENTADAS EM SEQÜÊNCIA

Ordem mencionada	Probabilidade	Percentual
Caida1	1 em 2	50,0
Caída2	1 em 4	25,0
Caída3	1 em 8	12,5
Caída4	1 em 16	6,25
Caída5	1 em 32	3,125
Caída6	1 em 64	1,563
Caída7	1 em 128	0,761
Caída8	1 em 256	0,391
Caída9	1 em 512	0,195
Caída10	1 em 1024	0,098

QUADRO 9

A ESCOLHA DE ADIMU

5	4	3	2	1
Louça	Pedra	Caurís	Caracol	Osso
Occípito	Fronte	Ifá	Orixá	Egungun

Mais uma vez registra-se alguma variação no simbolismo.Em lugar de concha, de um divinador de Ifé usou a ponta de uma presa de elefante, uma vez que o símbolo (Errem Honresạ) de ***Orisalá*** e outras divindades Brancas é um pedaço de osso ou Marfim. Em Igana o caco de Louça representa Orisa, por causa de sua cor, branca, é sagrada para Orisá, e o casco de cabra representa Ifá porque a cabra é seu alimento sacrifical favorito. Apenas quatro alternativas são apresentadas em *Igana*: ***Egungun,*** Orisá, Cabeça e Ifá,os outros dois símbolos sendo os mesmos (ver nº10, pág.114).

O próximo passo é determinar a natureza da oferenda a ser feita com Adimu. Novamente isso é feito em termos de cinco opções representada por quaisquer cinco objetos, destituídos de qualquer simbolismo. Para Egungun, as alternativas são (1) Uma cabaça de água fria, (2) dois peixes secos ou dois ratos, também secos (3) comida e bebida, significando grandes quantidades de guisado e pães de inhame,(4) carne seca, significando caça selvagem abatida por um caçador, e (5) um animal vivo abatido em casa. Pra Orisá , as alternativas são as mesma exceto que em (2), dois caracóis são acrescentados. Pra Ifá em (1) põe-se, ainda cola, em (2) feixes ou peixes secos ou ratos secos são especificados, e em (3) cerveja de milho é acrescentado. Tanto para a fronte quanto a parte posterior quanto para aparte posterior da cabeça, em (1) a cola é adicionada. Caso, a quinta alternativa é indicada, o consulente pode determinar que tipo de animal quadrúpede deverá ser abatido, mediante o emprego de duas alternativas. Neste caso, um antebraço do animal pode ser enviado ao divinador a título de presente, embora o adivinho nada receba como pagamento (iro) pelo Adimu.

O resumo geral do procedimento em divinação é o seguinte: (1) O primeiro arremesso é feito para determinar-se qual figura para quem os versos são recitados. (2)

dois lançamentos são feitos para determinar se os prognósticos são para o bem ou para o mal. (3) Cinco caídas são realizadas para se descobrir que gênero de bem ou mal está indicado.(4) Uma seqüência de arremessos duplos pode ser efetuada para se determinar, mais pormenorizadamente, o que é mal. (5) Duas caídas são jogadas para se descobrir se um sacrifício (***Ẹbọ***) é o suficiente, ou se, além disso, é exigido adimu. (6) Se adimu é indicado, cinco lançamentos são efetuados para saber-se a quem deverá ser oferecido. (7) Se adimu é para ser feito para uma "divindade branca", isso é identificado por uma sucessão de lançamentos duplos. (8) Cinco arremessos são realizados para se avaliar aquilo que é requerido como adimu. Se (9) exige um animal vivo, uma série de arremessos duplos será feita para se descobrir de que tipo. (10) Os versos da figura do arremesso inicial são recitados e o verso apropriado é selecionado.(11) O sacrifício adequado é determinado por uma série de arremessos duplos. Caso no ponto (5) está indicado um ebó, a etapa (6), até a (9) são omitidas; e se o consulente desejar, a etapa (2) até a (9) podem ser eliminadas; e caso dendês são empregados, todo o processo pode ser reduzido aos pontos (1) e (10) apenas.

OS SACRIFÍCIOS E AS MEDICINAS

O objetivo da divinação Ifá é determinar o correto ou adequado sacrifício necessário para assegurar uma solução favorável do problema com que se confronta o consulente, e se uma adimu se impõe ou não, além disso . Sacrifícios são necessários para a segurar que predições sde boa sorte se concretizarão, bem com obstar infortúnios que tenham, sido previstos. Conforme é deixado claro em alguns versos (por exmplo, 101-1,170-1,170-3), a não realização de um sacrifício quando graças são profetizadas podem redundar não só na sua perda se não também em conseqüências maléficas.

Exceto para oferendas conhecidas por Adimu, todos sos sacrifícios (*ebó*) são ofertados (***Ru, Rubo, Ru-ebó***) ao sacrário de Ẹṣụ, ao não ser especificações diferentes contidas nos versos. ***Ẹṣụ***, O divino mensageiro e trapaceiro, é simbolizado por um tosco de *Laterita* (*Yangi*) colocado na parte externa de qualquer conjuto de moradias de Ifé, e exatamente do lado de fora do aposento de qualquer Babalawô.Qualquer líquido que for despejado sobre a Laterita, pedaços de cola são colocados no seu toco, e o restos do sacrifício, em sua base. Em Meko e algumas cidades outras do território Yorubá uma grosseira imagem de barro é o símbolo de Ẹṣụ, que em *Meko* o divinador mantém sobre um pote invertido (cf.Maupoil, 19743:179).Durante o sacrifício, o consulente reza " Ẹṣụ, aqui está meu sacrifício. Por favor, diga a ***Olorun*** (Deus do ceú) para que aceite meu sacrifício e alivie meu sofrimento".

Uma reduzida parte de cada sacrifício é posta de lado para próprio ***Ẹṣụ***, como um "suborno" afim de assegurar de que ele levará o retante para ***Olorun***, o Deus dio ceú, a quem a maioria do sacrifícios são destinados. ***Ẹṣụ*** não conduz sacrifícios para outras dinvidades,a estas, sacrificios são realizados em seus próprios sacrários respectivos; mas novamente um aparte é posta a para ***Ẹṣụ***, e molde a que não causa o cliente um pertubação.Vários versos (6-3, 14-2, 86-2, 244-,255-3) declaram que um sacrificío deveriam ser oferecidos a Ifá, ocasião em que é dedicado aos Dendês do divinador, a não ser que o consulente tenham um conjuto dele em sua casa. Alguns especificam que estes sacrifícios deverão ser oferecidos a ***Sangó*** (4-3), a ***Olurogbo*** ou orisá ***Alasé*** (17-1) ou a deidade que use as penas vermelhas da cauda do papagaio (247-5). Outros versos estruem o consulente a cuidar da sua própria divindade (111-1) ou a restaurar o sacrário duma deidade negligenciada em sua família (2-2). Outros ainda prescrevem sacrifícios para a cabeça do consulente (7-4, 247-4), para a cabeça ou túmulo de seu pai (7-1, 54-8) ou mãe (3-1, 170-2) dependendo evidente se estiverem vivos ou mortos, ou dando a uma pessoa falecida um funeral (101-1, 181-1, 184-1). Alguns versos informam que o sacrifício deve ser levado para uma encruzilhada ou

bifurcação de vereda (orita meta), um dos refúgio favoritos de Ẹṣụ, podendo para lá ser levado mesmo que não expressamente estatuído em verso (183-4). Outros versos declaram que, todo ou em parte, o sacrifício deve ser levado para dentro de uma floresta (1-10), para o caminho da fazenda (86-1), para um jardim pela ribanceira (167-1), para a margem de um rio (120-1), para uma porta da cidade, mercado, rua. Sacrifícios que tem de ser realizados em lugares especificados, tais, como estes são conhecidos como *Irabọ*.

Quando cristãos ou mulçumanos, que consultem o babalawô, relutam relutam a oferecer um sacrifico a ***Ẹṣụ***, que lhes foi ensinado encarem como Demônio, ou outras divindades iorubás, é lhes dito para que ao invés, façam donativos (*sara*). Neste caso, ele preparam um banquete, com os alimentos prescritos e convidam parentes e estranhos de passagem para partilhá-lo. Um verso (248-3) especificamente instrui que um festim desse tipo seja oferecido em lugar de um sacrifício.

Além dos sacrifícios, há versos que prescrevem a preparação de magias ou "medicinas" (***Ogun***) de um gênero conhecido como "*ayajọ*". Estas freqüentemente incluem as adequadas folhas de Ifá (Ewe Ifá), que variam de verso pra verso, um pouco do pó divinatório no qual foi marcada apropriada figura de ifá, no tabuleiro, é uma encantação. Um babalawô de Ifé sustentava que todas as encantações (*Ọfọ*) provinham dos versos de Ifá, embora outros homens que lidam com as medicinas (***Ologun***) tentam utiliza-las sem conhecerem. As folhas e outros matérias são misturados e dados ao consulente numa bebida ou sob forma de comida (1-8, 2-1, 239-1), ou para ser usado no banho ou esfregando na cabeça ou no corpo (111-2, 225-1, 256-1). A medicina pode ser esfregada sobre pequenas incisões (***gbẹrẹ***) cortados em sua pele (1-6, 5-4, 6-4), ou ainda usadas para desenhar a figura, ***Ọṣẹ Meji*** e ***Ofun Meji***, são comumente vistas sob forma de marcas no frontispício duma casa, a titulo de medicina protetora de seus habitantes. Por vezes, o pó divinatório é simplesmente esparzido em uma linha que se entende da fronte do consulente até seu capital (ver pág. 20).

Pode haver, para o mesmo verso, medicinas tanto protetoras quanto retaliátórias (magia boa ou má). Par o verso 1-2, por exemplo, as folhas corretas de Ifá são ajuntadas para fazer a medicina e ***Ọgbê Meji*** é marcado no pó divinatório enquanto é pronunciada uma encantação má, a fim de impedir um inimigo de concluir qualquer coisa que esteja empreendido. Outras medicinas são compostas para proteger contra feiticeiras, para evitar a morte, manter ladrões á distância, abater os inimigos de alguém, levá-los a enlouquecer ou simplesmente fazer para eles contínuas em casa.

Nem todos os versos tem medicinas a eles associadas, mas além daqueles que as tem, os Babalawô aprendem puros *ayajọ*, que não tem verso algum mas que não são considerados como parte de Ifá em virtude de estarem associados a figuras de Ifá. Apenas um deles é registrado aqui (256-2); consiste simplesmente de instruções e encantações para lhes dar poder, não tendo nenhuma das características usuais dos versos.

As figuras de **Ogbê Meji, Ọyeku Meji, Iwori, Ọde Meji** colocadas em ângulos retos, umas em relação ás outras, conforme relatado por Frobenius (1913:I, 255), *Maupoil* (1943: 187-188) e *Mercier* (1954:255), foram reconhecidos por informantes como parte de Ifá mas somente na qualidade de medicinas e sem qualquer orientação para os pontos cardeais da bússola. Um adivinho de *Meko* indentificou-se como medicina para a boa sorte e sucesso em comércio, com associações coloridas com o branco, preto, azul e vermelho. Um adivinho de Ifé negou associações das figuras seja com cores seja com divindades, identificando o conjunto como "mediador" (*Ọniata*), uma medicina muito potente para estragar o trabalho do inimigo de alguém. A pessoa senta-

se numa encruzilhada, de frente para a casa do inimigo, desenha as quatro figuras, com Ọyeku Meji apontando em direção a ela e ***Ọgbê Meji*** para a própria casa, recitando, então, as encantações.

A preparação de qualquer uma dessas medicinas é conhecida como "fazendo Ifá" a favor ou contra alguém. Os babalawôs são herbanários tanto quanto são divinadores, embora divinação seja sua função primordial. Clientes podem vir a eles em busca de medicinas sem terem uma divinação, pagando extra por seu preparo. Os adivinhos são muito relutantes em revelarem essas medicinas, não apenas porque alguns deles são anti-sociais senão também porque são adquiridos como quaisquer outros medicamentos (***Ogun***) e alguns custam muito caro. São as últimas coisas que um divinador aprende e não são avisados ou recitados em presença do cliente. O divinador recita apenas até o ponto em que começa a medicina e, então, pára.

Dois versos (1-8, 239-1) prescrevem a preparação de medicina sem mencionar um sacrifício; alguns (1-1, 1-2, 18-5, 18-11, 246-1, 249-5) não mencionam sacrifícios nem medicina; e outros (1-4, 1-5, 14-2, 183-2, 183-3) indicam que se faz necessário um sacrifício sem especificar em que consiste. É possível que esses versos estejam incompletos mas mesmo se o sacrifício não é recitado como parte do verso, ele foi memorizado junto com o verso quando o divinador estava aprendendo Ifá (ver nº 8, verso 1-1). Dos 186 versos de *Ifá* registrados aqui, somente um (248-3) não requer um sacrifício; exige um festim (Sara), ao invés. Nenhum sacrifício é requerido pelo texto 256-6 tampouco, mas isso porque é medicina e não um verso.

Alguns divinadores dizem que há uns tantos versos que declaram que o resultado é inevitável e não pode ser alterado por meio de sacrifícios, embora nenhum, na verdade, tenha sido registrado. Esses versos afirmam especificamente que nenhum sacrificío é necessário para alguma boa sorte a vir para o consulente ou que alguém morrerá certamente o que quer que possa fazer. Isso é coerente com a crença Yorubá em um destino que controla suas vidas e em um pré-determinado período de vida que pode ser encurtado por forças maléficas mas nunca alongado (ver cap- XI). *Delano* (1937:180-181) descreve uma predição para a filha de um amigo: A moléstia vai provar-se fatal. Algum sacrifício? Perguntamos juntos a ele**.** Não há sacrifício. Ele morrerá. Anunciou, ele, mas alertou ao pai para obter certas medicinas que poderiam ter efeito curativo. Não fica chato se essas medicinas eram uma amigável ilação íntima,ou se estavam prescritas nos versos. Com essas poucas exceções, toda divinação deveria terminar com oferecimento de um sacrifício, e só não é assim se o consulente deixa de cumprir com suas obrigações implícitas.

É considerado recomendável realizar o sacrifício tão cedo quanto possível e certo número de versos (por exemplo,14-1, 18-2) advertem para os perigos de seu adiantamento. Conforme vários verso (35-7, 54-6) deixam claro, se um consulente não dispõem de recursos para custear o sacrificío prescrito, é prudente para ele dar pelo menos uma parte, a fim de acalmar Ẹṣụ. Se um sacrifício é barato e exige apenas matérias rapidamente disponíveis, com freqüência é feito imediatamente. O consulente pode enviar alguém a sua casa para pega-los ou dar-lhe o dinheiro para adquiri-los no ,mercado, aguardado com o adivinho até que eles cheguem, ou ele pode sair em sua busca, pessoalmente. Se o consulente tem dificuldade em levantar o dinheiro ou encontrar algum material, o sacrifício pode ser feito vinte um ou mais dias mais tarde.

Quando postergado, um sacrifício, é comumente oferecido no dia de segredo (***Ọjọ Awọ***), que é sagrado para Ifá, mais amplamente conhecido em *Ifé* (***Ọja Ifé***). Nesse dias, os babalawôs fazem divinações uns para os outros, e em *Meko* eles

preferem jogar semente decola, isto porque dizem que os dendês e o *Opelê* requerem sacrifício mais dispendiosos.

Se o sacrifício custa mais caro do que o consulente possa suportar, se ele não confia no divinador, ou ainda se não credita da predição, ele simplesmente vai embora e não volta. Mesmo que o verso tenha especificado que o sacrifico teria de ser realizado imediatamente, o divinador não dispõem de meios de conhecer sua decisão,e de qualquer modo, não faz a menor tentativa para forçá-lo a realizar o ato ou induzi-lo assim proceder mediante redução do sacrifício. Se o consulente e o adivinho se encontram na rua, este não se refere ao incidente e o consulnte está livre para consulta-lo novamente, a qualquer momento, e respeito de outros problemas. O divinador não tem obrigações posteriores nessa instância e o consulente assume integralmente responsabilidade pelas conseqüências de se haver furtado a seguir as instruções de Ifá.

Se o consulente escolhe não fazer o sacrifício prescrito, a única despesa é reduzida quantia de dinheiro que ele pousa após haver sussurrado seu problema para ele. Habitualmente isso é apenas um *penny*, ou dois ou três, mas já um homem rico pode querer dar algo como cinco *shilling*. Uma ou m ais sementes de cola ou caurís igualmente suficiente em alguns versos (1-3, 1-7, 33-1, 181-1) cinco *caurís* são especificados como montante dado pelo mitólogico personagem. O montante dado neste momento é deixado inteiramente para o cliente e os únicos fatores determinantes são quanto a ele, no momento, tem consigo, de quanto ele poderá dispor e quanto sua posição socila requer que ele dê. O adivinho conserva esses caurís e pequenas moedas mas isso constitui uma insignificante parcela do seu rendimento, que deriva sobre tudo nos próprios sacrifícios.

Na maioria dos versos, as coisas a serem sacrificadas estão especificadas quer na descrição de um sacrifício realizado por uma personagem mitológica sobe análogas circunstâncias num passado distante, quer uma declaração dirigida ao cliente. Aonde diferentes sacrifícios a serem feitos pela personagem mitológica ou pelo cliente são mencionados tal como sucede, no verso 123-1, é o ultimo que prevalece. Certos versos (p.e. 137-1, 225-3, 247-2, 249-3) citam diversos sacrifícios diferentes, cabendo a escolha entre eles segundo o específico problema do cliente.

Alguns versos (33-5, 33-6,) declaram que o sacrifício prescrito tem de ser completo (pipe), e outros (6-3, 6-4, 183-4) dizem que não tem de ser reduzidos . De acordo com o divinador, os sacrifícios prescritos tem de ser feitos sem qualquer modificação quando dendês são inpregados sendo seus custos mais elevados, sugerido quando *opelê* e impregado, as modificações alvitradas são, em geral, menos dispendiosas.

Em outros casos, Ifá e habitualmente indagado se o sacrifício é aceitável ou se deveria ser modificado. Isto é feito em termos de alternativas específicas, formulando-se o sacrifício é correto (como especificado) e depois o sacrifício não é correto . Quando Ifá indica que ele deveria ser modificado, ele tanto pode ser aumentado quanto diminuído. Novamente por meio de duas alternativas específicas, o divinador sugere um sacrifício semelhante ao mencionado no verso mas alterando-lhe as quantidades ou intens involvidos e perguntando se é aceitável ou não . Um série de tais variações e proposta até quem uma delas seja aceita por Ifá se um sacrifício inclui duas sementes de cola seu número pode ser aumentado para quatro, seis, oito ou mais, ou, então, reduzido a uma ou nenhuma.

Em uma ocasião, quando o verso (131-1) demandava o sacrifício de uma cabra, três galos, uma galinha e uma lâmina de barbear, Ifá primeiramente indicou quem o sacrifício precisava ser alterado, em seguida recusou a sugerida adição de

dezesseis *shillings* seis *pence*, e finalmente aceitou uma redução no número de galos para um bem como montante de dinheiro para onze *shillings*, consevando os demais intes.

A maioria dos sacrifícios incluí dinheiro (***owo***), embora muitos não o prevejam. Os montates estão fixados nos versos em termos de *caurís* (***owo***), que serviram como dinheiro antes da introdução da nova moeda corrente. Na parte segunda, o número de caurís exigidos e fornecido pelo textos iorubás e pelas suas traduções interlineares, sendo seus valores traduzidos nas páginas opostos em termos de libras, *shillings*, *pence* e *Ọninis*. O *Ọnimi* era uma moeda nigeriana e valia um décimo de um *penny*, tendo uso corrente em 1937-38, ocasião em que o shilling equivalia a Us 0.24. Após a segunda guerra mundial lentamente foi saindo de circulação em decorrência da inflação e o valor do *shilling* caiu para Us 0.14 por causa da desvalorização da libra esterlina. Uma segunda desvalorização da moeda inglesa em 1967 reduziu o valor do *shilling* para Us 0.12.

A inflação reduziu o valor dos caurís desde os primeiros dias do tráfico de escravos. Em 1515, o rei de Portugal concedeu uma licença para a importação de caurís procedentes da Índia para São Tomé, e em 1522 estavam sendo importados na Nigéria, vindos da costa malabar por meio de comerciantes portugueses (*Ryder*, 1959: 301). Durante o século XVII, os holandeses importavam caurís para Nigéria, procedentes das Ìndias orientais (*Dapper*, 1668: 500). Durante o século XIX, informava-se o valor que o valor de 2.000 caurís era 4s.6d. [23] , segundo tuckeer (1853: 26) e como tendo caído para a faixa entre 2s. e um 1s. 5d., segundo Burton (1863: I, 318-319), quando caurís ainda mais baratos estavam sendo importados de Zanzibar. Estes caurís de Zanzibar (*owo eyọ*) conduziram os menores *caurís* brancos da Índia e das Índia Orientais para fora de circulação como moeda, conquanto ainda sejam usados com propósitos rituais. Quando caurís foram substituídos por moeda corrente, o valor de 2.000 caurís estabilizou-se a 6 d. , pelo menos com o fim de divinação ou 80.000 libra. Caurís eram contados em cordões de 40 cada, em feixes de 200 (5 cordões), em cabeças de 2.000 (10 feixes) e em sacas de 20.000 (10 cabeças) pesando 60 libras. Na faixa de dinheiro incluido nos sacrifícios, a unidade básica de contagem é de 2.000 caurís (***egebewa, egba***).

Quando dinheiro está incluído no sacrifício, fica entendido que, exceto quando especificado diversamente no verso, fica em poder do divinador a título de pagamento (***eru***). Alguns versos elucidam quando ele não recebe pagamento algum; outros dizem que ele não pode conservá-lo e precisa passá-lo adiante.

Alguns versos (p.e. 35-7, 241-2, 248-1, 248-2) exigem a mesma soma de dois ou mais indivíduos, incrementando o rendimento potencial do divinador mas não o custo para cada consulente individual. Os montantes mais comumente mencionados nos versos registrados são 7 d. 2 o. (doze exemplos), 1 s. 7d.8 o. (catorze exemplos), 3 s. (vinte e três exemplos) e 11 s. (doze exemplos). A faixa estende-se desde menos de um *penny* (7,8 oneres) até trinta Shilling, com dois *shilling* com medial.

Essas somas de dinheiro eram muito mais custosas naqueles tempos anteriores a inflação, que reduziu o valor dos caurís, mas mesmo assim eles não eram nada baratos em 1937-38. Segundo *Farde* e *Scott* (1946:91) o salário por dia dos trabalhadores das fazendas de cacau de Ifé era apenas uma safra muito próspera de cacau, e, em 1937, trabalhadores de cacau recebiam simplesmente seis pence por dia, de acordo com informantes de Ifé.

[23] s shilling, d- pence, l libra esterlina (£) corresponde a 20 s. Ou 240 d. Ou seja, 1 s. vale 12 d. (N do T)

Se ***Ogbê Meji*** ou ***Ọkaran Iwori*** são a primeira figura de um arremesso para o consulente, ele precisa um adicional de seis pence. Ambas remunerações adicionais são chamadas de 2.000 *caurís* (***Egba, Ẹbgẹwạ***), e a última é conhecida como ***Ọkaran*** que ***Egan*** toma a ***Ẹṣụ*** mas o dinheiro fica com o adivinho, como parte de seu pagamento.

Ao invés de dinheiro, ou adicionalmente a ele, os sacrifícios demandam aves domésticas ou animais selvagens ou carne de caça, ratos ou peixes secos, caracóis, ovos, carás, dendês, cola, amendoins, feijões, folhas, comida cozida, cerveja de milho, tecidos ou roupas, corda, sacos , potes, pratos,cabaças, escavadoras, enxadas, machados, cutelos ou alfanjes, facas lâminas de barbear, agulhas, anéis, contas, giz, chicotes, porretes pilões, tambores, ou outros matérias. O valor global de eles exceder o do dinheiro exigido no sacrificío .

Salvo especificam outra contida no verso, o sacrifício inteiro, exceto por dinheiro, pertence em teoria a ***Olorun*** e deve ser depositado no sacrário a Ẹṣụ. No entanto, o divinador pode indagar Ifá. Por meio de alternativas específicas, se ele pode ficar com alguns dos matérias sacrificais para si próprio como parte do pagamento que lhe é devido; e pode sugerir em se dar ***Ẹṣụ*** apenas uma pena de frango ou um pêlo de bode ao invés de abater ou oferecer apenas um fio de linha em lugar de uma peça de tecido.Em cada caso, as probabilidades são meio a meio.

Quando um animal é sacrificado, sua cabeça é dada a ***Ẹṣụ***, mas Ifá tem de ser perguntado quando á desatenção a ser dada ao corpo. A primeira indagação é se será comido. Caso a resposta seja afirmativa, a carne é cozida e ingerida pelo divinador, sua família e visitantes, com o consulente não recebendo nada. Se a resposta for negativa, Ifá é consultado se será dado outro adivinho ou se divinador é um ***Ẹlẹgan*** ou um *Olhudo* (ver cap IX); finalmente os nome individuais de adivinhos são sugeridos, seqüencialmente. Caso não seja o caso de ser e nenhum deles, Ifá é perguntado se a carne é pra ser assada e dividida entre os habitantes de um mesmo conjunto habitacional (*compoud*) do divinador. Se a resposta é negativa, indaga-se a Ifá se é para corta-lo em pedaços e os pôr dentro de um fragmento de cêramica com óleo de dendê e deixado como oferenda (***ipesẹ***) para feiticeiras (***aje***) numa bifurcação de vereda, um rio e outros lugares determinados.

Uma vez que tamanha quantidade de perguntas são deixadas em mãos de Ifá e também porque a destinação dos matérias sacrificais freqüentemente não são especificadas no verso, não existe fórmula fácil para se listar os sacrifícios mencionados nos versos que se relacionam com rendimentos do adivinho. O máximo que se pode dizer é que o total de dinheiro é uma grosseira aproximação do pagamento mínimo que ele recebe, e que valor total do sacrificío é uma indicação aproximada do pagamento máximo e do custo para o cliente. Em conseqüência da inflação, o valor relativo desses outros itens evidentemente aumentou , mas já que eles, mas já que eles podem ter de ser dados a ***Ẹṣụ*** enquanto o dinheiro é retido pelo divinador, a não ser diversamente estatuído no verso, o rendimento líquido do adivinho, que provenha de sacrifícios individuais, deve haver declinado velozmente a partir do contato com europeus. Certamente o valor do próprio dinheiro incluído no sacrifício decresceu em relação ao valor desses outros materiais.

O animal sacrificial favorito de Ifá é a cabra, e um verso (204-1) reconta de que modo cabras substituíram seres humanos nos sacrifícios a Ifá. Um aversão diferente de como tal ocorreu é narrada por um adivinhador de Igana.

O rei de *Benin*, consultou os adivinhos e foi-lhe dito pra fazer um sacrifício por temor de que sua filha *Poye* (*Poroy*e) viesse a se perder. Ele recusou-se a proceder a

um, alegando que ela ficou vagando pela floresta. A esse tempo, a mãe de ***Orunmilá***, possuía um escravo de nome Siere. Esse escravo era um antílope [24] e seu trabalho consistia em talhar as marcas faciais dos filhos do ***Orunmilá***. O escravo acabou cansado de os ver todos os dias que acabou fugindo. Ifá correu atrás dele e o perseguiu durante dezesseis dias.O antílope correu para dentro da floresta e ***Orunmilá*** o correu de lá. Ele correu para as savanas e Orunmilá o impediu dali ir embora. Ele então adentrou a densa floresta de Alabe e caiu no poço de armadilha, ***Orunmilá***, que o seguia também tombou lá dentro. Nenhum dos dois conseguiam sair de lá. Passados sete dias no buraco, Orunmilá escutou a voz de alguém passando perto e então gritou, "Floresta é a floresta de fogo; Savana é a savana de sol; densa floresta que é subsiste é de Alabe. Faz sete dias que Erigia-lo tem estado no poço, que Ifá tem estado rolando no poço".

Tratava-se de *Poye* que vinha passando perdida na floresta. Olhou pra dentro do buraco e viu *Ifá*, que lhe implorou que o tirasse de lá, com o que ela concordou. A fazê-lo *Ifá* puxava consigo a coxa do antílope. Quando já fora, Orunmilá anunciou que o fêmur do antílope era seu cajado de caminhante "Minha vida é o leopardo, fêmur de antílope." *Ifá* agradeceu a *Poye* e perguntou-lhe o que poderia fazer para recompensar pela ajuda. ela disse que não tinha filho e assim *Ifá* teve relação com ela. E lhe disse que uma vez suas outras esposas não podiam saber que ele havia tomado outra mulher, ela não poderia viver com ele *Poye* ficou grávida deu a luz a uma filha. Perguntaram-lhe quem era o pai da criança e ela disse que era Ifá. Deu a criança o nome de ***Ọlọmọ***.

Naqueles tempos, Ifá costumava sacrificar seres humanos. Disse a sua gente que lhe trouxessem um escravo para que pudesse sacrificar a sua ancestral alma guardiã e eles lhe trouxeram *Ọlọmọ*. Ele disse que faria seu ascrifício três dias depois, nesse entretempo, ordenou *Ọlọmọ* a socar maisena n o pilão. Enquanto pilava, ela dizia "Sou filha de *Poye*, se eu tivesse um pai não me teriam prendido para sacrifício". As três mulheres de Ifá (***Osu, Odu e Osun***) escutaram o que ela dizia e contaram a Ifá que a menina que moia a maisena era estranha e que ele deveria escutar o que ela falava. Quando Ifá ouviu, indagou " Como aconteceu que você é a filha de *Poye*?", Ao que ela respondeu que sua mãe havia contado: "Ajudei a seu pai a sair de um poço depois tivemos relações e eu tive você como filha." Ifá disse " Oh! Que desgosto! ela é minha filha!

Suas três esposas perguntaram "Oh! Quando foi isso que você tomou esta mulher e teve outra filha ?" Ifá replicou, Não foi assim eu estava em dificuldade e essa mulher me tirou de dentro de um buraco. Pediu-me um filho e eu a recompensei pelo o que tinha feito por mim. Então ele as mandou comprar um bode para sacrificar e libertou ***Ọlọmọ*** [25]. E disse que daquela vez em diante eles não deveriam mais trazer sacrifícios humanos para ele; que deveriam sacrificar apenas cabras. Desde aquele tempo, cabras têm sido sacrificadas a Ifá.

Sacrifícios são rituais em si mesmos, variando de caso a caso, o que os divinadores têm de aprender a realizar corretamente durante o período de aprendizado. No exemplo que se segue, o verso escolhido (183-4), destinado a um consulente que projeta fazer uma viagem, indicou quatro pombos e 16 mil caurís (quatro *shillings*) como sacrifício, a que dois grandes bocados de massa de maisena e uma pequena quantidade de óleo de dendê foram agregados por meio de alternativas específicas. Dois ratos secos e dois peixes, também secos, tinha sido selecionados como adimu a ser dado a Ifá. O consulente deu ao divinador quatro *shillings*, que constituíam os seus honorários, e três

[24] *harnessed antelope* seria antílope arreado, domesticado; em português, é tragélafo, variedade de antílope africano;(1) Cf. verso 1--4

[25] Of. A variante deste conto registrado por Frobenius (1926: 205-207).

shillings e seis ponce para seu aprendiz adquirir o material restante no mercado. Os quatro pombos custam três *shillings* embora menores poderiam haver sido comprados por sete pence cada, enquanto seis cobriam os gastos com peixes, ratos, a massa e o óleo de dendê

A figura ***Oturá Irosun*** que havia sido jogada com o *opelê*, achava-se marcada no pó divinatório no tabuleiro, e quatro pilhas de folhas, providenciadas pelo divinador encontravam-se pousadas frente a bolsa divinatória os dois torrões de massa de maisena foram partidos pela metade e cada pedaço foi colocado no topo de cada uma das pilhas de folhas. Os 4 *shillings* fornecidos pelo consulente foram então postos sobre o tabuleiro, com oito *caurís* que eram para representar o todo[26] e eram intermitentemente mexidos no pó enquanto o divinador repetia todos os versos de ***Oturá Irosun***, já previamente recitados, segurando os quatro pombos com sua mão esquerda. Em seguida, os caurís eram retirados e postos em contato com a cabeça do consulente; os quatros *shilling* foram postos á parte, para o divinador.

Dois pombos foram dados a cada um dos dois assistentes, postados a cada lado do adivinho. Depois de passar óleo de dendê nas lâminas da faca, fabricada localmente, e da navalha, importada, que eles usavam, cada um cortou fora a cabeça de um pombo, abriu seu estômago com um corte, esvaziou-o de alimento, tirou fora o coração e jogou-o ao solo perto da cabeça. Foi dito que os corações e as cabeças seriam jogadas fora. Os dois pombos foram pousados no alto de duas pilhas de folhas centrais e a massa de maisena serviu-lhes de recheio.

Os dois pombos remanescentes foram devolvidos ao divinador que os segurou enquanto arremessava o *Opelê* novamente perguntando a Ifá se poderia ficar com eles como parte de seus honorários. Ifá recusou e eles abatidos do mesmo modo que os outros, recheados co a massa de maisena e colocados sobre pilhas exteriores de folhas. Dois caurís foram então colocados sobre a massa de recheio de cada pombo, pó divinatório polvilhado sobre eles e óleo de dendê derramado por cima de cada um (cf. verso-1-9). Os pombos foram então encostados na cabeça do consulente, dois por vez, e postos dentro de um cabaça; em seguida, um pouco do pó divinatório foi polvilhado em estreita linha desde detrás da cabeça até a testa do consulente(cf.nº 6,verso-1-5 e figura 20.). Naquela noite, depois de escurecer, o divinador faria o sacrifício ser levado para uma encruzilhada, onde seria deixado para ***Ẹṣụ***. Seria evitado pelas pessoas que o viram ser levado pra lá e a primeira pessoa a enxerga-lo no cruzamento na manhã seguinte receberia o infortúnio que havia sido predito para o consulente.

AS PREDIÇÕES

Três etapas principais etapas envolvem a divinação Ifá. A principal é a seleção da figura ou configuração correta, com a qual é associada a mensagem que Ifá deseja ver transmitida ao consulente. Isso é conseguido por intermédio da manipulação de dendês ou pelo arremesso de *Opelê*, e pode ser interpretado em termos das leis da probabilidade, com cada uma das figuras tendo uma chance em 256 para parecer. Conforme encarado por divinadores Iorubá e consulentes, a escolha não é deixada ao acaso ou sorte; é antes, controlado por Ifá, pessoalmente. Do nosso ponto de vista, Ifá, mais que ***Ẹṣụ***, poderia ser descrito a divindade ou a persỌnificação do acaso ou da sorte. A figura inicial jogada é que determina o grupo de versos que serão recitados.

[26] Como caurís são contados em unidades de 2 mil, 4 shillings aquivalem a oito unidades; cada unidade, valendo seis pence, era representado por um cauri

Em segundo lugar, o verso correto relacionado com o problema do consulente precisa ser selecionado dentre aqueles que o divinador tiver memorizado para essa figura. Os versos lidam com uma gama de problemas com os quais o consulente pode está sendo afrontado, incluindo enfermidade e morte, pobreza e dívidas, contraindo matrimônio e tendo filhos, adquirindo terra nova e construindo nova casa, escolhendo um chefe e obtendo um título,empreendendo um negocio, fazendo viagem e recuperando uma propriedade perdida. Os versos prescrevem o sacrifício a ser oferecido, embora isso possa ser, de algum modo, modificado, e eles predizem o resultado ou desenlace do problema do consulente. Os versos são a chave do sistema inteiro de divinação; e a seleção do verso correto, contendo a mensagem que Ifá deseja ver comunicada ao consulente é ponto crucial de todo o processo.

Finalmente, é indipensável para o consulente oferecer o sacrifício no modo prescrito a fim de assegurar as bênçãos ou prevenir conseqüências más que tenham sido profetizadas.

Não se faz necessário ao divinador conhecer o problema de seu consulente para ser selecionado o verso adequado; na verdade o consulente esmeram-se em ocultar seus problemas do divinador pelas mesmas razões que ocultam ou invertem os símbolos de bom e do ruim ao trabalharem com alternativas específicas. Tomando o *penny* ou coisa que o valha que dão ao divinador, eles põem na mão em concha de modo a encobrir os lábios e sussurrar o mais inaudivelmete possível a sua questão para ele, para depois voltar a pousá-lo. Antes que o divinador faça seu arremesso inicial, ele meneia o *Opelê* de tal modo que suas extremidades tocam a moeda (ver figura 16) e pergunta:”Ifá, você ouviu o que foi dito para *penny*?”

Informantes em Ifé concordaram com a experiência do divinador lhe dá uma compreensão especial dos problemas humanos, conforme *Herskovits* (1938:II, 216) fala, mas quando foram informados de que no *Daomé* a posição do divinador é aquela que franqueza completa entre eles e seus perguntadores é requerida, de molde a torná-lo capaz de chegar aos fatos de um caso determinado, numa amplitude que um conselheiro comum acharia impossível, eles completaram. Disseram que estava tudo errado o divinador sequer conhecia a natureza do problema, porque se veria tentado a mentir a fim de satisfazer o consulente, quer falsificando um verso relacionado com o problema quer recitando um verso pertencente afigura diferente daquela jogada, e o consulente não: receberia a mensagem correta de Ifá. Tanto divinadores quanto consulentes em Ifé sustentaram que um bom divinador não se baseia em seu conhecimentos de assuntos pessoais do consulente, conquanto admitissem que existem alguns adivinhos inescrupulosos que agem dessa maneira. ***Arabá de Igana*** disse, que o divinador pode fundar-se no seu conhecimento a respeito dos assuntos de seu cliente ao aconselhá-lo, mas o cliente não deveria contar a razão pela qual ele veio apara consultá-lo pois o divinador lhe contará quando recita os versos.

Na verdade, é o próprio consulente quem seleciona o verso. O divinador simplesmente recita os versos que memorizou para a figura inicial, enquanto o cliente escuta, aguardando um que se relacione com seu problema que o está preocupando. Ele tanto pode para o divinador tão logo ele tenha sido recitado como espera até o fim dos versos antes de decidir qual é o mais apropriado. Como cada figura tem versos ligados a uma variedade de problemas, não existem nada de misterioso, como *Delano* e outros já sugeriram, a cerca de modo como o divinador chega a uma resposta para o problema do consulente. Este descobre sua própria resposta, ou seja, a predição e o sacrifício requerido quando escolhe o verso mais diretamente relacionado ao seu próprio caso.

Isso não quer dizer que os divinadores são charlatões ou que o sistema inteiro seja uma fraude, conforme tanto observadores europeus como africanos cultivados por vezes concluíram. O que realmente significa, entretanto é que a divinação de Ifá é essencialmente, uma técnica projetiva, comparável ao teste de *Rorschach*, em que sua interpretação depende das motivações do cliente e de outros fatores psicológicos, conforme *René Ribeiro* (1956: 18 –49) diz. Este paralelo foi reconhecido por uma sacerdotisa de um culto afro- brasileiro derivado de Yorubá, no Recife, que encarou o teste de *Rorschach* como uma técnica divinatória e perguntou a Ribeiro (1956:5-6) para espiar Ifá para ela. Finalmente, deveria ser ressaltado que , uma vez que os versos de Ifá são freqüentemente ambíguos, acarretando obrigatoriamente a reestruturação para fins de interpretação de stimuli francamente estruturados para fins de interpretação, sua aproximação com os melhores métodos projetivos torna-se mais do que legitima.(*Ribeiro*, 1956:20) O cliente, dependendo de seu próprio problema, seleciona o verso que fornece sua resposta, e ele também interpreta os problemas das personagens mitológicas nos versos em termos de sua próprias necessidades e ansiedades. Relacionado a isso, deve ser recordado que, de acordo com três autores Iorubá, *J.Johnson*, *S.Johnson* e *Lucas* é mais o divinador e não cliente quem seleciona o verso adequado.

Para aqueles que esperam que a divinação lhes conte qual candidato irá ganhar a próxima eleição ou qual cavalo irá vencer no terceiro páreo, uma palavra explicativa se faz necessária. É possível fazer tais perguntas por meio da técnica alternativas específicas, mas fazer assim seria tolice e nem provaria nem desmentiria a eficiência do sistema de divinação pois que suas estruturas de referência são bastante diferentes das perguntas que Ifá responde. Em essência, estas são: "Qual dos candidatos propostos deveria ser selecionado no melhor interesse de todos os envolvidos?" ou "Qual dentre as localizações residenciais sugeridas será a melhor para o bem estar das pessoas que lá vão habitar?" e " Quais sacrifícios são necessários para assegurar o resultado mais favorável? Respostas a tais perguntas não são facilmente avaliadas, e nem, imediatamente nem em última análise, especialmente avaliadas nem imediatamente nem a última análise, e especialmente porque elas são dadas em termos dos destinos que se acredita controlarem as vidas dos indivíduos envolvidos.

Do mesmo modo que com outros sistemas de divinação, e até mesmo com a medicina e a ciência ocidentais, o cliente raramente é capaz de decidir se apredição é acurada. Os resultados são comumente conhecidos por algum tempo e mesmo quando o sacrifício é acompanhado por infortúnio, existe sempre a razoável dúvida de que as conseqüências poderiam haver sido piores caso o sacrifício não tivesse sido realizado. É como explicou um divinador: se maléfico é profetizado por meio de alternativas específicas e depois confirmado pelo verso, o sacrifício é feito de molde a que as conseqüências não sejam tão severas como previstas, e se benefício é a mesma maneira, confirmado ele é realizado a fim de que a graça seja maior e que venha mais rapidamente. Mesmo a ciência ocidental tem sido atormentada por perguntas desse tipo, e pode-se debater se segue o conselho de um médico ou de outro, ou de absolutamente nenhum. Como esses outros sistemas, a divinação de Ifá depende de um sub-jacente alicerce de fé, freqüentemente reforçada por seus sucessos, enquanto seus fracassos são racionalizados ou esquecidos. Um número de sações consolida esta crença (*Bascom*,1941: 43-54) e desviam a responsabilidade pelos insucessos do sistema de divinação para outras causas, tais como a ignorância ou a desosnetidade do divinador. Do mesmo modo como no caso de um médico cujo paciente morre,um número de explicações faz-se possível e enquanto a destreza ou o conhecimento do profissional da medicina é questionado, o sistema médico não é . E como sucede com preces e rituais, podem existir outros proveitos ou benefícios a fora toda as questões de verdadeira eficácia.

Para consulente, a vantagem imediatamente de consultar Ifá é dissipação de dúvidas a cerca do curso das atitudes a serem tomadas em qualquer situação em que ele não pode decidir por si próprio entre as opções conhecidas. Exceto para testar a capacidade de um divinador, tomado individualmente, consulente não colocam perguntas a Ifá cuja respostas seja óbvia ou problema que eles podem solucionar usando seu próprio raciocínio e conhecimento das circunstâncias. Deste modo, ao escolher a localização de uma casa, somente aquelas que parecem adequadas para o objetivo em vista é que são proposta em termos de alternativas especificas. Com efeito, as escolhas especificas submetidas Ifá são aquelas para as quais uma decisão só pode tomada ou alcançada com dificuldade porque as alternativas são relativamente iguais em termos de méritos e, conseqüentemente, os resultados serão análogos, independentemente da escolha. Neste ponto, Ifá provalvemente se assemelha a todos os outros sistemas de divinação, ou ao conselho buscado junto a um médico, um padre ou qualquer autoridade encarada como dispondo de maior sabedoria. Conforme dita um provérbio,"Uma pessoa não é mais sábia que aquela que joga Ifá para ela" (***A Ki igbon eni-ti o ma d(a) Ifá fun-(e)ni lo***), significando, entre outras coisas, ques se o divinador não soubesse mais do que nós, simplesmente nós não iríamos consulta-lo. Até mesmo tirar a sorte com uma moedinha pode liquidar com uma indecisão e conduzir a uma ação positiva. Mas quando as decisões são deixadas para uma orientação divina, mais do que está seguindo o caminho certo para agir. Ele pode prosseguir com maior confiança; e, em decorrência disso, em alguns casos ele provavelmente tem uma maior chance de ser bem sucedido.

Além disso, conforme argumentou *Park* (1963:196-197), essa sanção divina legitima a decisão do consulente no curso de ação e transfere a responsabilidade por suas conseqüências do próprio para os deuses. Se a escolha de um local para uma casa conduz a uma separação física da linhagem familiar e segmentação, isto não pode ser imputado ao consulente como um ato de seu livre arbitro porque a escolha foi feita por Ifá.

A irrefutabilidade do argumento de *Park* transparece rapidamente quando se considera o modo pelo qual a escolha entre dois ou mais candidatos a um posto pode ser fixado sem a conveniência do divinador, como descrito no capitulo seguinte. Isso pode ser feito em proveito pessoal ou outros motivos inconfessáveis por aqueles responsáveis pela escolha, mas também lhes permite assegurar que o candidato mais bem qualificado será escolhido. Em qualquer caso eles estão absolvidos de responsabilidade pessoal e defendidos de haverem ofendido os candidatos rejeitados. A não se que se desconfie do estratagema, a culpa é posta em Ifá, no próprio destino do candidato, em Olorun, o deus dos céus que lhe determinou, ou no comportamento do próprio candidato, que pode haver ofendido sua alma guardião ancestral ou uma das divindades.

Uma resposta que satisfará o consulente e construída no interior do sistema de divinação. O divinador não pode deixar de atingir o problema do consulente a não ser que não tenha aprendido o verso adequado. Caso ele conheça versos bastantes para a figura que é jogada, ele pode tocar os problemas mais importantes que confrontam qualquer consulente na sociedade Iorubá, e umas outras sociedades igualmente. Os próprios iorubás tem ponto de vista assemelhaste sustentando que respostas a todos os problemas são encontradas em Ifá e censurando a ignorância do divinador ao invés do sistema toda vez que ele deixa de recitar um verso aplicável as suas necessidades quando tal ocorre, a resposta e que o divinador não sabe o suficiente e a solução obvia e consultar outro que sabe mais. Um provérbio refere-se satiricamente ao divinador que hesita e fica olhando para o alto, desamparadamente por não haver aprendidos versos suficientes ou não consegue lembrar-se do que vem em seguida: "Aquele que não

conhece Ifá olha pra cima mas existe Ifá dentro do sótão". (***Ai-gbo-(I)fa li a nwo-(o)ke, ifa kan ko si ni para.)***

A interpretação do consulente depende do número e tipo de versos que um divinador tiver memorizado para a figura que tiver sido jogada em Ifé, sustentan-se que um divinador precisa conhecer pelo menos quatro versos para cada figura, ou seja, um mínimo de 1.024 versos, antes que ele possa começar a praticar profissionalmente por conta própria. Um respeitado divinador de meia idade afirmou que conhecia apenas quatro versos para a maioria das figuras mas que divinadores mais experimentados como Ag bom bom sabia cerca de oito. Maior número de versos são aprendidos para figuras dobradas do que para combinações.

Em *Igana*, um noviço tende saber pelo menos dois versos pra cada figura antes que possa fazer divinação por si próprio. O ***arabá de Igana*** disse saber cerca de quatro versos para todas as figuras exceto ***Egi ogbê***, para o qual conhecia oitenta. Em *Meko*, um noviço é testado por suas sêniores, mas um verso para cada figura é encerado como suficiente para que ele passe. Dois dos principais divinadores de Meko admitiram que para uma figura (***Oturupon- tawere)*** eles sabiam somente um verso e, para outro (***Edi Iká***) apenas dois, conquanto conhecessem mais para as outras figuras.

Quanto mais versos conhecer um divinador, mais provavelmente será capaz de recitar um que atinja o problema do consulente. Um divinador não pára de estudar uma vez que tenha completado seu aprendizado e começado a praticar por conta própria. Ele continua a aprender novos versos e medicinas com seu instrutor e de outros divinadores que desejem ensinar-lhe, usualmente mediante pagamento. Na verdade, o tempo de estudar nunca tem fim e um divinador continua aprendendo até a morte.

Precisa-se ressaltar, entretanto, que o divinador conquista a sua reputação, não pelo número de versos que possa recitar, mas pelo seu sucesso em assegurar soluções favoráveis para os problemas de seus clientes. Sua fama e seu negócio dependem de clientes satisfeitos, que por sua vez o recomendam aos amigos e parentes. Um divinador de Ifé explicou que aquele que é capaz de recitar uma centena de versos para uma figura pode não ser tão bem sucedido que em outro que só sabe quatro, isto porque "alguns versos são melhores que outros". Esta avaliação refere-se ao fato de que, enquanto certos versos podem referir-se especificamente à um único problema, alguns dentre eles têm diversas interpretações distintas, e os outros são muito genérico em sua predição, prevendo apenas, vagamente, boa ou má sorte.

Para tomarmos um exemplo claro, sete versos foram registrados de um adivinho de Ifé para uma figura, a ***Iwori Meji***. Dentre eles, o primeiro a ser recitado, conquanto se referindo a uma jornada é extremamente genérico em sua predição, declarando apenas que Ifá diz que não nos permitirá ver nada de ruim no assunto sobre o qual nós fizemos uma divinação . (35-1). O segundo se aplica a vários problemas diferentes, com cada um dos quais o consulente pode estar envolvido, implicando boa sorte não só nele como nos outros igualmente.

"Ifá diz que ele vê a benção de visitantes, a graça do dinheiro, a benção de filhos, e o dê um título" dirigido ao cliente (35-2). O terceiro especifica dois problemas isolados, referente a alguma coisa que tenha sido perdida e a alguém que está prestes a tornar-se um chefe (35-3) O quarto é aplicável apenas a alguém que está planejando fazer uma viagem (35-4) e o quinto a um esteja tendo dificuldades com seus parentes que não lhe permitem que possua um lar, uma fazenda ou paz (35-35). O sexto se refere a três crianças, filhos da mesma mãe, dentre os quais o caçula está enfermo ou criando problemas por ser muito propenso a discussões (35-6); e o último é relativo a um grupo de seis parentes, um dos quais está doente ou todos, exceto um, faleceram (35-7).

Alguns sistemas de divinação parecem depender de vagas generalizadas, as quais são deixadas em mãos dos clientes para que eles interpretem em termos da própria situação. Da em forma que os borrões do teste de *Rorshach*, eles são relativamente mais desestruturados que estruturados, tal como os cartões T.A.T.. Sem versos do tipo precedente, que predizem apenas boa ou má sorte em termos vagos, até mesmo o melhor dos babalawô se varia freqüentemente incapacitado de responder a questões de seus clientes. Compreensivelmente, tais versos são grande mentes apreciados pelos divinadores. O primeiro verso (35-1) supra-citado é uma resposta aceitável em ocasiões rituais tais como um festival anual, ocasião em que a pergunta é se as coisas irão bem no decorrer do ano entrante, e poderia ser aceito por um cliente que sentisse que o seu caso não estava conscientemente enunciado em qualquer um dos outros seis versos.

Alguns consulente, entretanto, gostariam que o divinador, fosse capas de citar seu problema mais precisamente, e ficariam satisfeitos com este verso apenas no caso em que estivessem planejando fazer uma viagem. Ainda mais altamente apreciados, por esta razão, são os versos que mencionam problemas, vários e específicos (p.e. 35-2), todos eles talvez derivados do caso precedentes e do conto e de conto ilustrativo 167-1. A divinação Ifá depende demais alternativas múltiplas, e enunciados em vários versos recitados para uma figura assim como no texto de vários isolados, do que de generalizados desestruturada. É mais a técnica de uma espingarda que a de um cobertor cubra completamente toda vez que a espingarda falhe.

As afirmações dos problemas do consulente nos versos e as predições a respeito de suas soluções revelam não somente as várias razões que fazem com que uma pessoa consulta um divinador, senão também esclarecem enormemente os objetivos e valores sub-jacentes ao comportamento Iorubá. Em um sentido refletem problemas universais a que os seres humanos do mundo todo tem de fazer face e valores partilhados por muitos sistemas diferentes de fé, por outro lado, espelham o modo como esses problemas comuns são encarados e esses valores comuns são expressos em termos das crenças iorubás.

Não deveria ser surpreendente que o maior número de versos refere-se com a morte, quer diretamente que ela vinculados.São números de trinta e seis tais versos, ou quase 20% do total registrado[27] ; mas outros ocupam com vida longa (1-1, 1-2, 1-5,2-3, 17-3, 183-1, 225-3) e ***abiku*** e crianças que querem morrer (1-4, 19-3, 33-1). Enfermidades e também uma preocupação da maior importância, mencionado em quatorze versos (2) ou outros tratam de como evitar ou superar magias negativas (19-1, 167-1,243-4,246-1, 247-2) feiticeiras, (3-3, 34-1,224-2, 239-2), e maus espíritos (3-2, 6-2, 239-1, 244-2, 247-2). Um verso prendiz a morte de alguém que invocou o mal para a cabeça do consulente (248-4); outros alertam contra ser confinado em um só lugar (183-2), ter uma voz fraca (181-3) e dar a luz a um surdo-mudo (225-4). Morte, doença e deficiência físicas são problemas universais, mas eles são julgados pelos iorubás como resultado do que chamaríamos de causas sobrenaturais e não de germes, vírus ou genes.

O número diversos que manifestam desejo de ter filhos refletem o valor de grande difusão muito mais vigoroso entre os iorubás e outras sociedades africanas com

[27] (1) -1-4, 3-3, 7-2, 7-5, 17-2, 18-4, 18-7, 18-9, 18-10, 19-1, 19-3, 33-1, 33-6, 34-2, 35-6, 35-7, 54-7, 86-1, 101-1, 111-1, 123-1, 153-1, 167-1, 170-2, 175-2, 181-1, 181-3, 225-2, 239-1, 239-2, 241-2, 241-3, 243-3, 245-4, 248-1, 256-3.O sublinhado indica que o problema se acha mais adequado do que propriamente citado especificamente..
(2)-6-6, 9-2, 18-2, 30-2, 33-6, 153-1, 154-1, 170-1, 175-1, 183-1, 241-1, 243-4, 247-2, 256-4.
(3)-1-3, 1-9, 4-2, 4-3, 5-3, 6-5, 7-2, 9-1, 18-1, 18-6, 18-11.

sistema de linhagens familiares do que por exemplo, nos Estados Unidos. A crença Iorubá na reencarnação da importância adicional a pertuação da estirpe familiar. Ao prometer filhos o verso acrescenta "Ifá diz que o nome dessa pessoa não se extinguirá" (52-4), e ao todo, 28 versos prometem filhos desde que o sacrifício seja realizado (3) . Outros se referem a ***abiku*** conforme indicado acima, mantendo a gravidez, sem prejudica-lá (6-4,19-2 183-2,225-4, com feiticeiras no primeiro e no último caso), e a importância (9-1,20-2,34-1) A fim de ter filhos, um homem precisa de uma esposa, e quanto mais as tiver, maior número de filhos poderá esperar possuir. Mulheres são prometidas em 24 versos (4), e dois advertem sobre a perda deu ma esposa por meio da morte (7-5) e deserção (54-5). Três versos instruem mulheres como se tornaram esposa de Ifá (3-4, 7-2, 17-20, e um (4-3) prediz o nascimento de uma filha que casará com um divinador. Nenhum dos outros versos registrados promete maridos, o que não surpreende em uma sociedade poligâmica onde todas a mulheres casam.

Para se casar, um homem precisa de dinheiro para dar como pecúlio de noiva á família da esposa, sendo importante também para sua ascensão social.Onze dos versos prometem dinheiros[28] e outra as riquezas (3-1,6-1,18-3,18-5,246-3) ou propriedade (1-10, 14-3, 247-3). Diversos tratam da perda do dinheiro dado como pecúlio da noiva(7-5, 123-1) ou evitando dívidas contraídas para pagar esse pecúlio (33-1,33-2). Alguns versos prometem lucros (7-3,256-2),o reembolso por perdas (249-2),ou que algo perdido será recuperado (35-3) ou alertam contra perdas(6-2,54-4) ou um acordo de negócios estagando (241-4)

Dinheiro também habilita um homem competir por um título ou aumentar seu status social caso não seja elegível um.Um verso afirma que o consulente não vai receber um título mais será mais importante que um chefe (245-3); outro ainda diz que mesmo que seja feito chefe , obterá mais honrarias que aqueles que o são (225-3). Titulação é mencionada em dez versos (6); outros simplesmente falam de atingir uma importante posição (2-3, 54-7, 170-3, 222-1, 255-1, 256-1) ou tornar-se importante (2-1, 2-2). A perda de um título e a de uma posição são citadas em dois versos (246-4, 255-1). Três versos indicam que um homem construirá ou possuirá sua casa própria(137-1, 243-1, 256-2), o que constitui uma promessa de status como cabeça de estirpe (***Bale***) mais que riqueza, desde casa significam linhagem e não propriedade pessoal. A mesma promessa está subentendida em três versos que dizem que o cliente tomará nova terra para povoamento (35-5, 52-2, 167-1), já que isso pertence a linhagem. Medida importante para se avaliar o status social de um homem é o número de pessoas que o acompanham quando ele circula pela cidade (*Bascom*, 1951:496-497), e sua influência depende do número de seguidores e parentes com quem pode contar de apoio. Acompanhantes é tema mencionado ou subentendido em nove versos, quase tão freqüentemente quantos títulos (7). Outros versos, quase prenunciam honra, glória, fama,(1-8, 52-3, 54-7, 111-2, 131-1, 243-4, 250-2) fazer um nome (1-6), evitar desgraça ou vergonha (5-2, 168-1, 241-1, 250-3), evitar ou terminar com o ridículo ou insultos (20-1, 246-2, 255-3, 256-2).

A seqüência dos passos necessários para fazer uma bem sucedida carreira dos passos necessários para fazer uma bem sucedida carreira masculina é explicada pormenorizadamente em vários versos: dinheiro, esposas, filhos e título (35-2), dinheiro, esposas, filhos, título e longa vida (225-3) essas etapas correspondem também

[28] (3) 19-3, 20-3, 33-4, 35-2, 52-4, 54-3, 86-3, 103-1, 137-1, 181-1, 225-3, 246-2, 247-4, 248-2, 255-2
(4) 1-9, 1-10, 1-11, 3-4, 7-4, 34-1, 35-2, 52-5, 54-3, 54-5, 101-1, 103-2, 123-1, 131-1, 153-1, 175-1, 245-2, 246-2, 247-1, 247-3, 248-3, 249-3, 249-6
(5) 1-9, 5-1, 5-4, 9-3, 35-2, 52-3,137-1, 225-3, 245-3, 245-3, 255-3.
(6) 14-3,17- 4, 18-1, 18-3,35-2, 54-2, 137-1, 181-1, 225-3, 246-2
(7) 7-4, 18-11, 18-12, 131-1, 225-3, 243-1, 249-1, 255-3, 256-2.

a hierarquia das cinco bem aventuranças no mundo, mais nela a vida longa se citua em primeiro lugar (ver capítulo V).

Outros versos são mais variados em seus presságios. O cliente se tornará um adivinho um devoto de Ifá (6-3, 86-2), poderá repousar (1-8, 18-3), receberá visitantes (18-35, 35-2) ou fará um novo amigo (1-9). Ele evitará ou sobrepujará seus inimigos (35-5, 137-2, 247-2), alguém que deseja algo maligno (4-1), a ruaceiro (166-1), um mexiqueiro (225-2) ou um inimigo (35-3, 52-2, 54-1, 54-5, 255-1, 256-1). Um caçador pode matar acidentemente alguém (167-1) ou o cliente pode ser tomado por ladrão (3-4, 14-1, 246-4). Ele é alertado que prestará juramento ou julgamento será realizado com provação (166-1), se perderá numa jornada (183-1) ou será ferido numa tormenta (33-1, 33-2). Seus segredos podem ser revelados (153-1, 168-1), ou suas promessas se tornarão vãns (250-1). Os filhos do cliente podem tornar-se inimigos (5-3) ou ele poderá não ter paz com sua mulher (245-2). Alguma coisa lhe esta subtraindo tudo (247-5) ou elo poderá ser deixado só, sem ninguém para dele cuidar (7-1). Vários versos avisam que o consulente poderá não ser capaz usufruir os frutos do seu próprio labor (120-1,183-2, 247-2) ou não ser creditado por suas tupias realizações (183-2), ou ainda que outros poderão aquilo que ele tiver realizado (52-2).

Muitos versos são menos preciosos. Os clientes vão cumprir seus destinos (14-2, 52-1, 52-3, 225-3, 244-1, 245-1, 255-3, 256-1) ou receber um benefício ou benção(18-5, 52-3, 170-1, 170-3, 250-1). Serão bem sucedidos (1-1, 1-2, 7-1, 14-2, 52-1, 55-1, 222-3, 243-2, 249-1, 250-3), evitaram derrota (52-4) ou não falharão num empreendimento (44-4, 18-8).Alguém os assistirá (120-2, 222-1),serão providos (54-6);as coisas lhe serão fáceis (7-2, 250-2) ou postas em ordem para eles (17-1,24-1). Acharão seus caminhos na vida (247-5), sentar-se me paz (249-4), achar paz no coração(35-3) ou satisfação (225-3, 256-5). O consulente será capaz de somar forças com outros de modo a não ser sem valor (181-2); outros não serão capazes de atrapalha-lo ou ter poder sobre ele (55-2); ninguém o ultrapassará (1-1). Coisas podem ficar estragadas para ele (7-1, 14-2, 54-1), ou os seus esforços poderão chegar a um impasse (183-3). O cliente está perturbado (3-1,170-2,246-3) ou infeliz por falta de sorte (255-2), ou ser alertado contra uma horrível aflição (33-6) ou por maldade (35-1, 35-4, 86-1, 166-11, 75-1). Além disso, vários versos contêm específicas advertências a própria conduta do cliente. Uma esposa é aconselhada a ter muita consideração com seu marido (1-7) e outros consulentes são alertados contra serem excessivamente contente (170-1, 170-3) ou demasiadamente ambiosos (244-1), contra estragarem toda uma coisa importante por causa de um pequeno detalhe (35-7), ou sobre perder tudo por meio do adultério (254-4). Outros são advertidos a não quebrar um juramento (256-3) a evitar (9-1, 48-1,154-1) e a se acautelarem com alguém que tenha um poderoso aliado que virá vir dar-lhe assistência (167-1, 245-4).

Entre as ocasiões que clientes consultam divinadores encontram-se o empreendimento de jornada (3-2, 14-1, 35-1, 35-4, 52-3, 120-3,175-2, 247-2, 256-5) ou um acordo de negócios (241-4, 256-2), construção de casa nova(137-1),tomando nova terra (33-5, 52-2, 157-1). O cliente é pertubardo por seus parentes que não querem deixa-lo ter uma casa ou fazenda(35-5), ou é envolvido em um caso em tribunal (246-3, 249-6). Ou que ele está se comportando como se estivesse perdido o caminho (247-5), ou sido amaldiçoado (225-1) ou insano (243-1).

ÉTICA PROFISSIONAL

Como indicado no cap. VI, o sacrifício especificado no verso pode ser modificado, mas desde que a pregunta se o sacrifício deveria ser alterado é formulada em termos de duas alternativas específicas, pode-se dizer que não existe modificações

em 50% dos casos. O cliente não pode sugerir ao divinador como ele poderia ou deveria ser alterado porque " Não se pode barganhar com Ifá como se faz na praça do mercado". O adivinho dispõe de completa autonomia para fazer essas propostas, mas elas ficam sujeitas a aceitação ou rejeição de Ifá; e tão logo aprovação tenha sido indicada, nenhuma modificação subquente pode ser sugerida. Se o sacrifício for grande e dispendioso, é provável que menores somas de dinheiro ou quantidade de bens serão propostas, e caso seja barato ele pode ser aumentado, mas esta decisão também depende da estimativa que faz o adivinho a cerca das posses de seu cliente. Os adivinhos dizem que um bode ou um carneiro é a conta mais elevada que seria sugerida, a não ser que o cliente seja um rei, caso em que uma vaca poderia ser mencionada; um homem pobre não poderia ser solicitado a sacrificar uma vaca "Por que Ifá não é nenhum tolo!".

Dentro de certos limites, o princípio de cobra segundo o comércio possa agüentar é admitido pelos adivinhos aceito como justo por seus clientes. Ao discutir essa questão, um adivinho citou o provérbio "Qualquer que seja a soma que agrada a alguém é aquela pelo qual vendemos Ifá!"(***Oye Ti o ba ww-(e) ni ni a ta Ifá-(e) ni pa***.) Não obstante, mesmo que um cliente seja rico, espera-se que o adivinho seja razoável em suas sugestões e seja orientado pelo sacrifício mencionado no verso que ele acabou de recitar para o cliente. Os divinadores dizem que seria injusto tirar vantagem de uma pessoa doente e cobrar mais a estranhos que a parentes. Os clientes dizem que Ifá ensina que os adivinhos sejam bondosos e que se eles sabem que um cliente é pobre, podem sugerir um pêlo em lugar de um cavalo, um pouco de lã ao invés de uma ovelha ou uma pena em lugar da galinha; ou ainda sugerir uma cabaça de água ou 16 seixos, ou algo outro de nenhum valor. Conforme registrado anteriormente, um informante disse que sacrifícios geralmente são mais dispendiosos quando não modificados, sugerindo que os adivinhos habitualmente propõem reduções. Caso um adivinho cobre demasiadamente, poderá perder parte de sua clientela, mas os demais divinadores nada fariam a respeito. È significativo que nenhum dos divinadores de Ifé conquistou a reputação de cobrarem em excesso.

Entretanto, que haja adivinhos desonestos que falsificam suas previsões é algo em que acreditam tanto clientes quanto divinadores, crença esta confirmada pelas precauções que tomam aqueles ao ocultarem os seus problemas (ver páginas). Uma ilustração disso e citado em um dos versos de Ifá (247-2) onde um adivinho do rei, que estava tendo um caso com a esposa do suberano ouviu falar que outro adivinho estava para chegar ele deu instruções para que um novo divinador fosse morto em sacrifício humano por que temia que sua culpa viesse a ser revelada, como de fato foi em outro verso (244-2), um falso adivinho agradava seus clientes prometendo-lhe bênçãos enquanto um divinador fiel a verdade os alertava ante espíritos malignos. Desejando acreditar na primeira profecia, eles ataram o divinador verídico e o deixaram na floresta até que os maus espíritos chegaram e então viram que ele estava dizendo a verdade. Seu interveio salvando o divinador verdadeiro o qual, por seu turno salvou os clientes.

Qualquer divinador que controla a figura que e jogada ou modifica sua interpretação, tal como falsificar a mensagem de Ifá, precisa deliberadamente afastar-se dos princípios divinatórios dentro dos quais ele foi treinado durante muitos anos. Agindo desse modo, derrota inteiramente o propósito de divinação ao passar uma mensagem outra que não a que Ifá pretende seja recebida pelo consulente, e isso e considerado estritamente não ético, consulentes evitam adivinhos que eles suspeitem de tais práticas, enquanto os adivinhos negam que a elas se entreguem, e ambos concordam que alguns poucos indivíduos são efetivamente culpados disso. A ignorância do divinador, mais que sua desonestidade, é a desculpa usual para fracassos.

Os Próprios clientes podem controlar o resultado de algumas situações sem a cọnivência ou até mesmo conhecimento do adivinho. Se candidatos ao um posto são selecionados por meio de duas alternativas específicas, designando-os pelo nome, em seqüência, até que um deles seja escolhido, o primeiro a ter o seu nome citado tem o dobro de chances de vir a ser o escolhido do que o segundo emocionado, e aquele nomeado em décimo lugar tem menos que uma chance em mil (ver cap.5, quadro 8). Além do que, conforme os próprios adivinhos reconhecem, a escolha pode ser fixada ao invés de ficar entregue a sorte, pelo adivinho que esconde o osso e ou os caurís em suas próprias mãos. Ele simplesmente anuncia que qualquer que seja o objeto que Ifá selecionar representa não no caso de candidatos a serem rejeitados e que representa sim para o caso daquele consensualmente escolhido por antecipação. Ninguém pode desafiar sua declaração uma vez que apenas ele sabe o que sussurrou para os objetos. A mesma trapaça pode ser praticada quando a Ifá e apresentada uma escolha entre dois candidatos, e é provavelmente prática comum onde um sucessor do rei ou em outra posição importante já tenha sido escolhido depois de longa campanha e cuidadosa consideração, sendo Ifá perguntado para ratificar a sabedoria da escolha.

É importante que o candidato a ser rejeitado não fique de forma alguma, desconfiado e para que, em conseqüência, não peça as alternativas que sejam anunciadas e voz alta. Habitualmente é ele preparado para ocasião por aqueles que arranjam esse embuste, mediante campanha em que se faz ele crer que todo mundo o que vê escolhido é grande desapontamento é manifestado quando outro candidato e selecionado. A conclusão é que é muito mais seguro para um candidato confiar no divinador e insistir para que tudo seja feito as claras do que permitir que as alternativas sejam ocultadas sobe as escuras ou fundamentação de que o adivinho poderia ser bem capaz de controlar as figuras jogadas.

Pode igualmente ser mais seguro insistir para que seja empregado o opelê em lugar de dendês. Há chance reduzida de que o cordão divinatório possa ser controlado, desde que seja um bom instrumento, que permite livre queda das sementes, sendo significativo que esse é o tipo de corrente preferido dos adivinhos (ver págs. 29-30) e que escolhas entre alternativas específicas habitualmente são feitas com ela.

È possível que um adivinho inescrupuloso possa alcançar destreza suficiente na manipulação de dendês para acabar controlando a figura que produz, talvez escapando até mesmo de serem detectados por seus colegas. Isto seria difícil de ser feito diretamente, uma vez que os dendês não são fáceis de manipular. Ele pode, entretanto, continuar simplesmente a bate-los até que o número desejado resta em sua mão. Por exemplo, caso corresponda a seu propósito produzir a figura ***Ogbê Meji***, ele poderia catar de novo os dendês se dois sobrassem conforme normalmente faz quando três ou mais sobram, e continua batendo até somente reste um. A rapidez com os dendês são agitados tornaria difícil para um observador contar o número remanescente, e até mesmo um perito não poderia estar certo de que não sentiu algumas sementes deslizando por entre os dedos e escapando á apanha manual (ver cap. IV). A proteção do cliente contra tais práticas reside em sua capacidade em ocultar seu problema e em sua escolha de divinador, com base em sal reputação de honesto.

Parece o mais fácil para um adivinho falsificar os resultados na recitação dos versos. Aí ele poderia selecionar dentre todos os versos que aprendeu, independentemente das figuras com quais são associados, a fim de achar um que se abdique ao problema que ele quer, se o cliente, ou poderia improvisar um que se adaptasse ao caso. Seria até mesmo mais morenados para outras figuras até que chegassem um que tocasse no problema do cliente, mas qualquer um desse subterfúgios viria a ser detectado se aprendizes ou outro divinador estivessem presentes. Espera-se

que o divinador recite os versos tais quais aprendeu, sem saber qual deles se aplica ao problema do cliente. Caso deseje, ele poderá lhes alterar a ordem; mas de ele for honesto, é obrigado arecitar apenas aqueles pertencentes a figura jogada.

Um adivinho inescrupuloso precisa ser suficientemente sutil para evitar que se levantem suspeitas de seus clientes bem como atalhar detenção.Um informante explicou que se primeiro verso recitado para ele, por um adivinho, é relacionado a casas (p.e. 167-1), ficaria desconfiado pois era notório para todo mundo,a época que ele estava adificando uma. Mesmo que tivesse vindo para perguntar acerca de problema inteiramente diverso, não confiaria no adivinho e no conselho, não faria sacrifício prescrito, acreditando que o divinador estava exercitando conjecturas ou torcendo Ifá para adequar-se á situação. Se a mensagem de Ifá é distorcida dessa maneira, nem a predição nem o sacrifício, tem relevância ante aquilo que Ifá tenciona em comunicar. De maneira semelhante, se uma mulher sem filhos após vários anos de matrimônio recebesse no primeiro verso a informação de que iria ter uma criança (p.e. 20-3), ela suspeitaria do adivinho quer tivesse vindo inquirir a respeito disso ou não. O Arabá de Igana, disse que um divinador pode chegar até mesmo a não recitar primeiro um verso que toque uma questão a qual, acontece-o saber, diz respeito ao consulente, pois este poderia suspeitar de uma mentira. Mesmo um divinador soneto não está acima de qualquer suspeita. Existe um Ifá a respeito: "Se jogamos Ifá hoje, não é hoje que temos que divulgar", porque as pessoas desconfiam do divinador cujos presságios sejam certeiros.

Neste ponto se acha envolvida uma contradição, já que a competência de um divinador é em, parte julgada por sua capacidade de recitar versos apropriados imediatamente, enquanto outros neles tocam mais tarde ou nunca. Eu cheguei a conclusão anteriormente que onde reputação de honestidade de um divinador é posta em dúvida, o fato de ele responder imediatamente a uma indagação do consulente é usado,contra ele, enquanto se sua reputação de soneto se encontra acima de qualquer censura, esse mesmo fato é considerado como evidência de sua perícia (*Bascom*, 1941:51). Isto pode constituir uma explicação parcial, mas a natureza do problema é provavelmente o fator crítico. Quando é sabido por todos que o cliente está a face do problema citado no primeiro verso, ele suspeita da honestidade do divinador, mas quando esse problema é do conhecimento de algumas pessoas, ou talvez apenas dele mesmo, ai ele respeita sua capacidade. É óbvio que um divinador esperto também sabe recitar uma série de versos antes de um que ele improvisa ou se apropria de uma figura diferente para ajustar-se ao notório problema do cliente.

Afora seu cetismo quando o primeiro verso recitado se refere ao problema que o aflige, o consulente é protegido em diversos outros pontos: pela escolha do divinador que consulta, por sua capacidade em esconder seu problema, por qualquer familiaridade ele posa ter adquirido por meio de consultas anteriores, pelo fato de os aprendizes do divinador ou colegas que conhecem os versos estarem freqüentemente presente se ainda pelo fato de que a reputação de um divinador bem sucedido poderia ser arruinada se ele fosse flagrado recitando versos da figura errada.

A principal proteção do consulente, no entanto é que, é desnecessário para um divinador falsificar uma predição se ele conhece suficientes versos,embora cliente não estejam interados desse fato. Se até mesmo os próprios divinadores, percebem isso á algo que se pode discutir, conquanto eles reconheçam a vantagem de saber mais versos e prezam alguns que são melhores que os outros (ver cap. VII).

Não há meios de se determinar a proporção de adivinhos não éticos. Não obstante tanto clientes quanto divinadores acreditem que eles existam, os primeiros

hesitam em desfechar acusações, e os segundos são diligentes em veloz mente afirmar sua própria inocência. Não paira dúvida alguma em minha consciência, com base em minha experiência, de que a maioria dos Babalawô são honestos, conforme tanto divinadores quanto consulente asseguram. Ele soberam em perfeita boa fé, empregando um sistema no qual crêem implicitamente e nos termos do qual eles mesmos oferecem sacrifícios, tomam decisões e ordenam efetivamente suas vidas. Estão convictos de otimamente poderem servir quer a seus consulentes, quer a seus próprios interesses ao transmitirem o mais fidedignamente possível, a mensagem de sua divindade, Ifá.

Está ao alcance dos clientes testar a precisão de um divinador intermédio de alternativas específicas e, em dois versos (35-3, 54-4), isto é feito por personagem mitológica. No segundo deles, quando a vaca da Deusa do Mar, a morreu a fez cobrir com panos, como a um cadáver humano, e disse aos seus seguidores que anunciassem sua própria morte. Quando eles chamaram os divinadores para saber se algum sacrifício se fazia todos eles proclamaram, porque não eram destros no uso de alternativas específicas, que a espécie de malefício com quem eram confrontados era a morte. Os seguidores da Deusa do Mar indagaram se não existia um outro divinador; e quando este veio anunciou que ´malefício envolvido no caso era uma perda. A Deusa do Mar então se revelou, recompensou-o, e escolheu-o para ser só divinador.

Os próprios divinadores podem testar-se a si mesmos e a seus Opelês está falando por intermédio de alternativas específicas, fazendo perguntas cujas respostas cujas respostas eles sabem de ante mão- tais como se o sol vai por-se hoje a noite, ou, o sol não se vai pôr a noite. Ou podem mandar alguém para outro cômodo para pôr uma de suas mãos contra a parede, fora de vista, e indagar-se é a mão direita ou mão esquerda. Se a resposta errada é a escolhida, eles concluem que o *Opelê* não está falando naquele dia, e testam outra forma similar. É por este motivo que divinadores possuem diversos *Opelês*. Nem todos os divinadores os testam, e um deles sustentava que qualquer qualquer um está querendo falar quando acorda pela manhã, sendo considerado desnecessário testar os dendês desse modo porque são confiáveis, enquanto Opelês não são.

A razão para se sustentar que o *Opelê* é um instrumento e menos confiável pode derivar do fato de que é mais comumente usado para técnica de alternativas específicas. Caso muitas perguntas sejam feitas, respostas conflitantes poderão ser dadas e, ocasionalmente,elas podem contradizer o que está dito no verso. No exemplo citado anteriormente, onde a figura ***Oturá Irosun*** foi jogada para um consulente que desejava saber acerca de fazer uma jornada, o verso selecionado (183-4) advertia que ele erraria o caminho se não fizesse sacrifício. Entretanto nas inquirições por meio das alternativas específicas, o bem, o não o mal estava indicado, e o tipo de benefício definido foi filho. Discutindo isso com o divinador, ele indicou que tais contradições não eram pouco freqüentes mas quando ou bem ou mal é confirmado, a predição é mais exata. De toda forma, far-se-ia ainda necessário um sacrificío.Ele ficou confuso com a referência a filhos nesse contexto, embora demonstrasse pouca preocupação, ressaltando que a resposta correta tinha eventualmente saído por intermédio do verso enquanto citava o adágio Como provérbios, como provérbios é que fala Ifá. (***Bi Owe, Bi Owe n (i)- Ifá soro***).

OS DIVINADORES

Os divinadores de Ifá são mais usualmente chamados de Babalawô ou pai tem segredos (***baba-li-awô***) ou simplesmente awo, segredos ou mistérios. Podem também ser distinguidos dos outros devotos de Ifá como pais dos que tem Ifá (***Baba Ọnifa***). O termo Ọnifa ou aqueles que tem Ifá (***O-ni-fa***) se refere a todos os devotos de

Ifá, inclusive os Babalawô, do manso modo que seu sinônimo,***Orunmilá***, ou aqueles que tem ***Orunmilá*** (***O-li—Orunmilá***). Os devotos de Ifá incluem homens que herdam ou são iniciados na devoção de Ifá, sem se tornarem divinadores assim como mulheres que são encarregadas de cuidar dos dendês do pai mas que jamais se poderão tornar babalawô. Também são babalawô os sacerdotes de Ifá, servindo outros devotos de Ifá assim como divinando para aqueles devotados a outras divindades.

Alguns, mas não todos, são devotos de Ifá aprendem a recitar Ifá (***Kika, Ki-Ifá***) sem se tornarem divinadores. Dependendo meramente da escolha pessoal, eles memorizam versos de Ifá ao estudarem com Babalawô, apos o que são chamados os que recitam a divindade (***Akisa, a-ki-orisà***). A significação integral disso não é clara, ou seja, como se relaciona com aqueles membros de outros cultos religiosos que recitam louvações de suas deidades. Em verso (6-3), entretanto, o consulente é instruído ou a praticar a divinação ou recitar Ifá. Em Igana, estimava-se que havia trezentas pessoas que conheciam versos de Ifá em 1938, contra vinte praticando o babalawô. Em *Meko*, em 1951, a estimativa era de vinte praticando divinação e talvez duzentos devotos de Ifá. Em Ifé, o número de babalawô, em1937, variava estimativamente, segundo informantes, de duzentos a quatrocentos; uma estimativa de 1965 dava 120 babalawô e cerca de cem outros devotos. Segundo o censo de 19 a 52, Ifé tinha uma população de 110.000, *Igana* 9.000 e *Meko* 5.000.

Todos os babalawôs, passam por duas iniciações dispendiosas, cujos por menores são demasiadamente minuciosos para serem considerados aqui (ver *Dennett*, 1906: 251-253; *Maupoil*,1943: 271-332), mas no decorrer do qual eles recebem seus dois conjuntos ou mãos, cada qual dezesseis dendês. O treinamento na divinação freqüentemente começa antes da primeira cerimônia e continua depois até que o aluno seja liberado por seu professor para praticar a divinação por conta própria. Mesmo depois de sua liberação, um divinador continua a aprender Ifá e tem obrigações perante seu mestre. Quanto categorias de babalawô são reconhecidas em Ifé. A inferior entre os divinadores praticantes de Ifá é conhecida como a dos elegan ou aqueles que tem ***egan*** (***e-li-gan***) ou como segredo de ***Egan*** (***Awo egan***). O significado preciso de egan não pode ser determinado mas divinadores de *Meko* dizem que se refere a uma bolsa contendo medicinas preparadas a base de folhas, cabaças de medicinas (***abo***) além de outros materiais não especificados; a maior parte dos babalawôs de *Meko* parece preferirem ter isso a Odú, que designa a terceira categoria em Ifé, por ser muito mais barato. Diversamente das outras três categorias, os elegan raspam suas cabeças por completos, sendo por essa razão denominado as vezes de ***Ajarimodi,*** significando aqueles que raspam suas cabeças mas não amarram (seus cabelos) (***A-já-ori-ma-di)***.

Divinadores da segunda categoria submetem-se a uma terceira cerimônia de iniciação, após a qual eles passam a ser conhecidos como ***Adosu*** ou aqueles um tufo de cabelos (***a-da-osun***), termo genérico dos iniciados nos cultos dos deuses iorubá, ou como os que tem um tufo e cabelo (***olosu,o-li-osun***), ou como segredo de tufo de cabelo (***awo osu***). Raspam suas cabeças deixando uma mancha circular de cabelo (***osu***) do lado direito em direção aparte posterior de crânio, conforme esclarecido por uma lenda, no capítulo seguinte. Antigamente, o tufo de cabelos era trançados mas épocas mais recentes vem sendo podado curto. Para qualificar-se a fim de se tornar um Adosu, um divinador precisa pertencer a um conjunto habitacional (*compoud*) que disponha e um ***Origi***, trata-se uma pequena elevação de terra construída diante do conjunto residencial e que contém materiais secretos,que informantes se recusam a comentar. Frobenius (1926:171) ilustra um; cobertos com cacos de louça de barro e uma pedra de projetando para cima , do topo, embora os cacos sem sempre estejam em evidência e alguns são recobertos com cimento (ver figura 21). O nome *Origi*, não foi explicado, mas *Origi* aparece com o nome do pai de ela em uma lenda de Ifá registrada em Ijeṣa (ver

capítulo XI). O número de *Origi* em Ifé foi estimado em mais de cinqüenta, todos eles ao que se afirma, construídos a há muito, muito tempo atrás, quando ***Odua***, e as outras divindades viviam na terra, não se acrescentados novos conquanto alguns tiveram de ser restaurados ou reconstruídos, como foi o caso por volta de 1894 quando o povo de Ifé retornou de *Isoya*, lugar onde se refugiaram durante as guerras do século passado.

Divinadores da terceira categoria passaram por uma iniciação ainda mais cara, que poucos podem custear; divinadores de Ifé disseram que custa de 200 a 300. São conhecidos como ***Olodu***, ou aqueles que tem *Odú* (***o-li-odu***). *Odú* é interpretado como significando algo grande ou volumoso e sua composição, de novo, é um segredo cuidadosamente guardião. Em Ifé, é conservado em um tipo especial de recipiente que é grande, de forma cilíndrica, moldado em madeira, ou pintado nas cores vermelha, branca e preta, com tintura de camwood, giz e carvão vegetal (ver figura 21) ou então decorado, nas mesmas cores, porém com trabalhos de contas. Outros divinadores põem ter recipientes análogos, conhecidos co Apere ou os aperes de Ifá (Apere Ifá), mas os deles não são pintados nem levam contas. Ambos os modelos podem ser usados como assentos, mas habitualmente são mantidos junto com a parafernália e materiais divinatórios no sacrário de Ifá, sendo trazidos para fora e postos na rua durante os festivais de Ifá.

Em Ifé, esse sacrário ou casca de Ifá (***ile Ifá***) de um *Olodu* encontra-se numa alcova (***Sasara***) no cômodo principal (***Akodi Olakan***) do conjunto residencial. Com um piso de barro mais elevado, os lados e o forro igualmente de barro, pode ser cerrado do restante do ambiente por uma cortina ou esteira. A nenhuma mulher é permitida a entrada numa alcova onde é guardado um *Odú*. Tanto o odú quanto o *Origi* são importantes mais para devoção a Ifá que é para divinação e, como em Ifé, os divinadores acreditavam que revelar seu conteúdo lhes causaria a morte, este assunto não foi revelado, mas algumas informações de outras fontes estão registradas .

J.Johnson (*Dennett*,196:253) menciona o ***Igba Odú***, ou cabaça de *odú*, que ele descreve como segue: O *Igbadu* é um cabaça coberta, contendo quatro vasinhos de casca de côco, cortada cada uma em dois pelo, meio, e que contém , além de algo desconhecido para não iniciados, um com um pouco de barro, outro um carvãozinho, e ainda outro com um pouco de camwood[29] o todo representando ou pretendendo representar alguns atributos divinos e que, junto com os vasinhos que os contém, simbolizam os quatros principais odús- ***Eji Ogbe, Oyeku, Meji, Obará Meji, e Edi Meji***, e essa cabaça é depositada em um bem preparada e especial caixa de madeira denominada *Apere*. A caixa é considerada como muito sagrada e como uma insígnia da dinvidades, sendo também reverenciada . Não é aberta nunca exceto em ocasiões muito especiais e importantes, como quando uma séria divergência. Tem de ser dirimida, e não sem mãos lavadas o freqüentemente com oferenda de sangue a ela é feita .. O cômodo onde é depositada é considerado tão sagrado que nenhuma mulher e tampouco nenhum homem não iniciado têm permissão para nele entrar, e a porta que á ele dá acesso é geralmente embelezada com coloridos de giz e carvão vegetal, dando-lhe uma aparência sarapintada.

Epega (1931:16) se refere a *Igba Odu* (cabaça de *Odu*) ou, como também é chamada, ***Igba Iwa*** (a cabaça o Recipiente da Existência) Nessa cabaça, miraculosas magias são armazenadas por um grande babalawô que dá instruções de como deve ser reverenciadas, com a estrita advertência, é claro, de que jamais deveria ser aberta a menos que o devoto esteja extraordinariamente angustiado e, por conseguinte, ansioso para deixar este mundo. ***Igba Iwa*** é feita de tal sorte que não seja facilmente aberta.

[29] Deve ter sido isto, ao invés da tigElạ divinatória, aque as obeservações cerca desses materiais se refere Frobenius. Ver capítulo III

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

Em Ifé, o status de *Olodu* é menor significação que em outros lugares, isto porque existe uma categoria ainda mais elevada, a dos divinadores do Ọni ou do Rei (***Awọni Awo Ọni***), todos os quais tem de ser *Olodu*. Este grupo, que é comentado no próximo capítulo, é encabeçado por ***Arabá***, seguido de Agbọnbọn e quatorze outros títulos individuais.

Divinadores de qualquer das três mais altas categoria são também denominados de ***Ọlowọ***, significando chefe ou senhor dos segredos (***Olu awo***); mas este termo tem diversas significações. Um elegan pode torna-se reconhecido como um ***Ọlọwọ*** em virtude de seu conhecimento de Ifá e de suas habilidade na divinação, e o termo é também usado para se referir aquele que ensina Ifá a um aprendiz, que é conhecido como um filho de segredos (***Owo awo***). Epega (s.d.: III,3) registra igualmente que todo aquele que ensina Ifá a uma pessoa é chamado seu ***Ọlowọ***, e esse significado foi também anotado em Ijeṣa.

Ọlọwọ é também título do chefe de todos os babalawôs de Oyó, seguido pelo, segundo ***Ọlọwọ***, terceiro ***Ọlọwọ***, e assim por diante. J.Johnson (*Dennett*: 1906:264), seguido por *Frobenius* (1913: I,244,251), *Farrow* (1926:103), *Lucas* (1948: 179-180), *Abraham* (1958, 80,39), e *Idow* (1962:164), descreve o Ọlọwọ como babalawô chefe, com ***Ajigba*** (ou ***Adjigbona,Ajubona***) como seu assistente-chefe, *J.Johnson e Frobenius*, no entanto, assinalam que alguém pode falar do babalawô de quem recebeu Ifá como se ***Ọlọwọ***. Em ***Meko***, o divinador que ensina a alguém a depenar é conhecido como seu Ojugbona, termo que em Ifé se refere aos subordinados que servem na qualidades de assistentes dos divinadores do Rei; o ***Ọlọwọ*** é um parente encarregado da iniciação, e caso não haja divinador nem do lado paterno, nem materno, o parente é assistido por um divinador não aparentado.

Distinguem-se os babalawôs por um bracelete de contas usado no punho esquerdo e conhecido por Idé ou as contas de Ifá (***Ide Ifá***), que geralmente são contas castanhas e verde-claras, importadas, também conhecidas por ***Etutu Oponyo***. Em Ijeṣa, estas contas são chamadas de Etutu Opoyo, e Otutu Opun, em Meko onde as verdes são caracterizadas como escuras ou pretas (Dudu) e as castanhas como vermelhas (*pupa*). Um verso (256-3) menciona o uso dessas contas por Orunmilá, ao redor do pescoço, e em outro (35-3), servem para identificar Hyena como babalawô. Em Ifé, o bracelete pode também incluir um dendê ou uma conta de vidro cor opala-clara de fabricação européia (Emu), assim como contas de outras cores. As contas castanhas e verdes são usadas por outros como medicina, embora não ao redor do punho, mas a de cor opala somente por Babalawô.

O chicote rabo-de-vaca (***Irukere, Iruke, Iru***) ou espanta moscas é outra insignia do Babalawô, conquanto espantadores semelhantes , feitos de rabos de cavalo, são utilizados pelos chefes. Um dos versos (54-4) explica porque eles sempre são levados pelos babalawô quando saem para divinar. Um artesão de contas para divinadores, mas

em Ifé e em Meko estes são reservados para o Rei. A sineta divinatória ou baqueta que os divinadores as vezes carregam, também serve para identifica-los.

Além disso, sos divinadores usam um cajado de ferro (orere, osun, osu) ao qual estão presas muitas pequenas sinetas cônicas com badalos de ferro, que retinem toda vez que esse longo bastão toca o solo (ver figura 21). Em ocasiões solenes, é usado como cajado de caminhador e em outras oportunidades é cravados em pé, no chão,no pátio da casa do divinador, onde sacrifícios são a ele periodicamente oferecidos. Em *Ijeṣa*, é conhecido como o cajado de orere (opa orere) e Epega (1931:17) cita-o como ***Osun***, em *Meko* o ***osun*** é um estandarte de ferro menor cujo o nome foi interpretado como significando não dormir (o sun). Todo divinador tem um cravado no piso de seu sacrário de Ifá e se diz que ele o guarda enquanto o divinador dorme. Não pode jamais cair sob pena de seu dono morrer, e quando dé sua morte, é derrubado. Em *meko* É considerado símbolo do Deus da Medicina (***Osanyin***), que é representado como o proprietário de ervas e folhas e é venerado pelos babalawô pois eles tão freqüentemente usam folha nos preparos da medicina para seus consulentes. Seu correspondente daomeano (*asen*) é também considerado como representando **Osanyin** (*Maupoil*,1943 175:218).

A maioria dos divinadores em Ifé foram treinados por um sistema de aprendizado análogo ao de artes e ofícios. [30] Um pai muitas vezes prefere ter seu filho aprendendo Ifá (***Ko Ifá***) com outro divinador, para que não seja tratado com leniência excessiva mas lhe será ministrada disciplinada suficientemente para aprender; e se o pai está morto, não existe alternativas senão faze-lô aprendiz. Nenhum gasto especial se faz necessário, mas um aprendiz tem a obrigação de servir (*sin*) seu mestre cumprindo quaisquer tarefas que lhe sejam destinadas, inclusive levando recados, adquirindo materiais no mercado para um cliente fazer sacrifício e transportando a bolsa divinatória de seu mestre ao ombro toda vez que ele sair. Em virtude dessa última função, o aprendiz de divinador é assiduamente caracterizado como aquele que pendura uma bolsa (***akopo, a-ko-apo***). Quando sai com seu mestre, pode ser-lhe dado um presente, do pagamento que o divinador recebe, talvez um *penny* de seis que um mestre ganhe. Alguns aprendizes são alimentados e alojados por seu mestre; outros dormem e tomam suas refeições noturnas em casa. Indivíduos que a prendem Ifá já na idade adulta terão de pagar um adivinhador para ensiná-los ao invés de servir-lhes como aprendizes; não existem taxas fixas para tal propósito, mas em 1937 um homem dava a seu professor comida e vinho de palmeira além de um *penny* por dia para ensiná-lo pelo número de horas que quisesse.

Quer aprendam na qualidade de aprendizes quer sejam ensinados por seus pais, a instrução já pode começar aos cinco, seis ou sete anos de idade. O aluno aprende por meio da observação de divinações realizadas pelo professor para seus consulentes e por instrução específica, e neste caso, ao aluno é primeiro ensinada uma série de figuras. O professor para um opelê, usualmente de pedaços de cabaça atados por um simples cordão, com o qual o aluno pratica a identificação das dezesseis figuras casadas, seguidas pelas combinações. O aprendizado da escolha ente alternativas específicas é seguido pela muito mais tediosa tarefa de memorização dos versos, começando de novo com Ogbe Meji e as outras figuras pares. O professor recita um verso e pergunta ao aluno para repeti-lo corrigindo-o quando comete enganos e fazendo-o lembrar-se quando se esquece. Freqüentes testes são aplicados mediante a marcação de uma figura no tabuleiro divinatório ou formando-a com *Opelê*, perguntando-se ao menino qual o

[30] Um divinador em Meko sustentava que crianças só entavam no aprendizado quando uma mulhe, importunada por Abiku(sucessivas mores de seus filhos) é instruída num verso de Ifá a dar seu filho como aprendiz aum divinador, de modo que ele possa ser protegido pelo fato de estar nas proximidades de Ifá. O aprendizaddo é comum em Ifé.

nome dela e pedindo-se-lhe que recite seus versos. Algumas figuras, como ***Ofun Ogundá***, exigem que uma espiação seja feita antes que seus versos sejam recitados uma vez que são considerados potentes e perigosos. Um desses versos (249-1), dessa figura, diz: para descobrir se uma criança é valente bastante para recitar Ifá, ou se não e corajosa bastante para recitar Ifá, nos usamos o Ofun eko (I.e. ofun ogundá) para testá-lo.

Os sacrifícios e as medicinas ou "folhas de Ifá" podem ser ensinados juntamente com os versos aos quais estão associados ou mais tarde, quando esses versos foram conhecidos a fundo ao aluno precisa ser ensinado o modo de achar as folhas e exigidas na própria floresta, e um divinador de Ijeṣa afirmou que precisa aprender a reconhecer e usar mais de quatrocentas folhas. Algumas das medicinas requerem espiações ou resfriamentos (***etutu***) antes que suas encantações possam ser recitadas, já as medicinas não associadas com o verso são ensinadas tarde no aprendizado ou mesmo após tenha sido completado.

Em *Meko*, um noviço é testado pelos mais velhos antes que venha poder praticar por conta própria, dão-lhe um tabuleiro divinatório, o pó e dendês e o mandaram divinar. Ele marca as figuras no tabuleiro nomeia-as e recita os versos, mas um verso para cada figura já basta para ele passar. Um divinador de Meko declarou que se um menino começa a estudar Ifá aos seis ou sete anos de idade, ele poderá ser capaz de aprender o suficiente para divinar para os outros quando completar doze ou treze anos. Um divinador das proximidades de Ilara disse que começara a estudar com seu pai por volta dos dez anos de idade e que sabia o suficiente para divinar por si mesmo quando se acercava dos treze; de toda maneira, teve de permanecer junto ao pai, trabalhando para ele e com ele aprendendo, até se aproximar dos vinte anos, quando então começou a praticar sozinho, prosseguindo o parendizado com outros desde a morte do pai.

A duração do período de treinamento, mencionada por divinadores em seus próprios casos, variava de três, quatro e cinco até nove anos; mas nenhum deles parou de aprender depois de completado o aprendizado básico. O informante que maior número de versos recitou estudará Ifá durante trinta anos e a maioria continua a estudá-lo enquanto viverem, quer se associando com colegas quando divinam quer pagando a outros divinadores para que eles ensinem versos específicos ou medicinas. Em certos casos, estes têm preço fixos mas a miúde, o professor pode pedir qualquer preço que deseje mais que pode ser reduzido mediante barganha. Uma vez de acordo em ensinar um verso determinado ou uma medicina e efetuado o pagamento, o divinador e obrigado a ensinar corretamente sem reter qualquer pormenor. Segundo um informante de Meko, entretanto pode-se pagar pelas medicinas mais os versos saem de graça.

Atayero (1934:8) declaram que divinadores deveriam servir na qualidade de aprendizes de três a seis ou mais anos. *Epega* (1931:12) diz: "Nates que um homem pode tornar-se um babalawô, ele tem de estudar Ifá por três a cinco ou sete anos. Os básicos dezesseis Odus de Ifá e suas variantes tem de ser aprendidos no decorrer do primeiro ano. No segundo, dicípulo deve aprender a receber Ibo (i.e. a usar alternativas específicas) para Ifá em divinação e o procedimento em templo de Ifá ou bosques. No terceiro ano, tem de aprender o caminho de expressões (i.e os versos) pertencentes a cada Odu. Está é a parte mais difícil do Odu de Ifá a ser "dominado".

Quando o aprendizado tiver terminado e o novo divinador começar a praticar por conta própria, é seu dever dar a seu professor parte de qualquer coisa que receber em pagamento (*eru*) pela divinação, e essa obrigação continua enquanto seu

mestre viver. Tudo indica que a base da divisão varia e , em Ifé, o montante a ser dado é com freqüência deixado ao alvitre do aluno. Um divinador de Ijeṣa disse que, por vinte anos ele levou a totalidade de seus ganhos para seu professor, o qual lhe retornava um quinto, depois disso, dava a seu mestre um shilling e algumas galinhas por ano, até sua morte. Em Ifé, ele é por costume, levado a dar assistência a seu professor toda vez que solicitado e com ele permanecer vários dias, se necessário.

Em *Igana*, a cada dezesseis dias no dia dos segredos (***Ojo Awo***), consagrado Ifá, ***Arabá***, o divinador do chefe da cidade, alimenta seus aprendizes aqueles que estudaram sob sua orientação. Em 1938, havia cinco deles em seu próprio conjunto residencial vinte e sete fora. Cada um traz duas nozes de cola e as jogas a fim de perguntar a Ifá acerca do bem estar de todos. Antes de partirem, um deles joga o *Opelê* para Arabá, registra a figura e, então pergunta a Ifá:você aceita este dia, e tudo que fizemos?, mediante o uso de duas alternativas específicas. Caso a resposta seja negativa, ele irá perguntar por meio de uma sucessão de perguntas o que fica faltando pára ser feito. Isto então é feito; os versos são recitados e Arabá contribui fornecendo os matérias para o sacrifício no verso adequado. Depois que o sacrifício tiver tido lugar, os aprendizes saem, batem palmas e cantam canções de Ifá. Encontros semelhantes com o professor são também realizados em Ifá entre os encontros dos divinadores do Rei.

Alguém se torna um divinador muito da mesma maneira que alguém se torna devoto de qualquer outra divindade: seguindo a devoção (profissão) de seu pai, sendo-lhe dito pela divinação de que deverá torna-se um divinador, ou pela combinação dessas duas razões. Um dos versos registrados (6-3) indica que o consulente deveria torna-se divinador: Ifá diz que este é um menino que é um divinador; ele estava servindo a Ifá quando veio do céu. O sol que se levanta ou se põe não deve encontrá-lo na fazenda, e seus pés não devem roçar o orvalho do caminho da fazenda. Fica entendido constituir tabu ou interdição para esse consulente meter-se em agricultura, que implica passar noites em distantes fazenda as e que deve devotar-se a divinação. Isto não é uma proibição geral para divinadores, porém precisa estar declarado especificamente.

Este mesmo tabu é imposto em outros verso (86-2) a um consulente, que é instruído a reverenciar Ifá: Ifá diz que isto é alguém que não deveria ir para fazenda e que não deve tocar o orvalho com os pés. E nós dizemos que Ifá está pensando em alguém; ele deveria está sacrificando para Ifá. Neste caso, já que se torna um divinador não está estatuído especificamente, tecelão ou entalhador, ou praticar um outro ofício. Alguns divinadores fazem agricultura paralelamente; alguns ficam tão ocupados com a divinação que dispõem de tempo para se dedicarem a agricultura, e alguns estão proibidos, por versos dessa natureza (86-2, 6-3). Se eles quebrarem esse tabu, suas colheitas vão murchar e eles próprios ficarão enfermos. É lhes permitidos ira as fazendas para recolher as folhas necessárias para medicinas, mas não podem chegar a retirar erva daninha ou entra em um campo de inhames ou milho.

Um dos versos de Ifá diz que divinação deve ser preferida a agricultura e a colheita de mel. O fogo é muito quente no rosto daquele que ajunta mel, o sol, é muito quente no traseiro do agricultor, aquele que recolhe mel tem perdas a abelha do mel enxameia, e o mel da abelha do *Ado* se estraga, mas a casa de um divinador nunca está vazia (18-3).E um outro diz: um ancião que aprende Ifá não precisa comer nozes de cola deterioradas (131-1). *Farrow* (1926:37) e se refere a um provérbio que reza: O mais sábio dentre os sacerdotes é aquele que adota a veneração a Ifá, mas *Akoda*, um dos divinadores do rei, disse que isso não vale para Ifé por que divinação absolutamente não é tão lucrativa.

Amosun, outro ***Awọni*** nunca se meteu com agricultura porque isso lhe foi interditado, embora seus filhos cultivem a terra para ele e lhe dão alguns inhames e outros produtos agricolas. Embora se recusasse a entrar em premenores específicos[31], ele estimava que para cada *shilling* obtido com o produto da agricultura praticada por seus filhos, ele ganha cinco com a divinação. Olhe minha casa (que era grande), disse ele. Olhe minha gente! (que era numerosa). Eu os alimento e o que tenho, a maior parte vem de Ifé.

Um divinador pode desejar ver seu filho seguindo sua própria profissão, do mesmo modo que um tocador de tambor pode querer seu filho se tornando um tocador de tambor, mas nem isto nem o fato de Ifá ter sido venerado na família é suficiente para torna a idéia atraente para jovens meninos. Estes não adotam divinação como um acarreira, como a de ferreiro ou tecelão, porque as iniciações são muitos dispendiosas e o trabalho de aprender as figuras e memorizar os versos, sacrificío, medicinas, e outros ritiuais associados como culto do babalawô para fazer dinheiro, dizem eles. Habitualmente é através de infortúnios que alguém se torna divinador, através de enfermidade, perdas no comércio ou negócios, ausências de filhos ou a morte das esposas ou filhos.[32]

Agbọnbọn, que era o segundo rei na hierarquia dos divinadores do Rei e o mais respeitado babalawô em Ifé até sua morte por volta de 1947, foi instruído por seu pai quando tinha quatro ou cinco anos de idade que ele tinha que estudar Ifá, o que ele recusou. Mais tarde, ele foi mandado embora de casa quatro vezes como colnos contratado ou peão (***Iwọfa***). Antes de deixar sua casa pela primeira vez, seu pai lhe disse que, embora ele fosse cristão havia nascido para tornar-se um babalawô, e lhe explicou que deveria ser mandado para um divinador para estudar Ifá, embora isto não fosse possível porque era necessário empenha-lo com alguém outro. Segundo ***Agbọnbọn*** isto aconteceu em 1854. Quando seu pai o resgatou, ele retornou para casa e trabalhou para ele na fazenda, administrando-a. Enquanto no campo, uma aparição lhe surgiu e o mandou comer pé. Quando assim o fez, ele engoliu e ficou enfermo e isso lhe aconteceu cada vez que retornava para casa depois de ser resgatado.

Por volta de 1888, na época em que se encontravam em *Isoya*, cerca de sete milhas do sul, onde habitantes de Ifé haviam sido conduzidos em conseqüências da guerra o pai de ***Agbọnbọn*** o chamou e lhe disse eu não retornarei a Ifé com você porque estou preste a morrer. Você não foi feito para cultivara terra mas para ser um babalawô. Tenho visto isso por diversas vezes em sonhos. E deu a ***Agbọnbọn*** um *Opelê*. Seu pai era um homem que tinha estado no ceú e retornado (*ayorunbo*) para a terra e tinha poderes para prever acontecimentos futuros, mas ***Agbọnbọn*** foi informado que antes que tivesse nascido, seu pai tinha sido babalawô. Quando o pai morreu, ***Agbọnbọn*** herdou uma de suas esposas e adquiriu outra quando do falecimento de seu irmão, perfazendo sete ao todo, junto com as cinco com quem previamente se tinha casado.

---

[31] Ele se recusou até mesmo a dizer quantos filhos possuía, afirmando que esse coonhecimento poderia ser usado para enfeitiça-los, Explicou que enquanto um fliho trabalha para seu pai. (sin baba), sua produção vai inteira para as mãos do pai enquanto depois que seus filhos trabalhaem por conta própria, a eles podem plantar 2.000 pilhas de inhame para seus pais e mil para si, ou apenas 200 para seus pais e 2.000 para si próprios, apenas para ajuda-los.

[32] De acordo com *Arabá* de Lagos, este não é o caso cidade, onde meninos voluntariamente adotam divinação como carreia. Ele sugeriu que perderia se ter difernça do pq tantas fm´lias foram convertidas para o cristianis,o, de modo que Ifá precida lutar com as pessoas para faze´lo vir até a ele. Entretanto, o padrão de recusar a iniciaçõa nos cultos até que a divindade luta com a pessoa é disseminado ente os Yorubás e se aplica a diversas deidades.

Em 1894, aproximadamente, a população toda retornou de Isoya para Ifé mas logo depois de haverem chegado, morreram, de repente, todas as mulheres e filhos de ***Agbọnbọn***. Que posso eu fazer?, indagou-se a si mesmo o homem em desespero. Embrulhou seu conjunto de dendês e duas libras e dez shillings que possuía e saiu da cidade para morrer sozinho no mato. Mal havia caminhado umas trezentas jardas, encontrou o chefe ***Jagunosin*** no local onde hoje está situada sua casa. Jagunosun, perguntou-lhe para onde ia ele, e percebendo o seu desalento, se havia tido briga com suas mulheres. ***Agbọnbọn*** replicou: Não. Todas minhas mulheres e meus filhos morrem e eu estou indo para o mato para morrer. Ai ***Jagunosin*** disse Você é um covarde e um homem preguiçoso. Sabe para que você foi feito? E o chefe o levou para casa e ,por sugestão sua, consultou um divinador.

Foi-lhe dito então que, a não ser que ele próprio se tornasse um babalawô, sua família e propriedade continuariam a perder. Assim, ele tornou-se um divinador. Isso ocorreu mais ou menos em 1895, e desde então, tornou-se rico e respeitado. Em 1937, tinha tantas esposas que afirmava haver perdido a conta mas deveria estar por volta de 200, das quais amava realmente 20.

De acordo com *Agbọnbọn*, um homem se faz babalawô em decorrência do se destino (***Iwa***), depois ele tenta ser um ***Awori*** de modo a ser tornar importante a ser alguém a quem os outros não podem fraudar (***reje***), tirando-lhe coisas sem pagamento ou lhe pedindo para trabalhar de garça (***owe***). Nos velhos tempos, disse ele, havia quarenta e nove pessoas em Ifé que não podiam ser multadas por ninguém. Na posição mais elevada ficava o ***Ọni***, o Rei de Ifé, seguido por seus 16 chefes da cidade e do palácio (***Ijoye Ọni***), depois dos quais vinham os 16 ***Awọni***, e finalmente, os 16 sacerdotes Otu que arruma os sacrífícios feitos pelos ***Awori*** para *Ọni*, em seu palácio. De qualquer modo, acrescentou ele, prefiro ser rico a ser ***Awọni***, pois com dinheiro se pode fazer quase tudo.

Um outro exemplo, o de um babalawô comum, pode ser tomado para comparação. O pai de *Samuel Elufisoye* havia sido um babalawô mas ele e sua família tinham largado Ifá e se tornado cristãos na época em que missionários chegaram a Ifé. Por volta, de 1913, os filhos de Samuel começaram a morrer logo depois de nascidos, e todas suas esposas também. Ele se dirigiu a *Agbọnbọn*, que para ele divinou e lhe relatou que seu infortúnio iria prosseguir a não ser que ele voltasse ao culto de Ifá. Começou então a estudar divinação, logo depois de lhe haver sido dada uma esposa de *Ifá*, sendo que mais tarde foi-lhe da daoutra (ver figuras-19-20). Ambas começaram a lhe dar filhos e, por sua vez, começou a ter dinheiro e vestir-se melhor. Em 1937 era homem de meia idade e razoavelmente bem sucedido e respeitado. Ambas as mulheres ainda viviam e nenhum de seus filhos havia morrido exceto aqueles que Olorun tinha criado para não viverem por muito tempo.[33] Dois meninos jovens, cujos pais eram falecidos, estavam estudando Ifá com ele, na qualidade de aprendizes. E o próprio *Samuel* tornou-se ***Agbọnbọn*** ao redor de 1950, conservando esse título até sua morte, em 18 de Janeiro de 1964.

Por intermédio de divinação, a uma menina pode ser declarado que ela é uma esposa de Ifá (***Aya Ifá, Iyawo Ifá***), significando que ela é uma esposa do divinador. O divinador não lhe dá qualquer pecúlio de noiva, embora ele lhe possa oferecer presentes antes e na época do matrimônio, sendo ele responsável por algumas despesas dela. Isto é considerado como um dos pagamentos (***eru***) do divinador, o qual, mesmo que relativamente pouco freqüente, é de considerável significação, pois custo daquele pecúlio em 1937, em Ifé, era de 13 libras esterlinas.

[33] Ver a discussão sobre destino, no capítulo XI.

Uma esposa de *Ifá* é "herdada" da mesma maneira que outras esposas quando da morte de seu marido, mesmo que ele faleça antes que ela tenha alcançado a idade de casamento. Se ela fugir com outro homem, ou antes ou depois do matrimônio, é a crença que Ifá lutará com ele e manda-lá de volta para seu marido mediante doenças ou desgraças, já que foi levando em consideração o seu bem estar, que *Ifá* lhe disse para casar com um babalawô. Em *Igana*, foi explicado que se uma esposa de *Ifá* abandona o seu marido por outro homem, o divinador pode não reivindicar o pagamento de pecúlio em juízo mas reclamar recompensa por presentes dados no decorrer dos esponsais. Acredita-se que *Ifá* a trará de volta para ele ao lhe causar doença; quando consulta outro divinador acerca seu problema, ser-lhe-á dito que a enfermidade decorre do fato de haver ela deixado seu marido, isto porque estava destinado ser esposa de *Ifá*.

Quando como no decorrer o divinador que *Ifá* escolhe para ser seu marido está proibido de desposá-lo em decorrências de parentesco e regras que regem incestos, ela é casada com alguém outro mas não sem antes fazer uma expiação ou reparação para liberá-la de *Ifá*. Seu marido precisa arranjar um rato, um peixe, uma cabra, uma galinha, cerveja de milho e um tanto de lenha como presentes para Ifá e o pai dela paga ao divinador £ 2-10-0, 5-0-0 ou outra soma de dinheiro inferior ao valor de pecúlio de noiva, conforme for determinado por meio de alternativas específicas. Expiação semelhante é exigida se o pai dela roga sua liberação por já estar prometida em casamento com outro homem.

Uma menina pode ser mandada torna-se esposa *Ifá* quando de sua primeira divinação ou quando enferma durante a infância, como em três dos versos registrados aqui (3-4,7-12,17-2); ou pode ser profetizado antes que ela nasça quando sua mão consulta os divinadores porque tem estado incapaz de conceber ou em virtude de uma moléstia durante a gravidez, e é informada de que dará a luz a uma filha que deverá tornar-se esposa de *Ifá*. Caso um dos versos é selecionado como adequado, o divinador com o qual ela deve casar é determinado por meio de alternativas específicas. Em Igana, onde não existem Awọni, a primeira pergunta é se o futuro marido pertence ou não á linhagem do divinador consultado. Em caso, afirmativo, os divinadores dessa estirpe são mencionados na ordem de suas idades; se não, outros divinadores da cidade são citados em ordem de antiguidades e experiências. Em *Ifé*, a primeira pergunta é se o futuro marido é ou não um dos *Awọni*, e então nomes individuais de divinadores por categorias são sugeridos até que um dentre eles seja o escolhido. Como as chances dos *Awori* serem os indicados na primeira escolha são meio a meio e como há no máximo 16 deles contra várias centenas de divinadores comuns, os do Rei se beneficiam mais freqüentemente dessa maneira do que os divinadores ordinários.

OS DIVINADORES DO REI

Os 16 babalawô do Rei de Ifé, conhecidos como ***Awọni*** ou segredos do ***Ọni*** (***Awô Ọni***), parecem constituir uma instituição especial restrita ao ***Ọni*** e ao reino de *Ifé*. Outros reis Iorubá têm seus divinadores especiais mas organizações de complexidade comparáveis não são mencionadas na literatura, nem foram registradas durante pesquisa de campo em *Oyo* e *Ijesa* ou em breves visitas as capitais de outros reinos iorubá. Não obstante, isso está em consonância com as tradições onde Ifá viveu uma vez em Ifé e que a divinação Ifá espalhou-se a partir a partir de Ifé para outras partes de África Ocidental.

Os ***Awọni*** estão situados acima de todos os outros divinadores em Ifé. Nas palavras de um destes, todos os demais babalawô não contam em nada pouco importando o quanto de Ifá posam conhecer ou quão peritos sejam em divinação. A fim de se tornar um ***Awọni***, um homem precisa ser nativo de Ifé, deve ser babalawô

praticamente, e tem primeiro ser um ***Olodu***. Dois ***Olodu*** (***Eruda e Oyinnipepe***), que alguns informantes denominavam de ***Awọni***, não podiam obter esse status a despeito de sua habilidade como divinadores, isso porque eram estrangeiros (***ẹlu***) em Ifé. Homens de Ifé que alcançavam Odu apenas porque em divinação eles são mandados assim agir a fim de evitar enfermidade ou infortúnio também são inelegíveis, porque não praticam divinação.

Em tempos mais remotos havia provavelmente maior número de ***Olodu*** elegíveis do que poderiam ser acomodados nessas 16 posições mas em 1937 os últimos 5 títulos não estavam preenchidos pois candidatos elegíveis estavam impossibilitados de custear a terceira e mais dispendiosa iniciação. O filho do antigo ***Tedimole*** era um ***Ọlọwọ*** reconhecido e um homem idoso, mas nunca fora capaz de obter o odú necessário para si para tomar o título de seu pai. Do mesmo modo, embora influências religiosas alienígenas tenham tido menos efeito sobre Ifá do que sobre outros cultos Iorubá, continuou havendo considerável desgaste uma vez que homens que condições normais teriam preenchido esses postos largaram Ifá em favor do cristianismo e do islamismo. O Awọni ressaltou que antigamente cada varão no conjunto residencial (compoud) do qual ***Arabá*** é escolhido (***Oketase***) viria a ser babalawô, mas em 1937 só existiam cinco dentre 67 homens adultos arrolados para fins fiscais.

Cada ***Awọni*** tem título individual e, embora um quinto desembolso se faça necessário, tornar-se um ***Awọni*** constitui mais uma aquisição de um título do que uma quarta forma de iniciação religiosa. Os 16 títulos encontram-se listados abaixo segundo a ordem reconhecida em 1937:

1. Arabá, um título cujo significado foi explicado como árvore da seda de algodão (***Ceiba pentandra***) [34] que, por sua dimensão, é chamada de ***Arabá***, pai das árvores (***Arabá baba igi***) e se refere á sua importância. ***Arabá*** é também o divinador-chefe em Igana e outras cidades Iorubá.

2. ***Agbọnbọn***, que significaria aquele que vem primeiro e o nome do primogênito de ***Orunmilá***.

3. ***Agesinyowa***, ocupado pela primeira vez por homem suficiente rico para possuir um cavalo que ele montava (**agun-esi**) e que cavalgava para si as reuniões dos divinadores.

4. ***Aseda***, interpretado como significando aquele que faz criaturas (a-se-eda) porque ela cria gente no céu.

5. ***Akoda***, um título que habitualmente quer dizer "portador de espada" ou "o que pendura uma espada" (***a-ko-ida***) mas quei foi interpretado como corruptela de ***Akode***, significando "o que chega primeiro", isto porque é aquele que chama os demais no festival anual e, por seguinte, os precede. Este e o título precedente são mencionados numa saudação a Ifá para o mundo inteiro; e Aseda que ensinou a todos os anciãos (o) entendimento" (***Akoda ti nko gbogbo aiye ni Ifa, Aseda ti nko gbogbo agba nimeran***).

6. ***Amosun***, traduzido como "o que toma osun", refere-se á lança de ferro (***osun, orere***) que o primeiro ***Amosun*** levou para Ifá.

[34] Espécie de paineira =, diversa da brasileira que é Chorista speciosa. (Ndot)

7. ***Afedigbe***, explicando como sendo "senhor de idigba", se refere ás grandes contas (*digba*) que cada ***Awọni*** possui. *Afedigba* arranja as contas de Arabá enquanto ele dança, ajudando a mantê-las no lugar.

8. ***Adifolu***, que se diz significar " o que divina todos os gêneros de Ifá", misturando-os todos, com quanto na prática ele proceda à divinação tal qual os outros.

9. ***Obakin***, o " rei okin" (***Obá okin***), se referindo a um pássaro branco (***okin***), identificadopor Abraham como agrete [35] que se diz rei dos pássaros e cujas penas altamente valorizadas são usadas nas coroas de alguns reis Iorubá. É necessário descrever como é descrita a cabeça de reis destronados, com a explicação de que quando eles buscam refúgio em Arabá e, eventualmente, saem para se instalarem em outro lugar, ***Obakin*** serve de representante deles, ou seu intermediário Ifé.

10. ***Olori Iharefa***, o "cabeça dos Iharefa", que são os funcionários encarregados de Ifá no palácio. Embora eles próprios não pratiquem divinação, conhecem muitos a respeito, freqüentemente muito mais que muitos divinadores.

11. ***Ladagbá***, que é traduzido por camareiro, aquele que serve a comida e bebida para os outros ***Awọni***, tomando conta de tudo o que não foi consumido.

12. *Jolifinpe*, querendo dizer "Deixe o Rei permanecer por muito tempo no poder" (***je-Olofin-pe***) ou "longa vida ao Rei". Sua função é a de tratar do ***Ọni*** quando está enfermo. Esta e a posição seguinte se encontravam vagas).

13. ***Megbon***, é dita significar não sou sábia (***emi o gbon***) fundado no fato de o primeiro ocupante desse título haver sido respeitado por sua categoria que por sua destreza.

14. *Tedmole*, traduzindo "comprima o peito contra o chão" (***te idi mo ile***), pois nos velhos tempos ele permanecia sentado junto ao sacrário de Ifá e podia deixá-lo jamais. Em tempos mais recentes, tinha de ficar ao lado do sacrário no interior da casa do ***Arabá*** durante o ***Egbodo Erio***, o segundo festival anual de Ifá.

15. ***Erimi***, não explicado mas talvez se referindo a uma divindade do mesmo nome, cujo significado é "elefante d'água" (***erin omi***) ou hipopótamo.

16. ***Elesi***, também não explicado, quiçá significado "aquele que possui esi" (***e-li-esi***), ligada a uma pedra esculpida ou estatueta de madeira, preparada pelos divinadores a fim de manter o mal afastado de Ifé, de molde a que o povo do canto urbano não morresse.

Na verdade, somente duas posições têm status estável e fixo: a do Arabá e a do ***Agbọnbọn***. Os demais títulos são hierarquizados segundo a antiguidade dos titulares e, a não ser que um dentre eles se torna ***Arabá*** ou ***Agbọnbọn***, eles mantêm seus títulos vitaliciamente. Em tempo passados todos ostíolos, dizia-se, tinha hierarquia rígida, e um individuo era promovido (***reye, re-ete***) através das posições à medida que os superiores iam morrendo. Existiam consideráveis desentendimentos entre os próprios ***Awọni*** acerca da precedência, mas foi elaborada e acordada (como o foi à

[35] Em inglês deriva igualmente do Franês " aigrette", pena de enfeite em chapéus de senhora (duas a três), costume decerto universal. O passáro é a graça, inclusive claro, a garça real.

ordem acima citada) em seus encontros regulares a seqüência 1, 2, 5, 4, 3, 6, 8, 10, 9, 14, 15, 16, 13, 7, 11, 12.

Outro testemunho sugere que o título *Lobagda* (11) deveria haver sido classificado em último lugar, como, aliás, o foi em 1937, com cinco posições não preenchidas. Seu detentor comprava sua posição com o perfil segundo o quala figura ***Ọṣẹ Oturá*** era designada e quem também servia como "atendente" de todas as figuras pares (ver Capítulo IV). Disse ele também que, outrora, existia um título adicional, e que ***Lobagda*** fica em 17º lugar, com os dezessete títulos equivalendo aos dendês dos divinadores, inclusive o oduso. Os divinadores alegam que a ordem original desses títulos encontra-se registrada nos versos de Ifá, com cada um deles sendo mencionado em um verso da figura a que corresponde em categoria hierárquica. Deve-se notar, entretanto, que ***Akoda*** é indicado como um divinador para o verso ***Ọṣẹ meji*** (239-1) na 15ª posição, e que ***Arabá*** aparece em um verso para ***oyekú ogbê*** (17-4) na 32ª posição.

Diversos informantes sustentaram que o título de ***Arabá*** era um título *Oyo* introduzido em Ifé em tempos bem recentes, e que, anteriormente, ***Agbọnbọn*** estava à testa dos ***Awọni***; em apoio a isso, citaram o anexim "*Agbọnbọn* é o divinador de *Ile-Ife*" (***Agbọnbọn ni awo Ile-Ife***). Um dos ***Awọni*** alegava que o primeiro ***Arabá***, de nome ***Agiri***, era filho de ***Arabá de Iresá*** por *Monde*, uma filha de ***Arolu***, que era, então, o ***Agbọnbọn***. Como consequência de uma querela, ***Agiri*** abandonou ***Iresá*** e veio para ifé para ir viver no conjunto de moradias de seu avô, ***Arolu***. Quando estefaleceu, ***Agiri*** disse que queria tornar-se ***Agbọnbọn***, porém outro candidato dessa morada desafiou seu direito de assim agir já que ele se vinculava à linhagem por intermédio de uma mulher. Para evitar outra briga, ***Agiri*** tomou o título de seu pai e se instalou em *Oketase*, próximo ao túmulo de *Ifá* (***Ifa igbo***). De acordo com esse informante, tinha havido em Ifé somente onze Arabá e o título não tinha sido limitado a *oketase*: (1) ***Agiri***, que veio de *Iresá* mas era de ifé pelo lado da mãe, (2) ***Gidiogbo*** de *Ile Arabá Gidiogbo*, (3) ***Kirosinla*** de *Ile Kirosinla*, (4) ***Budugbu*** de Ile Olugbodo, (5) ***Lameloye*** de *Oketase*,que foi expulso pelo ***Ọni Abeweila*** e escapou para *Ifewara*. Foi sucedido por (6) ***Kinfolarin*** de Ile *Olugbodo*, que era ***Agbọnbọn*** quando o fato ocorreu. Após o Rei ***Abeweila*** morrer, a maior parte do povo de *Ifé* se encontrava *Isoya*, onde haviam buscado refúgio por causa da guerra. ***Lemeloye*** seguiu para *Isoya* e *Kinfolarin* restituiu o título de ***Arabá*** para ele, reassumindo seu título anterior de ***Agbọnbọn***. Quando ***Lameloye*** morreu, ***Kinfolarin*** novamente se tornou ***Arabá*** e foram seus sucessores (7) ***Afala*** em Oketase (8) ***Jolugbo*** em Ile Atibi, (9) ***Fayemi*** em Iremo, (10) ***Ogbolu*** em *Ile Seru* e (11) ***Ipeti*** em *Oketase*.

Entretanto, aceita-se geralmente que o título de ***Arabá*** se restringe à linhagem da Casa *Oketase* e aos homens que podem reivindica-lo alegando descendência através de suas mães. O título de ***Amosun***, de modo análogo, é de " propriedade" da linhagem do *Ile Arabá Gidiogbo* e de suas Casas subsidiárias(***Ile Otutu e Ile Ajagbuko***), mas o próprio Amosun disse que houve rodízio entre essa estirpe e duas outras (*Ile Kirosinla* e *Ile Olugbodu*) até que o título ficou mais importante. *Megbon* "pertence" ao quarteirão *Iremo*, *Tedimole* ao quarteirão *Ilare* e *Obakin* à gente de *Ijugbe*, um dos cinco vilarejos suburbanos que se mudou Ifé adentro durante as guerras do século passado, talvez até mesmo antes. Todos os demais títulos acham-se abertos a qualquer candidato qualificado.

Em tempos de antanho, os elegíveis para se tornarem Awọni competiam para aquela posição para aquela posição toda vez que ocorresse uma vaga. Se Arabá morsesse, a escolha de seu sucessor seria feita por Agbọnbọn e vice-versa; quando um título mais baixo ficava vago, eles decidiam todos juntos ou deixavam a escolha ficava a

critério de Ifá em caso de dúvida ou discordância. A posse de um candidato é marcada por uma festa (*ihaye, iha-oye, iwuye, iwuoye*), a qual ele deve abastecer para todos os ***Awọni***, os chefes e o ***Ọni***. Precisa também dar dinheiro aos ***Awọni***, além de uma caixa de gin da marca *Gordon's*. O montante em dinheiro oscilava, havendo sido £ 3-10-0 em épocas primaveras, por pouco tempo se elevando até £ 5-0-0 e, emtão reduzido para £ 2-10-0. De um até cinco shillings dessa soma são dados a assistentes (*Ojugbona*) que servem de mensageiros dos *Awọni*; cinco shillings e seis pence são remitidos aos mensageiros de orei ou atendentes (*Emese*), responsáveis pelo sacrário de *Ifá* (*Ile Omirim*) cituado no palácio; e o resto e dividido em duas partes. Uma metade e dividida entre *Arabá* e *Agbọnbọn* , o primeiro ficando com um shilling ou dois a mais que *Agbọnbọn*. A outro e dividida entre os outros *Awọni* segundo suas categorias. *Arabá* leva também para casa três garrafas de gin, *Agbọnbọn*, duas, e o sete restante são tomados na festa.

Excetuados *Arabá* e *Agbọnbọn*, cada um dos jovens *Awọni* sobem de uma posição ocasião da morte de um *Awọni* que lhes seja mais antigo. Em reconhecimento, cada um dos juniores dá £ 1-0-0 e cinco ou seis garrafas de gin para aqueles que estão acima deles. Por isso, se o número cinco morre, 1-4 dividem todos os presentes sem eles mesmos não darem nada; 6 partes nos presentes de 7-16; 7 partes nos presentes de 8-16, e assim por diante.Um homem escolhido para preencher a posição de *Arabá* tende pagar £ 20-0-0 e uma caixa de gin Gordon`s ao ***Awọni*** ,£ 10 para o ***Ọni*** e £ 10 para os atendentes do sacrário de Ifá no palácio[36] . Em troca recebe pagamento de £ 10-0-0 e £ 5-0-0 do *Ọni* no decorrer da posse do soberano.

Antigamente, os ***Awọni*** usavam uma pena vermelha da cauda do papagaio cinzento africano em seu trançado tufo de cabelo (*Osu*) da cabeça, mas agora que o cabelo e tosado curto, a pena num grande de feltro europeu (*Ikori*). Esse tipo de chapéu pode ser usado por qualquer um, mas se tencionasse usar uma pena vermelha de papagaio nele, seria perguntado "desdenhosamente:" Que tipo de chefe e você?" *Arabá* e *Agbọnbọn*, os ***Awọni*** de mais elevada categoria usam chapéus de palha finamente trançada ou "mitras" (***oro,ide oro***) do gênero que são usados pelos principais chefes urbanos e por lọwạ, chefe do interior ou chefes do palácio. Nenhum tipo de chapéu pode ser usado até que um Awọni tenha realizado a festa que marca sua posse.

Somente aos ***Awọni*** é permitido usar turbantes brancos durante os seus encontros. Outros divinadores os podem usar em outras oportunidades mas quando presentes aos encontros dos ***Awọni***, eles os removem e os amarram ao redor do peito; e um divinador de categoria inferior tem de descobrirse a cabeça e prostar-se em saudação quando se encontrar um ***Awọni*** na rua. Antigamente, esses turbantes eram faixas ou bandas brancas femininas (***ojá***), localmente tecidas por mulheres, mas em 1937, tecido entoalhado branco importado era de uso comum. Turbantes brancos eram usuais mas Babalawô não estavam adstritos ao tecido branco, como tem sido relatado. Anteriormente, era freqüentemente os babalawô trajarem-se com tecidos azul-claros porque não adquiriam rapidamente uma aparência suja, e, em 1937, vestiam-se com tecidos das cores que mais apreciassem, com os divinadores mais ricos usando veludo importado ou belbutino (veludilho, tecido de algodão, aveludado) de coras variadas, também trazidos de fora do país.

Os ***Awọni*** usam um tipo especial de chicote feito de barbicha de carneiro com um cabo de uma polegada ou mais de diâmetro, enquanto o de um chicote de rabo de vaca de divinador comum tem menos de meia polegada. Quando dois Awọni se

[36] Agbọnbọn sustentava que pagamento ao Ọni foi iniciado durante o reinado do predecessor de Aderemi, que interveio na seleção de Ogbolu como arabá, enquanto que interiormente os própios Awọni e que davam a palavra final sobre quem seria escolhido.

encontram na rua, eles cruzam os cabos do chicote, apontando esse cabos para baixo,e trocam as saudações "***Ogbedu***" e "" ***Ogbomurin***".[37] Somente aos dois mais categorizados divinadores, ***Arabá*** e ***Agbọnbọn***, são permitido segurar um chicote em cada mão quando dançam. Os Awọni tem igualmente longos cordões de um tipo especial de grandes contas (***Edigba, Ogbara***), que são usados durante o festival anual passando por cima passando por cima do ombro e cruzando o peito (ver figura 21 A). Segundo um informante, os ***Awọni*** e os ***Une*** devem usar apenas tabuleiros divinadores redondos.

Em qualquer momento do ano, o ***Ọni***, pode mandar chamar os ***Awọni*** para divinarem para o bem da cidade como um todo, em decorrência de um acidente ou perturbação, ou por causa de um sonho ou outro presságio. Eles se dirigem para um cômodo especial (***Ile Omirin***) do palácio (***Afin***) onde está um sacrário de Ifá, local onde divindade é consultada, usando a parafernália divinatória do ***Ọni***. Eles perguntam: O que precisa ser feito a fim de que *Ọni*, possa viver por longo tempo, que a cidade possa permanecer em paz, que não haja aborrecimento entre nós ***Awọni***, que as mulheres de Ifá não fiquem estéries, que não possa haver doença, e nem fome na cidade, que não haja morte entre os jovens. O *Ọni*, prevê tudo o que se fizer necessário para o sacrifício, que tem lugar no palácio, com os animais mortos no pátio aberto em frente á sala do conselho. Os sacrifícios do ***Ọni*** são arrumados por um grupo especial de sacerdotes conhecidos por a *Otu*, cujo significado é explicado no verso 181-a. Sacrifícios para a cidade em conjunto podem igualmente ser realizadas pelos ***Awọni*** como resultado de suas próprias divinações, caso em que eles menos fornecem os matérias necessários.

Os ***Awọni*** são responsáveis também pelos festivais anuais de *Ifá*, que estão associados com o consumos dos primeiros novos carás (*Egbodo*) da estação. O primeiro festival é ***Egbodo Ọni*****,** ou inhames novos do Rei, antes qual o ***Ọni***, e seu séquito palaciano estão proibidos de comer inhames novos. O festival tem lugar em fins de junho. Afirme-se que, antigamente, os 16 ***Awọni*** iam até o bosqueta de *Ifá*, próximo a *Oketase*, e construíam um acasa em *Ifá* (***Ile Ifá***). Abatiam bode, dividiam-no e envolviam nas folhas com os quais cobriam a casota, de molde a fazê-la durar apenas um dia e ser reconstituída a cada ano. Esta parte do festival não é mais observada.

No primeiro dia, todos os *Awọni* vão para o bosque e quebram as folhas de Ifá (***jawefa, já-ewe-Ifá***), colhem 16 espécies de folhas e astrazem de volta para o palácio do Rei. Também trazem o primeiro milho novo da estação a palácio, com o qual preparam uma massa de maisena (***rifa lori, ri-Ifá, li-ori***). Os dendês do ***Ọni*** são deixados na grossa papa durante toda à noite dentro de uma grande cuba, e os ***Awọni*** permanecem em palácio dormindo junto a eles, exceção feita do ***Arabá***, que repousa de fontes deles na varanda dos mensageiros do Rei (Odé Emese). Apenas ao *Arabá* é permitido ter um fogo aceso, sendo esta noite conhecida como dormir sem fazer fogo. (***Asundana, a-sun-i-da-ina***).

Na manhã do segundo dia os ***Awọni*** vão para casa mas por volta do escurecer, retornam de novo a palácio. Pegam as folhas que colheram e astrituram juntas em água, juntamente com os dendês do Rei, que foram previamente retirados da cuba de massa. Dessa maneira lavam Ifá (***Wefa, we-fa***) ou dendês do ***Ọni*** nas folhas de Ifá. Os dendês são estão colocados dentro do alguidar divinatório do Rei (***Opon Igede***), que é pousado no seu sacrário de Ifá e recoberto de finos tecidos. Nessa noite, muitos animais são sacrificados, inclusive uma vaca,uma cabra, e um carneiro. Um pouco de sangue e da carne são colocados por cima dos dendês como um sacrifício a Ifá ***(Bofa, bo-Ifa***) e deixados no alguidar divinatório por toda noite. Um pequeno inhame

[37] Essas saudações qua não puderam ser traduzidas, são ditas como sendo senhas de Ifá. Afirma-se que Ogbedu, era aprimeira coisa que dizia Ifá quando queria romar nozes de cola, e as senhas são respeitadas enquanto essas nozes são jogadas para Ifá e em outras ocasiões rituais.

novo é partido em dois, óleo de dendê é escorrido sobre ele, que é levado para o sacrário de ***Ẹsú***. O restante da carne é dividido entre ***Ọni***, suas mulheres, seus mensageiros (*Ẹmẹsẹ*), os chefes da cidade e do palácio, e ***Arabá*** e ***Agbọnbọn***. A carne é levada para casa e uma parte é cozida e consumida com inhames novos, que são comumente de doce tipos e inhame amarelos (***Olo e Igangan***), especialmente bons para fazer pão de cará. A partir de então ***Ọni*** e outros participantes pemanecem a noite inteira em palácio.

Ao terceiro dia, Os ***Awọni*** comem o tôpo de Ifá (***Je Irefa, Je –ire-Ifá***), retiram o alimento do ponto mais alto e melhor das nozes de palmeira, cozinham-no e o comem. O dia é gasto em comer e beber com gim fornecido pelo ***Ọni***, e os tambores de Ifá (***Keregidi***) são tocados o dia interio.[38] No quarto e quinto dias, eles permanecem em casa repulsando.

No sexto dia, os ***Awọni*** os chefes da cidade e do palácio reunem-se em frente ao sacrário de Ifá de casa do ***Arabá***, onde lhe são servidos inhames guisado e bebidas. Pelo fim da tarde, o ***Arabá***- pintalgado vermelho, branco e preto com *cawood*, pemba e carvão- deixa sua casa e segue com os demais para o mercado vizinho, em frente ao palácio. Ali, os chefes, acompanhados pelos Awọni, dançam individualmente em ordem inversa a de sua hierarquia, e uma hora e pouco após o crepúsculo, retornam a suas casas.

No sétimo dia, voltam ao palácio e ***Arabá*** divina para ***Ọni***, os chefes os *Emese* e todo o pessoal da casa, utilizando os dendês e o tabuleiro do ***Ọni***. Cada pessoa vem a ele, sucessivamente, dizendo "O que terei de fazer para que possa viver para prepareste festival novamente no ano que vem?" Os materiais requerido para sacrifícios são supridos pelo ***Ọni***. Neste dia, os Emese ou os ***Ogungbê***, que já serviram em tempos passados de polícia, estão livres para sair pegando carneiros e bodes vagando pala cidade, destinados aos sacrifícios que são prescritos. Se dono vê seu animal sendo levado e roga ao *Emese* ou ***Ogungbê*** para laega-lo, eles assim o fzem mas se não o fizerem, o dono não tem mais recurso. Uma mulher veio com marido lamuriar-se em palácio, implorando que lhe devolvessem seu bode; mas os ***Awọni*** negaram tê-lo com eles. Perguntaram-lhe se ela sabia qual homem o tinha levado, mas ela respondeu que não se encontrava presente para o haver visto. Disseram-lhe que ela sequer poderia estar segura de que os *Ẹmẹsẹ* ou ***Ogungbê***, tenha levado o bicho, que voltasse para casa e o fosse procurar. O marido implorou aos ***Awọni*** tranqüilamente que lhe devolvessem o bode, mas de nada adiantou embora fosse aparentado com ***Awọni*** encarregado dos animais a serem sacrificados.

A aparição de ***Arabá*** sarapintado como um leopardo na tarde do sexto dia é uma comemoração de um encontro com Odua, a divindade que criou a terra, de acordo com a seguinte lenda de Ifá relacionada a figura ***Ogbe Osé***.

Quando ***Odua*** era Rei de Ifé, ***Olokun***, a deusa do mar era sua esposa, tendo por amante ***Orunmilá***. ***Orunmilá*** consultou os divinadores a fim de saber o que deveria fazer para que Odua não o pegasse em flagrante com sua mulher. O divinador lhe disse que sacrificasse um pombo, uma galinha,, um cawoood, pemba e carvão vegetal. Pegaram uma faca e fizeram-lhe três incisões em sua pele, esfregando um dos três pós em cada um dos fortes. Em seguida, afirmara-lhe que poderia continuar a dormir com ***Olokun*** sem temer coisa alguma.

[38] Em Ifé, possui um conjunto de quatro tambores, conhecidos por Keregidi. Individualmente, os tambores são dominados firigbe, jongbondan ou regeje, keregidi,e outro jongbondan ou regeje. Outros tipos de tambores são usados para Ifá em outras regeje. Outros tipos de tambores são usados para Ifá em outras cidades iorubánas.

Um dia, ***Orunmilá*** e ***Olokun*** dormiram mais do que deviam e *Odua* caíu-lhes em cima ao amanhecer. Mas ***Ẹsú***, a quem o sacrifício tinha sido oferecido e ocorreu em ajuda a ***Orunmilá***, te dou a visão de ***Odua***, fazendo com que pensasse que ***Orunmilá*** fosse um leopardo . Odua fugiu apavorado e ***Orunmilá*** voltou para casa em segurança. E começou a louvar os divinadores que o haviam protegido, dizendo que aquilo que lhe haviam contado se tornara verdadeiro. Desde então, enquanto viveu, ele se pintalgou anualmente como um leopardo e desde seu tempo, ***Arabá*** fez o mesmo.

Egbobo Erio, o festival de Inhames novos do ***Ọlọwọ*** habitualmente se realiza em julho e, em geral segue o modelo de ***Egbodo Ọni***. O primeiro dia é conhecido por Aurora romperá boa para os babalawô (***Ojumo a mo awo rire***). Bem de manhãzinha ajuntam 16 tipos de folhas.[39] (*Jawefa*). Os tambores de Ifá são percutidos o dia inteiro, todos os dias no decorrer do festival. Os alguidares divinatórios são coloridos de vermelho, preto e branco, com cawood, carvão e pemba. Por volta do crepúsculo, todos os babalawô e outros divinatórios, alguidares e outros apetrechos e parafernália ritual para casa de um Olodu. Aí, cada um põe seus dendês em papa de maisena (***Rifa Lori***) feita com milho novo e as deixas até o dia seguinte aí, cada divinador utiliza uma cuba separada de modo que os conjuntos não se misturem. Os divinadores permanecem na casa do *Olodu* durante os nove dias de festival, dormindo na varanda próxima a alcova de Ifá.

Na manhã do segundo dia, cada divinador leva os seus dendês (*wefa*) e os coloca dentro do alguidar divinatório, que é deixado na alcova que serve de santuário Ifá. Á noite, ele abate uma cabra ou galinha, ou o que quer deseje sacrificar a Ifá (*bọfạ*) e verte um pouco do sangue e põe carne sobre os dendês. Uma parte da carne é cozida e consumida com inhames novos e um deles é partido, borrifado de óleo de dendê e levados a ***Ẹsú***.

Ao sexto dia, o sangue é lavado dos dendês com emprego de um conjunto diferente de folhas de Limpeza (***Ewe Ifin***) e os babalawô passam a divinar um para o outro, cada um usando seu próprio conjunto de dendês e fazendo os sacrifícios prescritos. Nenhum babalawô pode divinar para si próprio; em apoio a esse princípio, eles citam o provérbio: "Por mais afiada a faca, ela não pode lavrar seu próprio cabo". (***Obe t(i)-o um ki gbe kuku ara re***).

No sétimo dia, cada babalawô procede à divinação de suas esposas, as quais vêm á casa do olodu para tal fim, e realizam os sacrifícios específicos para elas. Novamente, a pergunta, feita é o que precisa ser feito pra ser feito para viver até a celebração do festival do ano seguinte, e as mulheres podem também orar para terem filhos. Dinheiro e outras bênçãos.

O oitavo dia é outro dia de repouso. Na tarde do nono e último dia, uma cabra, é morta e se deixa o sangue escorrer sobre o origi em frente á casa, em sacrifício. A cabeça do animal é levada para dentro da casa e, após demoradas preces, tocam-se com ela as frontes do babalawô, suas esposa e filhos. Nozes de cola são jogadas para determinar se o sacrifício é aceitável; uma série de figuras é marcada no tabuleiro divinatória e recitada brevemente; e seguida Olodu põe um pouquinho do pó divinatório nas bocas dos presentes.

---

[39] Os nome das 16 folhas foram dados como sendo 1- mariwo (folhas novas do dendezeiro, Elaeis guineensis), 2- Tete (em port: amaranto,ing. Spinach, Amaranthus spp), 3- Ewe Jemijoko ou Ewe jenjoko(Cissampelos ssap), 4- Ewe banabana (albizzia sspa),5- Ewe alukerese (em port.ipoméia, I, Ipomoea Involucrata),6- Ewe Ita (Celtis Soyauxii), 7- Ewe Orkika (spondias mombin), 8- Ewe Omu (Cyperus esculentes?), 9- Ewe Ade (Myrian-thus arboreus?), 10- Ewe Alugbirirn(Triclisia subcordata?), 11-Ewe Ibaigbo (mistragnya stipulosa?)e 12-Renren, 13- Ewe Orijin, 14- Ewe Apase, 15- Ewe Olojongbolu, 16- Eti Olobo, não identificados.

Os divinadores então se retiram para se vestirem com seus finos trajes e ornamentos, enrolando os turbantes ao redor do peito enquanto os ***Awọni*** põem seus cordões de grandes contas, passando-os por sobre um ombro e cruzando outro peito. Nesseínterim, cada alguidar de Ifá é pousado sobre um tabuleiro divinatório e envolto em finos tecidos. Quando os divinadores retornam, nenhuma mulher pode está presente, eles entram no cômodo e caminhando de costas e tocam com suas testas o chão diante dos alguidares embrulhados. Jovens escolhidos adentram o cômodo e cada divinador põe seu alguidar sobre a cabeça do seu filho ou filha, uma jovem, "esposa de Ifá", ou jovem aprendiz. Este é o dia em que "transportam Ifá", (***Gebfa, gbe-Ifá***). As crianças levam os alguidares que contém dendês de Ifá, para fora, na rua, em frente á casa, onde se enfileiram com uma criança que carrega o recipiente cilíndrico do Odu á frente (ver igura 21). Ficam postados no lugar enquanto os divinadores dançam ao redor delas ao som de tambores e cânticos, que o ***Olodu*** inicia cantando "***O-o-o Soko***" e outros respondendo "Bani". Depois eles voltam para dentro da casa do *Olodu* onde dormem novamente aquela noite, retornando para casa na manhã seguinte.

Apos o ***Egbodo*** *Erio*, os devotos de Ifá e os das divindades brancas podem comer inhames novos, mas muita gente assim não pode fazer até que outros rituais tenham sido realizados. Aos devotos de ***Oranfe*** é permitido comer inhames amarelos mas não podem comer os novos inhames brancos senão até o festival ***Edi***, que vem em outubro ou novembro. Antes de ***Egbodo Erio***, inhames novos são proibidos a todos excetos a participantes do Egbodo Ọni, aos cristãos e mulçumanos e aqueles que não cultuam coisa alguma. Todos os que reverenciam outrora desvendada Yorubá observam esse tabu.

O ***Egbodo Ifé***, isto é, o festival dos inhames novos de Ifé, também conhecido por festival *Ogido* (*Odun Ogido*), é o que vem em seguida em agosto, quando os devotos de muitas outras divindades comem inhames novos pela primeira vez, mas o divinadores nada tem a ver com esta cerimônia. Sua próxima é o festival *Ewunrin* (***Odun Ewurin***), que tem lugar em Setembro ou Outubro. Mais sacrifico são oferecidos a Ifá em agradecimento por haverem vivido ao longo das cerimônias, em número de três, dois inhames novos; os divinadores raspam seus cabelos, que foram deixados intactos desde o começo Egbodo Erio.

Os ***Awọni*** mantêm encontros (***Ajo, ajo Ifá***) em *Oketase*, o lar de ***Arabá*** a cada 16 dias em *Ojaife*, dia sagrado de Ifá, dia sagrado de Ifá. Nessas reuniões, eles discutem os assuntos de Ifá, partilhando seus conhecimentos e ensinando, uns aos outros, os versos que ignoram, debatem a respeito da conduta de seus próprios membros, comendo e bebendo, juntos. Pra esees encontros, cada membro por seu turno, fornece comida (preparada em própria casa),e bebida. Ao descutirem a conduta de seus associados, decidem a cerca da obediência ás regras dos ***Awọni*** e caso tenha havido desobediência ás regras dos Awọni e caso tenha havido desobediência põem-se os acusados em julgamento e impõe-se multa aos ofensores. As regras são análogas ás outros gremios de Ifé.

1. Um ***Awọni*** não pode procurar a mulher de outro ***Awọni***. Se amulher de Arabá ou Agbọnbọn estiver envolvida, o ofensor é passado ás mãos do Ọni para punição. Em qualquer hipótese, ele é destituído de sua posição podendo ser re- adimitido mais tarde provenha de boa família, que por ele apelará. Neste caso,o infrator terá de pagar uma multa, inclusive quarenta nozes de cola, uma cabra, uma caixa de gim, e uma soma em dinheiro a ser determinada. A multa varia em função das posses do indigitado.

2. O ***Awọni*** não pode de modo algum " envenenar (fazer uma medicina contra) outro ***Awọni***. Se a pessoa morre, o ofensor é destituido e levado ao ***Ọni*** para punição. O

mesmo acontece porém se restabelece, o ofensor é demitido mas, pode ser reconduzido se pertence a boa família que por ele intercende. Mais uma vez, uma multa é aplicada, incluindo gim e dinheiro.

3. Os ***Awọni*** não podem conspirar contra qualquer de seus membros. Um ofensor é demitido neste caso e se a conspiração tiver como alvo o Arabá ou Agbọnbọn o individuo é conduzido ao ***Ọni*** para o castigo. Se diversos ***Awọni*** são culpados, em conjuto, de conspiração então não são destituidos mas multads pagand cada um uma caiza dew giz.

4. Um ***Awọni*** está proidido de falar contra um companheiro palas costas.

5. Um ***Awọni*** não pode abandonar outro que esteja em dificuldades sem providenciar que tudo fique em ordem com ele. Se um ***Awọni*** assim se comportar com Arabá, o caso é relatado ao Ọni, mas os próprios ***Awọni*** é que tratam do transgressor.

6. Nenhum ***Awọni*** pode divulgar o teor das discussões travadas em seus encontros a um estranho.

Se um menbro se torna suspeito de transgredir qualquer uma dessas regras, escolhe-se alguém para obeserva-lo. Quando provas suficientes são reunidas, o acusado é trazido perante todo o grupo que então julga. São chamadas testemunhas e ao ofensor é dada um oportunidade para inquiri-las e defender-se. Caso consiga provar sua inocência, a multa que ele corria perigo de ter de pagar é imposta á pessoa que falsamente o acusou. A decisão é exclusivamente tomada á luz das evidências, não havendo quaisquer divinações nestes casos. Uma vez expostas todas as provas, os ***Awọni*** se retiram para discutir e quando chega a um consenso, um dos elementos do grupo é mandado de volta para comunicar o veredicto.

Caso a ofensa seja de menor importância, não se impõem umas decisões unânimes; se dois ***Awọni*** discordam dos demais, aí incluídos o ***Arabá*** e o ***Agbọnbọn***, eles são simplesmente ignorados. Já num caso mais grave, nenhuma decisão é tomada até que se chegue á a unanimidade a sessão do tribunal é adiada até que nova evidência seja descoberta. Se mais tarde a minoria se demonstra equivocada, cada um dentre eles é multado em quatro garrafas de gim, pelo fato de haverem persistido em suas opiniões. Se os ***Awọni*** se dividirem mais ou menos pela metade, mesmo que o ***Arabá*** e o ***Agbọnbọn*** se encontrem de um mesmo lado, a sessão é postergada e não membros são solicitados a vigiar o acusado, com vistas a novas provas adicionais. Se o ***Arabá*** e o ***Agbọnbọn*** ficarem isolados contra os outros ***Awọni***, aí o caso é sério. A sessão é adiada e cada uma das partes se reúne por seu lado para reconsiderar sua respectiva posição. ***Agbọnbọn*** e o ***Arabá*** considerarão com a maior seriedade o fato de todos os outros estarem discordando deles, e os outros ***Awọni*** dirão um ao outro: " Afinal, precisamos meditar profundamente sobre o assunto. Nossos maiores discordam de nós e têm de ter uma razão para assim agirem". No fim, ou um lado ou outro terão de mudar seu ponto de vista e aí, quem o fizer, irá notificar o outro e lhe pedirá perdão.

Em uma dessas reuniões, os ***Awọni*** discutiram as passadas e presentes precedências entre seus títulos. O ***Arabá*** estava sentado em frente á alcova que servia pra seu santuário de Ifá, de face voltada para o fundo do grande aposento onde o encontro se realizava. A cortina da alcova se achava aberta, sugerindo que alguns rituais haviam sido celebrados antes de eu ser admitido, por volta das onze horas da manhã. Os ***Awọni*** estavam sentados contra a parede do lado direito do ***Arabá*** com ***Agbọnbọn*** em segundo e os demais na ordem de sua precedência hierárquica. Ocupavam até o canto e a maior parte do lado direito. Ao longo da parede fronteiriça ***Arabá*** e o

Agbọnbọn se achavam divinadores que haviam estudado sob a direção dos ***Awọni***, alguns dos quais eram ***Ọlowọ*** veteranos, bem como, ainda, jovens meninos que continuavam aprendizes dos presentes. Outros divinadores podem comparecer as reuniões, mas não são convidados, e todos ficariam sabendo que só vieram para partilhar a comida. Do lado esquerdo do aposento estavam mulheres e crianças da morada coletiva do Arabá, muitos quais tinham vindo para ver Homem Branco. Bolsas divinatórias se achavam dependuradas em pregos á parede, assim como também os grandes chapéus de feltro dos ***Awọni***. Arabá e Agbọnbọn usavam mitras de palha e os outros ***Awọni*** turbantes de tecido, havendo os outros divinadores removido os seus de suas cabeças e amarrando ao redor de seus peitos. Acompanhando a discussão, fui convidado a permanecer e observar os procedimentos.

Os babalawôs comuns e os aprendizes foram em direção ao Arabá, se juntando em semicírculos e ocupando e maior parte da área do salão. Arabá deu uma cabaça contendo água e 10 nozes de cola Ladagba, "atendente" dos Awọni, o qual se ajoelhou á entrada da alcova, encarando-a. Ele iniciou o cântico, começando com a invocação convencional:" ***O-o-oh Soko***" e resposta "***Bani***" e um cântico a ***Igi***, um escravo de Ifá, "***Igi***, abra seus olhos e veja seu inimigo" (***Igi, si-oju ki o ri- odi re***). Os demais ***Awọni*** permaneceram silenciosos mas os outros babalawô e os aprendizes responderam como coro e batiam palmas em compasso simples para a música.

Lodagba ergueu a cabaça e orou para Ifá. Pegou então a noz de cola tirou-se e verteu um pouco d"agua em frente ao ***Odú*** do ***Arabá***. Fracionou uma vez nos seus quatros pedaços e removeu as pequenas partículas (***Iseju obi, Isso-oju obi***) junto do centro e as repôs na cabaça. Segurando a cola quebrada para Ifá, disse ele: "Orunmilá, isto é seu, coma" Ele então divinou jogando os quatro pedaços de noz cola sobre o solo, verificando no primeiro lançamento se o augúrio era bom e depois perguntando sucessivamente acerca dos cincos tipos de bem em repetidas jogadas e, finalmente se um sacrifício se fazia necessário. Nenhum dendê nem o *Opelê* foram utilizados nessa ocasião. Quando terminou, repôs uma parte de noz de cola na cabaça e passou as demais, bem como nozes inteiras, para o ***Ọlọwọ***, que as dividiu em partes. Um dos aprendizes se apoderou da cabaça de cada um dos ***Awọni***, começando pelo ***Arabá*** e ***Agbọnbọn***, de modo a que qualquer má sorte deixasse suas cabeças e pudesse ser jogada fora junto com a água.

A esta altura, depois que sete músicas haviam sido cantadas, o ritmo se revigorou e o bater de palmas adquiriu sincoparão sofisticada. Lodagba cantou: "Criança de casa, leva isto para ***Ẹṣụ***". (***Omodọ ile, e gbạ yi a Ẹṣụ)*** e o coro respondeu "Corre depressa, ***Ẹṣụ*** o aceita"! (***Ire tete, Ẹṣụ bga****)*

O aprendiz tomou a cabaça com água e pedaços das nozes de cola nas mãos levou-o para fora e derramou um pouco junto a sacrifício de ***Ẹṣụ*** e outro tanto junto ao cajado de ferro (**Orere, Osun**) que serve como símbolo de Ifá. Enquanto isso a cerimônia prosseguia.

Os pedaços de cola e uma pequena cabaça de cerveja de milho foram pousados próximos a um altar redondo com perdas em cima, e que representa ***Oranfe***, uma das maiores divindades de Ifé. ***Arabá*** ali de ajoelhou, certeu um pouco da cerveja de milho sobre o altar e tomou para si um pequeno sorvo. Proferiu a senha"***Agbedu***" e os outros demais responderam " Ogbomurin". Tomou de um pedaço de cola, tocou o solo com a fronte e retornou a seu lugar. Nisso foi acompanhado por ***Agbọnbọn***, seguidores outros ***Awọni*** e também pelo ***Ọlọwọ***.

Depois disso, a comida foi servida por ***Lodagba*** e assistentes. Os homens se ajuntaram em reduzidos grupos para comer, e mais tarde foi passada comida,

também, para as mulheres. Quando os pratos e as folhas em que o alimento veio embrulhado foram retirados, o canto recomeçou e as palmas sincopadas aumentaram o volume e ganharam mais em precisão de que nunca. Um dos ***Ọlowọ*** passou uma cabaça de cerveja de milho para Awọni, começando por ***Arabá*** e ***Agbọnbọn***; e quando cada um dele bebia, por seu turno, eles o cumprimentavam e saudava proferindo seus nomes com louvores, fazendo uma pausa enquanto o coro respondia, "Muito limpo é o que Oluwo [40] bebe, muito limpo." (***Toro ni erio mu, toro***). Quando a cabaça atingia ***Olori Iharefa***, o cântico parava; ele bebeu em silêncio porque era tão moço que era apenas um menino entre os ***Awọni***. ***Lodagba*** não se sentou nem bebeu com os Awọni uma vez que seus deveres como comissários mantinham-no ocupados no salão.

Finalmente, o homem cuja vez era de alimentar o grupo no próximo encontro se adiantou para receber a cabaça de cerveja de milho, que é conhecida por a cabeça de reunião ***(Igba ajo).*** Ao recebe-la, foi-lhe dito seu encontro é daqui a dezessete dias, e ele replicou, tocando com ela a cabeça e o peito: "Minha cabeça aceita, meu peito aceita".[41] A reunião então foi então adiada.[42]

O UNIVERSO DO CREDO

Alguns elementos da complexa visão do mundo que têm os Iorubá precisam ser discutidos, pelo menos brevemente referências a eles e que surgem nos versos de Ifá, além da própria significação da divinação de Ifá.Esta parte considera precisamente três divindades ***Ifá***, ***Ẹṣụ***, e ***Olorun*** dá atenção ao conceito de destino sua relação com as múltiplas almas da humanidade. A importância desses dois conceitos e o papel desempenhado por essas três deidades transparecem nitidamente nos versos. *Ifá* ou ***Orunmilá*** é o deus da divinação que informa os mortais dos desejos de ***Olorun***, ***Ẹṣụ*** é o trapaceiro divino e também o mensageiro de ***Olorun***, entregando-lhe sacrifícios alcancem seus objetivos enquanto os que não o fazem sejam punidos; ***Olorun*** é o Deus dos deus, que é revelado nos versos de Ifá como o deus do destino.

Desde, pelo menos , 1800 os Yorubá tem estado em contacto direto com Islã, embora no decorrer do séc. XIX tenham estado em guerra contra seus vizinhos muçulmanos e por mais de um século, missões cristãs tenham estado instaladas no interior do território iorubáno. As crenças Yorubá tem sido influenciadas por ambâs religiões, mas aquelas discutidas adiante são provavelmente tão próximas das do período pré- contactos quanto se possa esperar até a data de hoje, sobretudo porque foram registradas principalmente nos anos de 1937-1938 e de babalawô que se mantiveram afastados tanto do Islamismo quanto do Cristianismo. Além disso, as interpretações deles foram fundadas em versos que eles memorizam em sua juventude e freqüentemente eram capazes de citar versos em apoio aquilo que sustentavam . Conforme observa Idọwu (1962:7), os pertencentes á mais rígida e confiável parte das tradições orais. Em alguns casos, existem óbvias evidências de aculturação, como lenda

[40] A palvra, Erio, que aparece também no nome do segundo festival de Ifá, Egbodo Erio, dizi-se que significava o conjunto dos Awọni mais todos os Oluwo, isto é, todos os babalawô que usam penteado especial. Um divinador afirmou que queria dizer: Todas as divindades.

[41] Na realidade, 16 dias. Os Iorubás como os antigosgregos, incluem tanto o dia inicial na computação de tempo. Por essa razão, eles falam de sua semana de quatro dias como tendo cinco dias (os quais, em Ifé, recebem a denominação de acordo com as principais feiras ou mercados da cidade); Ojaife Iremo, Aiyegbeju, Itakogun, Ojaife. Em Oyo, esse dias são conhecidos pelos nomes das divindades: Ojo, Awo pra Ifá, Ojo Ogun para o deus do ferro, Ojo Jakutá para xangô deus do raio, e Ojo Osalá para o deus da brancura. Frobenius (1913:I,256) equivocou-se ao acrescentar Ojo Osé como quinto e santo dia, ou Domingo.Ojaife ou Ojo Awo é o dia santo ou Ojo Osé, para Ifá, e outros dias são de Ogun, Xangô, e Orisalá.

[42] Ori Mi gba, Aiya mi gba. Esta declaração é igualmente feita no decorrer da iniciação deum babalawô, quando recebe pElạ primeira vez o seu segundo conjunto de dendês, significando que ele o recebe com todo o coração. Ver J.Johnson (Dannet, 1906:252).

contada adiante por Agbonbom, o mais respeitado e categorizado veterano divinador do Ọni,que fala de livros, professores, homens brancos, cristãos, mulçumanos, turbantes, aviões e clorifómio;mas isso são evidentes re-interpretações que foram acrescentados a um mito antigo. Finalmente, muito do que se segue, adiante , baseia-se numa análise direta dos versos registrados na parte segunda.

Existem muitas deidades (***Obura, Ebora, Imola, Orisa***) de acordo com o credo Yorubá, nunca se havendo registrado o seu total. Informantes falam com freqüência de 400 divindades, como o fazem versos de Ifá (3-2,34-2,111-1,168-1,256-3) mas isso constitui um número místico e só pode ser interpretado como uma grande quantidade. Os versos falam também de ***Orunmilá***, ***Ẹṣụ***, Deusa do Mar e as 400 divindades 91-(11), das 400 divindades e o ***Egungun*** (7-5) e das 400 divindades á direita e as 200 divindades á esquerda (249-1). Cada uma dessas entidades divina tem atributos especiais e algumas, funções específicas e poderes, mas todas podem dar filhos proteção e outras bênçãos aos seus devotos, que lhe sejam fiéis.

O Deus da Brancura ou Grande Divindade (***Orisalá,Orisanlá, Oxalá***), também conhecida como Rei que tem um traje branco (***obatalá***), que criou o primeiro homem e mulher e que modela a forma humana no ventre materno, aparece em um número de versos modo que não específicados membros de seu panteão de deidades brancas (***Orisá, Funfun***). A palavra Orixá (***Orisà)*** tem sido freqüentemente traduzida como divindade, e é por vezes usada em Ifé como sinônimo de Ebura, mas em seu significado mais específico ela quer dizer um dos mais de 50 membros do panteão do Deus da Brancura. Muitas outras divindades também aparecem nos versos, inclusive o Deus do Raio (***Sangọ***), o Deus da Guerra e do Ferro (***Ogun***), O deus da Varíola (***Sọpọna***) e o Deus da Medicina (***Osayin***), pórem os mais amiúde mencionados e os mais diretamente associados com este sistema de divinação são Ifá ou Orunmilá, Ẹṣụ, e Olorun.

Olorun, O deus do céu, é aquele que possui o céu (**O-l(i) orun)** ou rei do céu (***oba orun***) e é comumente identificado como ***Olodumare***. A significação deste nome é explicado em um dos versos (54-2) como aquele que tem odu, filho de Píton (***Erê***). Não obstante, um divinador de Oyo sustentou que erê é simplesmente o nome da mãe das 116 figuras de Ifá, sendo Olorun seu 17º filho. Antes de ***Olorun*** nascer, ***Erê*** dirigiu-se a Ifá para relatar-lhe que havia tido um sinal de que daria a luz a outra criança importante, mais importante do que qualquer outro no céu em na terra. Quando Olorun nasceu, chamaram-no Aquele que tem figura (de Ifá), o filho de ***Erê Olodu omo erê***.

Alguns escritores tem fornecido diferentes interpretações [43] mas em Ifé esse nome é claramente compreendido como se referindo a ***Olorun*** e , nos versos de Ifá, ***Olodumare*** é identificado como rei do céu (256-3).[44]

Conquanto chamado de filho de Píton[45] e embora apareça nas lendas de Ifá citadas neste capítulo como traficante de escravos, um corno (marido enganado) e sendo irmão de ***Orunmilá***, ***Olorun*** tem sido sincretizado com o Deus cristãos e o Alá

[43] Lucas (1948:74) dá Olodumare como título de Ifá. Epega (1931:10,11,22) identifica Olodumare com Odudua, como deus e como aquele que leva os sacrifícios . Sowande (s.d:31,33b,41) considera Oludumare como um elemento da Santíssima Trindade, junto com Olorun e eleda (a alma guardiã ancestral). Crowther, J.johsone Frrow igualam Olodumare a Olorun mas dá como seu significado "o todo poderoso" ou 'o sempre justo'. Várias outras interpretções de seu significado tem sido sugeridas..

[44] Ver também o veso de Ogudabode (Ogunda-Ogbe), citado por Lijadu (1923:8)

[45] Píton não é apenas a serpente mortapor Apolo, mas grande adivinho, nigromante. Esta, sugere rElação com negros ou com mortos mas, nas berdade, deriva do grego nekromanteia, latim nigromancia-arte de adivinhar futuro através da invocação dos mortos. (NdoT)

mulçumano. Ele é o equivalente ao Nyame entre os Ashanti e outros altos deuses oeste-africanos, postando-se acima além de todas as outras divindades. Não tem devotos especiais, nenhum culto nem santuário, orações lhe são dirigidas mas sacrificíos não lhe são oferecidos diretamente. Mesmo assim, ele não é nem remoto, e nem tão indiferente para que ele não intervenha nos assuntos terrenos.[46] Nos versos, vemos vamos ***Olorun*** dando comida (241-1), prosperidades (14-3), dinheiro (255-3), esposas (54-3), filhos (54-2), títulos (246-4), honra (243-4) e bênçãos (250-1,255-1,256-1), recompensado por perdas (249-2); e derrotando inimigos (248-4). Como divindades da humanidade, Olorun ocupa um lugar proeminente na divinação de Ifá.

Ẹṣụ (***Seu Bará, Elegabara, Elegba***) é a mais jovem e a mais sagaz das divindades. É o mensageiro divino (***Irṣạnsẹ***), e um de seus papéis é entregar os sacrifícios que receber a ***Olorun***. Compreensivelmente, os divinadores consideram este papel importante. Ele é também um manhoso trapaceiro, a divina contraparte do Cágado nos contos populares Yorubá, quem não somente deleita com as desordens que arma senão também serve Olorun e as outras divindades ao causar contratempos para os seres humanos que os ofedem ou negligenciam. Ele é o notório por começar brigas (5-3,48-1,131-1), por matar pessoas aos fazer cair paredes e árvores sobre elas,por provocar calamidades tanto a divindade quanto a humano, mas sua atuação ao proceder calaminar tanto a divinadades quanto a humanos, mas sua atuação ao proceder a entregas de sacrifícios a Deus (ver pág: 60) dificilmente é compatível ou coerente com sua identificação com Satã pelos cristãos e mulçumanos, e que só pode ser explicado como resultado do malogro de se achar o equivalente do Diabo no credo Yorubá. Um verso fala efetivamente de Ẹṣụ comendo uns sacrifícios (123-1) mas outra conta o modo como ele transporta sacrifícios para o céu e lá relata quem os fez (33-2).Em outro verso, ele é identificado como sendo aquele indicado por Olorun para vigiar as outras deidades na terra.(256-3).

A reputação da malignidade de Ẹṣụ indubitavelmente decorre do fato de ele ter o importante papel de executor divino, punindo aqueles que descumprem o sacrifício prescrito para eles e recompensado os que o fazem. Ele força uma mulher a ser morta pelas 400 divindades porque pensavam que ela as espionava (34-2), deixa Sakeu para morrer no ar médio (244-1)[47] mitas (cupinzeiro), assam-no e o devoram (54-1). Ojuro deixa de sacrificar Ẹṣụ a faz perder seu caminho. Mas quando seus parentes em seu nome, ela o acha de novo (247-5). Outra personagem faz um sacrifício para ter filhos mas não um segundo para que não se tornem inimigos; quando os filhos dela nascem, Ẹṣụ faz com que eles lutem e ambos perecem (5-3). Em apenas um verso registrado Ẹṣụ realmente provoca uma luta sem provocação específica e, mesmo nesse caso, a implicação pode muito bem ser aquela dos dois amigos que deixaram de sacrificar (48-1)

Em muitos exemplos, igualmente numerosos, no entanto, ***Ẹṣụ*** poupa os que tenham sacrifícios ou os assiste na obtenção daquilo que desejavam. Ele atrai uma tempestade para destruir o ninho da Pomba e matar seus filhotes porque não só não fez sacrifício mas também ousou disso se caber; já o pombo que realizou o sacrifício, foi poupado (33-1). Porque o morim sacrificou, Ẹṣụ intervem para o salvar quando todos os outros tecidos, omissos, estão sendo levados embora para os céus (18-4). Apenas 3 árvores sacrificam quando todas devem fazê-lo; Ẹṣụ carrega seus sacrifícios para os céus e informa os seus nomes, e quando uma borrasca destrói as demais, as 3 são

[46] Idowu (1962) também provou que Olorun de modo nenhum está afastado dos assuntos humanos como por vezes tem sido configurado.

[47] Midair (ing) corresponde á denominação antoga de atmosfera média, entre a junto ao solo e as nuvens. Esse conceito de outrora, presente entre os Yorubá, é mesmo que fez, no cristianismo, os pintores aboletarem os anjos já nas nuvens, altura máxima imaginável. (NdoT)

poupadas (33-2). O próprio ***Orunmilá*** posterga um o auxilia não só afogar senão também faz com que seja lindamente recompensado por haver sido falsamente acusado (14-1). Hiena faz um sacrifício e se torna rei, e quando deixa de fazer um segundo sacrifício, ***Ẹṣụ*** provoca sua deposição, mas quando Hiena finalmente efetua o sacrifício, ***Ẹṣụ*** o auxilia a recuperar a coroa (35-3). Quando a mulher do rei faz sua escrava realizar um sacrifício em seu lugar, ***Ẹṣụ*** dá a criança prometida á escrava (35-4) ***Abaúle*** sacrifica e ***Ẹṣụ*** o faz lutar com a filha do chefe mas por meio disso ele se casa com ela e com a filha do chefe mas por meio disso ele se casa com ela e com duas outras esposas sem ter de pagar pecúlio de noiva (131-1). ***Ẹṣụ*** intervem para salvar o povo de More da Morte (6-2), ajuda Galo a vencer um torneio de capinação e, em conseqüência, uma noiva (123-1), e ajuda Orunmilá a casar com a terra (1-10) e com uma filha da Deusa do Mar (1-11), e tudo porque sacrifícios tinham sido efetuados. Em circunstâncias um tanto diferentes, ele inocenta ***Orunmilá*** das falsas acusações das 400 divindades (246-3), captura um falso divinador e salva aquele que estava dizendo a verdade (244-2).

Muito do que **Ẹṣụ** faz o é através de transformações mágicas que ele consuma batendo as palmas com suas mãos (1-10), jogando poeira e batendo mãos (244-2), piscando seus olhos (1-11) e apontando o seu cajado (247-5) ou medicina (17-10). Ele também fecha poços magicamente (1-11), transforma água e pequenos pedaços de carne em sangue e pernas de bode (35-3) e intervem sem o uso de magia: (14-1,123-1,131-1,244-1,256-3).

Ẹṣụ é associado íntimo de Ifá, e em um verso (1-9) se refere a ocasião em que Ifá estava em vias de favorecer Ifá. Uma lenda de Ifá, contada por um informante Yorubá de uma família mulçumana e que estudava na Inglaterra, assim explica o íntimo relacionamento entre ***Ẹṣụ*** e ***Ifá***: ***Orunmilá*** era um homem muito rico . Certa vez em que estava recebendo seus muitos companheiros que haviam vindo comer e beber com ele, fez ao grupo a pergunta: Eu indago a mim mesmo, quantos amigos tenho eu? Eles protestaram afirmando que todos ali o eram, mas ele não se satisfez. Consultou os divinadores que lhe disseram que ele fizesse qualquer sacrifício que desejasse, em troca, ele lhes deu algum dinheiro. Instruíram-no ar fazer sua esposa anunciar sua morte.

Uma vez obedecidas essas instruções, seus companheiros o prantearam, cada um vindo por seu turno para consolar sua mulher, um fingindo mais que o outro estar consternado. Depois que o primeiro expressou simpatia, ele disse: Você lembra daquela grande beca que mandamos fazer para nossa sociedade alguns anos atrás? A mulher de ***Orunmilá*** disse que sim e perguntou porque ele mencionava tal coisa. Replicou ele: Bem, ***Orunmilá*** me pediu para comprá-la para ele mas não me pagou. A mulher indagou quanto custara e o homem respondeu: Quarenta e cinco libras!. Neste ponto ela pediu licença e foi falar com ***Orunmilá*** em seu esconderijo. ela indagou se ele ouvira as palavras do amigo e ***Orunmilá*** respondeu: Sim. Pegue o dinheiro e pague a ele.

Um a um vieram os amigos á casa expressar condolências; cada um alegava que ***Orunmilá*** lhes devia dinheiro e cada um recebia seu pagamento. Finalmente chegou ***Ẹṣụ***, com lágrimas lhe rolando nas faces. Depois que ofereceu toda a sua simpatia, a mulher de ***Orunmilá*** indagou: E não faltam mais nada? ***Orunmilá*** não lhe deve mais dinheiro algum? O quê? Replicou ***Ẹṣụ***, De certo, que não! Ele sempre foi meu benfeitor, e tudo que possuo é a ele que devo. Quando ***Orunmilá*** escutou isso, desceu de seu esconderijo e revelou que ainda vivia. Desde esse tempo, ***Ẹṣụ*** e ***Ifá*** tem sido amigos chegados.

A história de que ***Ẹṣụ*** foi aquele que ensinou Ifá a divinar- relatado por *Daudin* (1885:34), *Ellis* (1834:58-59) e *Cole* (1898: citado por Dennett 1906:178),

Frobenius (1913:I, 229-232), *Farrow* (1926:37) e *Lucas* (1940:73-74) foi contestada por divinadores em *Oyo* e *Igana* assim como em *Ifá*. Entretanto, um divinador de *Meko* afirmou que tinha ouvido haver Ẹṣụ feito isso e que dera a Ifá seu tabuleiro divinatório, dizendo contudo desconhecer a lenda.

Do mesmo que outras divindades Yorubá, *Ifá* tem vários nomes diferentes e dezenas de mais longos nomes encomiásticos. O nome Ifá é interpretado como querendo dizer raspando porque ele raspa (***fạ***) doença e outras males daqueles que são afligidos, ou porque ele raspa o pó sobre o tabuleiro ao marcar as figuras. Nos versos, *Ifá* é também referido como ***Aluwọ***, significando bater e saber ou que ele bate os dendês e conhece o futuro (6-3,18-9).

Mas amiúde aparece nos versos como ***Orunmilá***, mas dentre os vários nomes apenas Ifá é usado ao se falar do sistema de divinação. Em conseqüência, tem-se sustentado que o nome *Ifá* se refere exclusivamente ao sistema enquanto ***Orunmilá*** (***Orunlá***) se refere á divindade que o controla.[48] No entanto, em Ifé, *Ifá* é claramente reconhecido como um dos nomes dessa deidade e tanto a inovação da manhã (cap: III) quanto um verso de *Ifá* (1-4, nº2) comprovam que ***Ifá*** e ***Orunmilá*** são uma e a mesma pessoa. O nome ***Orunmilá*** é derivado pelos divinadores de ***Ifá*** de um nome mais antigo para Ifá, qual seja ***Ẹ̀ẹ̀ạ***, que eles interpretam como baseado no verbo ***la***, abrir. O nome ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** surge nas lendas de Ifá, inclusive o que vem a seguir, recontado por ***Agbọnbọn***, e que dá explicação para a origem do nome ***Orunmilá*** e seu significado como Deus do Céu reconhece ***Ẹ̀ẹ̀ạ***. ***(* Olorun mo ela).**

Ẹ̀ẹ̀ạ era o irmão menor de ***Olorun***, o deus do céu, que era um comerciante que viajava largamente e negociava muito com escravos. Quando estava fora, em negócios, ela mantinha relações com as esposas do irmão e os filhos dessas aventuras são as esposas de Ifá, que são dadas a divinadores sem pecúlio da noiva.

Uma vez , ela enviou suas crianças para bem longe para negociar com mercadorias; e quando elas alcançaram a fronteiras entre o céu e a terra, os escravos de ***Olorun*** caíram sobre eles e os despojaram de suas mercadorias. Quando ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** ouviu isso e ele perguntou quem pode roubar minha propriedade de meus filhos? Pegou seu arco e suas flechas e partiu com outros filhos, seus empregados e seus escravos; e quando se encontraram, começaram lutar com os seguidores de ***Olorun***. Todo mundo na terra veio em ajuda de ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** mas a batalha continuava. No sétimo dia caíu uma pesada chuva batendo em ambos os lados, e ambos se retiraram.

No dia seguinte, os seguidores de ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** estenderam suas roupas para secarem e os seguidores de ***Olorun*** espalharam suas camisas e turbantes. Olorun sentou-se numa cadeira olhando para ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** á distância, e ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** ficou mirando para ***Olorun***, seu irmão mais velho. Primeiro,nenhum deles reconheceu o outro porque ***ela*** era muito jovem quando ***Olorun*** deixou sua casa; mas quando ***Olorun*** reconheceu seu irmão, foi até ele e o abraçou. Comeram e beberam juntos, e no dia seguinte, anunciaram que não haveria mais combates. Enquanto os seguidores de ***ela*** ainda retornavam para aterra, encontravam gente que continuava a chegar a fim de ajudá-los, perguntando-lhe porque já voltaram tão cedo. E então replicavam: ***Olorun*** reconheceu ***Ẹ̀ẹ̀ạ*** ontem (***Olorun mo Ẹ̀ẹ̀ạ l(i)-ana***), e, desde então, ela foi chamado de ***Orunmilá***.

Isso foi desprezado como sendo etimologia popular por um divinador de Ifé em 1965, que oferecia a seguinte explicação: Quando as divindades pela primeira vez

[48] Idowu (1962: 76-77) sustenta essa distinção, ainda que na página seguinte ele cite um verso do Iwori Meji que diz Ifá, fixe seus olhos em mim e olhe-me bem. Ver tb Ckarke (1939:235-236) e Bascom (1942:43)

vieram á terra, não dispunham de poderes especiais nem tarefas específicas, por isso pediram a ***Oludomare*** que lhe atribuísse trabalhos para os quais se achassem dotado. ***Olodumare*** disse que ***Ogun*** não conhecia seu trabalho e lhe deu a guerra (***Ogun***). Disse que Orisalá não conhecia seu trabalho e lhe deu arte (***ọnạ***).[49] Disse que ***Olokun*** deveria ser um comerciante e que ajé, a deusa do dinheiro,deveria tornar-se um intermediário (***Alarọbọ***), comprando de ***Olokun*** e reverendo com um lucro. A todas divindades foram atribuídas deveres específicos. Quando indagaram a ***Orunmilá*** qual trabalho lhe havia sido destinado, ele replicou: A penas Olorun sabe aquele que vai prosperar. E esta é a razão porque o chamam ***Olorun*** sabe a pessoa que irá prosperar. E esta é a razão porque o chamam ***Olorun*** (***Olorun mo eni ti o la).***

Entretanto, informantes em 1937-38 sustentaram que isso era uma interpretação equivocada e que a explicação de que quer dizer "*Olorun* sabe aquele que será salvo" (***Olorun mo eni ti ọ lạ***) era uma invenção cristã. Em apoio á interpretação de ***Agbọnbọn*** foi dito que em termos mais antigos os divinadores eram saudados pelo povo de Ifé "***Pele, ọmọ Olorun me Ẹlẹ***" (Suavemente, filho de ***Olorun*** reconheceu ***Ẹlẹ***), mas que isso tenha sido contraído para "***Pele, ọmọ Orunmilá***".

Ifá é também conhecido como ***Agbonniregun***, um nome que aparece em vários versos (1-7, 6-1, 20-1) assim como numa forma abreviada, *Agbonnire* (1-2). *Sowande* (s.d: 46-47) cita um verso ***Ogbê Ofun*** que interpreta o significado desse nome como "Este côco tem de ter uma vida longa" (***Agbon yi ma ni iregun o!***).Um divinador de *Igana* contou que seu significado é explicado em um versos de ***Irete Ogbê*** como "Coco que nunca será esquecido" (***Agbon ti o ni regun***). ***Awodire***, um divinador de Ifé, citou a seguinte lenda, que fornece a terceira interpretação:

O Deus da brancura e seu filho ***Akalá*** (um dos ***Awọni***) deixaram Olodumara e vieram e seu filho ***Amossun*** (um dos ***Awọni***) deixaram ***Olodumare*** e vieram do céu para a terra, onde eles encontraram duzentas pessoas. Puseram essas duzentas pessoas a cargo de ***Akala*** e lhe deram um tambor. Quando alcançaram ***Oketase***, ***Orunmilá*** plantou sementes vegetais e inhames para Amosun comer, e ele e o Deus da brancura retornaram aos céus. Os legumes e demais vegetais de Amosun, assim como os inhames cresceram bem mais Abala e sua gente logo comeram toda comida que tinha. Estavam excessivamente famintos para dançarem, um deles tentou bater o tambor de Abala mas estava tão esfoliado que ficou tonto e caiu ao chão. Então Abala deu dois dos seus seguidores a ***Amosun*** outros dois mais. Finalmente, quando já havia dado toda a sua gente a ***Amosun***, ele negociou seu tambor em troca de alimento . Então ***Akala*** foi deixada sem nada.

Depois de dois anos passados ***Orunmilá*** e o Deus da brancura decidiram visitar a terra para ver como estavam passando seus filhos. Quando atingiram Ita ***Yẹmọ*** (a rua da mulher de Deus da brancura), eles infagaram aonde poderia encontrar ***Akala*** mas ninguém o conhecia. perguntaram novamente em ***Ojaifé***, no mercado e de novo na casa da Deusa do dinheiro (***Ile Ajé***), mas era também ignorado. Então ***Orunmilá*** disse vamos perguntam a ***Amossun***, para ver se alguém sabe dele. E perguntaram a ***Amossun*** e lhes foi dito : Ele fica em ***Oketase*** batendo seu tambor. Quando chegaram a ***Oketase***, viram ***Amosun*** envergando uma coroa quando muita gente dançando a sua frente. Amosun sacodiu o chicote de rabo-de-vaca para ***Orunmilá*** e mandou oito pessoas para saudá-lo dizendo: ***Amosun*** os saúda, aquele que tem alimento dar-lhe-as comida, a aqueles que têm fome de carne. Aquele que alimenta um amigo com os seus seguidores, ele os saúda. Então agente de ***Amosun*** tomou a bolsa de ***Orunmilá*** e comeu os seis que ele continha.

[49] A alusão aqui é átuação do Deus da brancura em moldurá a criança no inteiror do ventre materno, do mesmo modo que um escultor em madeira lavra em estatueta.

Desgostoso, ***Orunmilá*** censurou seu filho: ***Amosun***, eu sou seu pai procurei por você mas não pude encontrá-lo. Finalmente, vim até aqui e quando o vi, você não foi capaz de levantar-se e vir a meu encontro você apenas agitou o seu chicote de-rabo-de vaca para mim e seus seguidores tomaram meus cocos e os comeram. Ah! Então a gente se penalizou e disse |Oh!, este é o pai que nos trouxe cocos. E por isso que as pessoas dizem que eles pegaram os cocos de censura (***agbon Ọniregun***).

Orunmilá disse que ***Amosun*** deveria sempre sacrificar para ele naquele lugar e lhe deixou o menino que havia comprado para vir com ele e ajudá-lo a transportar sua carga. Esse menino eles chamaram de aquele que ele comprou pra vir (***A-ra-bo***), e foi o primeiro Arabá (o ***Awọni*** de mais elevada categoria) então ***Orunmilá*** amarrou um pano arredor do seu peito e entrou terra e se transformou numa pedra. Por este motivo até hoje ainda realizam sacrifícios a ***Orunmilá*** exatamente neste lugar em ***Oketase***.

Ifá é com freqüência chamado de escriba ou escrivão, aquele que escreve livro (***akowe, a-ke-iwe***). Como outros empregados de escritório que servem como secretários ou guarda-livros no mundo dos negócios e governo modernos, Ifá escrevia para as outras divindades e ensinou aos babalawôs a escrever as figuras sobre seus tabuleiros divinatórios .Em *Ijeṣa*, ele e também descrito como homem instruído ou erudito (*scholar*/*amuye*) em virtude de todos o conhecimento e sabedoria contido nos versos de Ifá, na qualidade de interprete (***Agbonfo***) entre os deuses e humanos. Em oyo fala-se dele também como interprete (***Ọnitumo***) aquele que traduz quem explica, ou quem solta conhecimento que escuta o dialeto Ọyọ (***Ọnitumo gbdegbeyo, o-ni-tu-imo, gbo-ede-gbo-Eyo***) olorun deu lhe o poder de falar pelos deuses e comunicar-se com os seres humanos por meio da divinação, e quando ***Xangô***, ***orixalá*** ou qualquer outra divindade desejam sacrifício especial ele envia uma mensagem aos serem humanos na terra por intermédio de *Ifá*. Embora ele sirva a todas as divindades dessa maneira, Ifá não é servidor delas, ao invés, ele é o mais sábio dentre as deidades, segundo os babalawô e , de acordo com alguns, o pai de todas as divindades, exceto ***Olorun***.

A fábula, conta a seguir que se diz ser baseada em um verso e ***Ofun Ogundá***, conta que Ifá foi inventor da escrita, como os cristãos vieram a usar calças compridas e o modo como os ***Ọlọwọ*** vieram a ter um tufo de cabelos em suas cabeças. ***Agbobon***, que a contou começou explicando que ***Olorun*** é também chamado ***Ajalorun*** (***Aja-li-orun***) ou teo do Céu, porque foi lá que ele nasceu.

Olorun foi a mais velha das divindades e o primeiro filho do rei do ar (***Oba Orufi***), Uns quarenta anos depois, o rei do ar teve um segundo filho, ela, que foi o pai dos divinadores. Pela manhã todos os homens brancos costumavam vir ter filhos Africanos, os babalawô, reuniam-se á sua volta para memorizar os versos de Ifá e aprender a divinar. Ifá ensinou-lhes aescrever em seus tabuleiros divinatórios, os quais os mulçumanos copiaram fazendo suas táboas de madeira escrita (***Wala***) e os cristãos copiaram para fazerem as lousas utilizadas por escolres e como livros.

Primeiramente, ele ensinou apenas á gente de sua própria cidade, Ifé, mas tarde suplentes lhe foram mandados de outros destristos ao redor. Eram conhecidos por Ifá de ela os aceita (***Ifá elạ gba***), e crianças doentes também lhe eram enviadas, com ele estudando enquanto estavam sendo curadas. Os que com ele não aprenderam se tornaram os surdos e mudos.

Depois que seus alunos estavam treinados, ele os colocavam nas cidades circunvizinhas e os denominava *Tia* (*Teacher*, *professor*). Um desses professores estavm uma cidade a oito milhas de Ifé, onde uma das noivas de ela vivia. Era para casar com

ele em quatro dias, mas o professor gostou da moça e queria roubá-la de ela. Não encontrando outro modo de faze-lô, antes do dia do casamento, ela comprou algumas medicinas (***di-(e)mi-di-(o)mi***) destinadasa faze-lô parar de respirar, daí o homem branco aprendeu o que era clorifórmio. Ele o deu á moça dizendo-lhe para que pusesse um pouco em suas narinas quando chegasse á casa de ela. ela agiu como instruida e todo mundo pensou que ele tinha morrido. Uma vez que é um tabu para ela enxergar a pessoa morta, ela foi rapidamente envolvida em umapano e levada embora, deitaram-na, então ao pé de uma árvore ***Iroko***.

A professora e seus auxiliares lá estavam encostados esperando para trasnportarem para cas dele, onde reviveu. Tounou-se, então suespoas e começou a vender óleo de dendê no mercado. Certo dia, um dos filhos de ela reconhece-a na feira e contou a seu pai, ao que ela logo disse que ninguém pode ver os mortos e que, de qualquer modo, não sentia desejo de revê-la já que tinha morrido. Mais tarde, o mesmo voltou a ocorrer co outro professor em Edunabon, cerca de duas milhas distantes, e depois em Moro em *Asipa*. Quando a quarta noiva de ela morreu, ele se tornou desconfiado. Mandou envolver o corpo dela, Mas ao invés de ter transportado para uma árvore *Iroko*, fê-la instalar num dos quartos de sua casa. Quando amoça se raenimou, ela começou achorar, implorando perdão. ela ameaçou-a matar em sacrificío á sua cabeça, mas ao final acabou revelando a maneira como o professor de Ipetemodu havia, por vez aprendendo o truque, dele obtiveram a magia.

ela mandou, então, buscar quatro professores e lhes perguntou porque haviam lhe roubado as esposas. Ao que eles replicaram: É você a única pessoa no mundo que pode ter esposas? ela mandou-o embora e lhes disse para que nunca mais voltassem a vê-lo. Ao que eles concordaram afirmando, que já tinham aprendido bastante acerca de divinação e então ela deu a cada um, um conjunto de dendês e as dezesseis figuras para usarem por conta própria. Quando foram embora, no entanto, eles roubaram todas as noivas de ela, em outras cidades.

Tão logo se tornou sabedor, ela fez Ifá contra eles de modo a que seus tornozelos ficassem cobertos de feridas (***Elerinja***), que atraíam moscas. O resultado foi que eles fizeram calças compridas a fim de cobrir,outrora, as calças alcançaram apenas os joelhos. Como isto não os fez parar de roubar as suas noivas, ela ajuntou seus seguidores e partiu para enfrentá-los á força. Ápos derrota-los, impeliu-os para o sul até que atingisse o litoral e lá permaneceu ele durante setenta anos para impedir que retornassem. Ali não havia, naqueles dias quaisquer casas, somente choupanas.

Finalmente seu povo em casa começou a cantar para ele,implorando-lhe que voltasse:

Dendês, voltem pra casa, oh; o fesitival anual está chamando você, oh, Erigiabola. (***Ikin bo wa-(i)le-o Odun ma pe-o, Erigiabola***.)

Palmeira, volte para casa, oh; O festival anual está chamando você, oh, Erigiabola. (***Ope bo wa(i)le-o Odun ma pe-o, Erigiabola***.)

Dendês, voltem pra casa, oh; O festival anual está dançando, oh, Erigiabola.(***Ikin bo wa(i)le-o, Odun ma jo-o, Erigiabola.)***

Quando ela escutou esta canção, ele utilizou uma coisa [50] e voou de volta pelos ares; é aquilo hoje conhecido por um aeroplano. Quando pousou em terra, chamou suas esposas e lhes pertou como vinham sendo tratadas por seus outros alunos, que

[50] Provavelmente se refere a um encantamento mágico conhecido por medicina portadora (**Ogun Egbe**). Ver veso 170-3

com elas havia deixado. Responderam que os que tinham inhames, com elas os haviam divididos, e os que possuíam dinheiro, algum lhes tinham dado.

ela chamou, então, esses professores. Rspou-lhes as cabeças, deixando um ponto com cabelos, da forma como ele os usava, e nele botou um apena vermelha da cauda do papagaio.[51] O último homem a se raspado tinha uma calva no centro de sua cabeça, de modo que seu tufo de cabelo ficava um pouco mais pro lado, e este é o modo como os ***Awọni*** dispõem o cabelo até o dia de hoje. Ele colocou cada um de seus fiéis professores em um bairro da cidade e disse á população que fossem até cada um que perto morasse e com ele aprendessem. Aqueles que haviam sido escorraçados até a costa e que usavam calças compridas devolveram os dendês e se recusaram a servi-lo. Eles são os cristãos educados de lagos, que quando retornavam a Ifé, tentam vingar-se ao lesarem aqueles que ela ali deixou.

Idowu (1962: 101-102) considera ela destino de ***Orunmilá***, além de mais velho, conquanto cite um ditado segundo o qual ela é o filho de Agbonniregun. A certa altura, disse ***Agbọnbọn*** que ***Orunmilá*** era o filho de ela mas depois contou uma lenda que informa que ela é o nome primitivo de Orunmilá. Essas diferenças de opinião manifestam-se em virtude dos versos de Ifá, que dão informes contraditórios. A fábula a seguir, associada a ***Ogundá Meji*** pelo divinador de *Ijẹ*a que contou, faz ***Orunmilá*** predecessor de ela:

Um dia, ***Olofin***, o rei, mandou chamar *Orunmilá*. Este se encontrava justamente preparando um sacrifício com uma galinha e não podia deixá-lo imcompleto. Após o sacrificío, partilhou a ave com seus filhos. Deu uma asa a Iboru, uma asa a *Iboya* e um aperna a *Ibosise* (ver cap: III). Tomou seu cajado de ferro (***Opa Orere***) e o cravou não do palácio de ***Olofin***. Havendo divinado para o rei, voltou para casa. Passados cinco dias, ***Olofin*** chama-o de novo.

Nesse ínterim, três caçadores de ***Olofin*** (***Arísítasí,Arísítasí e Átámátásí***) foram á floresta para caçar elefante. Atiraram em um, em conjunto, mas ele não ,orreu e veio para a praça em frente ao palácio de Olofin e pôs sua tromba sobre o muro dele. Quando viram esse prodígio, eles chamaram Ogunnipete, o divinador da casa dos ***Alara***, e ***Ogbontere***, divinador dos ***Ajero***, e o divinador ***Jewejimo***, e divinador ***Apaja Oji***. Abriram o elemento e em suas víceras acharam uma trouxe envolta em tecido branco. Lá dentro havia uma cabaça tampada e nela encontraram um recém nascido com barba e cabelos brancos em sua cabeça; em cada punho fechado havia oito dendês (***Ikin***). **Olofin** exclamou que tinha visto coisa igual em sua vida e emtão mandou chamar ***Orunmilá***. Quando chegou, ***Olofin*** lhe contou o ocorrido e ***Orunmilá*** começou a cantar:

De que chamamos o recém nascido bebê?

Ele é aquele chamado de *Ẹlạ*

Como podemos conhcer o recem nascido?

É aquele que chamamos *Ẹlạ*, filho de *Origi*."

Considerando como razão porque os devotos de todas as divindades consultam Ifá, um divinador de *Oyo* citou a seguinte lenda, atribuída a Ose ***Ogundá***: ***Pa bi osanja, Deredere bi okun ole e Onsokoso ni ta Oba*** onde os três divinadores que jogam para Ifá quando morte, doença,perda, caso de tribunal o luta estavam vindo

[51] Mais tarde, Agbonbon explicou que Ele criou esse penteado de molde a que seus professores fiéis fossem assistidos pelos outros e esclareceu que todos os que o usam recebem refeições gratuitas.

atacar o povo da terra. Disseram-lhe para oferecer um bode, bastante dinheiro, cinco cabaças cobertas (***igbademu***), porretes (**kumo, olugbongbo**), dendê, tintura de índigo, sangue e água fria como expiação (***etutu***). Pôs tudo isso do Lado de fora da sua casa e esperou. Veio a morte e bebeu a tintura. A doença chegou e tomou sangue. E a perda surgiu e bebeu o dendê. O caso em tribunal tomou a água fria. A luta chegou e nada tendo para beber começou uma luta com os demais. Os cinco males ergueram os porretes e começaram a se abaterem uns aos outros e o povo na terra foi salvo. Desde então as almas guadiãs ancestrais de todo o povo e que Ifá salvou pertencem a ele, e qualquer um na terra confia nele. Esta é a razão pela qual os devotos do Deus do Raio, do Deus do ferro, das deusas dos rios e de todas as outras divindades consultam os divinadores e realizam os sacrifícios que eles prescrevem.

Os divinadores de Ifé indicam essa cidade, coerentemente, como sendo onde Ifá veio dos céus o ***Oketase*** como o seu conjunto de morada. Neste último lugar, em anos recentes, foi erguido um grande templo de concreto para Ifá; ali é o lar do ***Arabá*** de Ifé. Para a construção, contribuíram com fundos babalaô de muitas partes da Nigéria. Ifé é reconhecida pelos Fọn (Herskovits, 1938: II, 202; ***Maupoil***, 1943: 32) como sendo a fonte a partir da qual derivou a divinação Ifá.

Por vezes, *Ifá* é associado a *Ifé* ou *Ado*, ou ambas mas existem diversas cidades conhecidas por *Ado*. Um divinador de *Meko* considerava *Ifé* como seu lar. E um outro disse que, embora viesse de ifé, sua cidade verdadeira é *Ado Ewi*, segundo ele perto de *Ado Ekiti*, a leste de Ijeṣa; aí se pode ver o primeiro dendezeiro e as figuras de *Ifá* marcadas nas pedras. Um divinador originário da próxima *Ilara* afirmou que Ifá veio do mar para *Ifé*, e então segui para *Ado Ewi*, perto de *Ado Ekiti,* e que *Ado Ewi* é sua verdadeira cidade, onde se pode ver sua sagrada palmeira com dezesseis frondes. Entretanto, como um divinador de Ijeṣa ressaltou, Ewi é o título de rei de *Ado Ekiti*, de modo que *Ado Ewi* é *Ado Ekiti* e não uma cidade separada; ele mantinha que Ifá veio de *Ifé* mas viajava pela região, permanecendo em *Ado Ekiti*, *Ijeṣa* e outras cidades.

Segundo um divinador de *Igana*, as figuras de *Ifá* são para ser vistas marcadas em pedra, não em *Ado Ekiti* mas em *Ado Awaiya*, dezesseis milhas ao sul de *Iseyin*; *Ado Awaiye* é o pai de todas as cidades de nome *Ado*, e *Ifá* praticou ali como divinador durante muito tempo; mas seu verdadeiro lar é sobre *Oke Geti* (8), em *Ifé* onde ele nasceu e onde, ao final se tornou uma divindade. Hà um bem grande afloramento de granito próximo a *Ado Awaiye*, no topo do qual eu vi almofarizes no leito do solo, dentro da rocha; talvez esses buracos se refiram ás figuras de *Ifá*, mas eles são também encontrados em outros lugares do território Yorubá, inclusive *Igana*. ***Bowen*** (1858: XVI) diz: "o quartel-general de Ifá está em Ado, uma aldeia no topo de uma imensa rocha a *Awaya*, um gigantesco cone de granito, com oito a dez milhas de circunferências, visto á distância de vários dias de viagem, destacando-se solitariamente acima da paisagem e encimada, ao que se diz, por uma palmeira, que dispõe de dezesseis galhos" (ver também *Maupoil*, 1943:42).

Um divinador de *Oyo* disse que Ifá permaneceu primeiro em Ifé e depois em diversas cidades, inclusive *Ado Awaiye*, onde se tornou uma divindade e sua palmeira e as dezesseis figuras pode ser vistas; *Ado Ekiti*; e *Iresa*, depois de Benin; e acima de *Oke Igbeti* no céu. Um verso de Ifá de *Okanran Edi* assegura que um certo ponto Ifá foi para *Ado Ayiwo* (não identificado) para viver (*Epega*,s.d.: V, 11; *Lijadu*, 1925: 59). A cidade de Benin é também conhecida como Ado, o também conhecida como *Ado*, e também lá existe outro Ado [52] a treze milhjas ao norte do Badagry. *Ifá* esta associado a *Ado* do mesmo que Ifé, mas a desacordo em relação ao qual Ado sejá.

[52] Um divinador de Ifé também menciona Oke Beti como o lar do pai de Ifá, sem revElạr sua localização exceto para negar que seja no céu.

Afora as divindades, muitos outros elementos do sistema da crença iorubá aparecem nos versos, incluindo os gêmeos (***Ibeji***), crianças nascidas para morrer (***Abiku***), bruxas (***Aji, Ara aiye, iya mi***) , e uma variedade de espíritos malígnos. São também mencionados sonhos (1-7,7-1,35-7,181-1,175-2) e os augúrios (175-2), os juramentos (166-1,256-3) e as provações (166-1,246-4), maldições (225-1,246-4,246-6), e o mal olhado (167-1), bem como variados sortilegios e medicinas bons e maus. Proeminetes nos versos, mas diretamente conhecidos com as crenças sobjacentes a divinação Ifá são os conceitos afins com o destino e a alma guardiã ancestral[53].

Os iorubás crêem em almas múltiplas nas crenças a seu respeito variam de lugar para lugar e de indivíduo para indivíduo. A respiração (***emi)*** reside nos pulmões e no peito e a força vital do homem, a sombra (***oji ji***) que acompanha para todo lado mas não tem função alguma, e reconhecida como uma segunda alma em *Oyo* e em *Meko* mas não foi mencionado como tal em Ifé, a alma guardião ancestral (*alede, iponri, ipin*) que não tem manifestação sensível e associado com a cabeça e , e com frequência, e classificado como dona de cabeça (***Olori).***

A importância da alma guardiã ancestral foi, repitidas vezes, ressaltadas, por informantes. O ***Ipori*** é reverenciado por qualquer um, por reis como por pobres, do mesmo modo. A cabeça é, para cada um, maias importante que suas próprias deidades . É maior que as divindades que se transformaram em pedra. Sua importância e devida, em grande parte, a seu relacionamento com o destino do indivíduo e a sua sorte, que também é associado a cabeça. Coisas boas acontecem a pessoas com sorte, afortunadas, com pequeno esforço aparente, mas uma pessoa sem sorte não é apenas desafortunada em seus próprios assuntos, traz má sorte também para seus paretes e associados. Uma pessoa de sorte é chamada de aquele que tem bao cabeça (***olori rere***) ou aquele que têm uma alma ancestral (***Eleda rere***) enquanto uma pessoa sem sorte e o que tem uma má cabeça ou mal guardião ancestral (**olori buruku, eleda buruku**). Chamar alguém de Olori buruku e como que conduzir para uma luta, por se trata de um insulto a sua alma guardiã ancestral, por conseguinte, quase uma amldição ou praga.

A alma guardiã esta especificamente associada com a frente (Iawoju) o cocoruto (***Atari***, ***awuje***) e o ocipital (***ipako***).Muitos Iorubá acreditam que todas as três partes são controladas por uma única alma, aquela do guardião ancestral[54], os divinadores de Ifá, porém, sustetam que elas esão associadas com três almas distintas. De acordo com um dele, essas três almas permanecem na cabeça até a morte, quanddo todas vão para o céu, onde o guardião ancestral presta contas de tudo de bom e de ruim a pessoas fez na terra. Como num tribunal terrestre, um apessoa boa é liberada e depois pode ser renascida, mas pessoas más são detidas e punidas. É o guardião ancestral, que é um menbro de seu conselho no céu e quem leva para lá os sacrificíos que a pessoa realiza para sua própria cabeça. O único modo de sacrificar para alma guardiã no cocoruto mas é fronte ou ocipital vai para a alma guardiã ancestral é a mais velha, seguida da fronte ocipital do caçula. Ele sustentava que cada indivíduo tem dois guardiãos principais, um residindo em sua cabeça, e outro no céu. O do céu é seu parceiro espiritual individual, ou seu duplo, que fica fazendo exatamente as mesmas coisas no céu que ele próprio está fazendo na terra, é sempre sob forma adulta, memso quando o indivíduo vio ainda é uma criança.

Um dos versos (248-1) menciona e duplo espiritual da pessoa no seu como sua pessoa do céu (***Ebikeji rẹ orun***). Outro conta como Ifá veio ser o intermediário da alma guardiã ancestral, recolhendo para ela quaisquer sacrificíos necessários e

[53] Para pormenores suplementares ver Bascon (1960;401-410) e Idowo (1962:169-185)
[54] Isto é verdadeiro em Meko e seria responsável pelo fato de os divinadores delá empregarem apenas quatro símbolos quando pergunta para qual adimu deve ser oferecido (ver cap.5)

transportando-os para ela. (111-1). Pra conservar o apio e a proteção de alma guardiã ancestral é necessário oferecer sacrificíos á cabeça, conforme prescrito pelos divinadores e, em Ifé, requer-se também um sacrificío adicional, anual.

Suicidas jamais alcançaram o céu e, em havendo renunciado á terra não pertecem a nenhum dos dois, tornam-se espíritos malignos e se ajuntam nos topos das árvores como morcegos ou borboletas. Criminosos e outras pessoas perversas são condenadas ao céu mau(***Orun buburu***), que é descrito como sendo quente como pimenta, e a vezes, denominados o céu de cacos (orun apadi), referindo-se a algo quebrado, insuscetível de reparo, pois por meio da re-incarnação. Os que tiveram sido bons sobre a terra alcançam o ceú bom (***Orun rere****)*, o qual também recebe a denominação do céu de contentamento (***Orun alafia***) ou o céu de aragens (***orun afefe***). Aí o ar fresco e tudo é bom, os desascertos da terra são corrigidos, as múltiplaalmas são reunificadas, e a vida é muito parecida com ada terra. Aqui elas ficam até serem renascidas, retornando aterra em outras geraçaõ, mas habitualmente dentro da mesma linhagem, de molde a poderem voltar a se reunir a seus filhos. Como em muitos outras sociedades africanas, a linhagem é um grupo que se auto- perpétua, e que inclui os ancestrais finados, os vivos e aqueles que ainda por nascer, o credo Yorubá em reincarnação dá essa noção um caráter cílico e sem fim. Um alma guardiã ancestral pode renascer sempre de novo, em gerações que se sucedem, umas as outras.

Uma das funções de divinação de Ifáé a determinar qual alma nacestral é reincarnada em uma criança recem-nascida equais tabus, ele ou ela, devem observar. Em Ifé, fa-se necessário identificar a alma guardiã ancaestral a fim de conhecer o dia exato para a ela oferecer sacrificíos anuais. Pra tal fim, um divinador, que precisa ser um Olodu, é consultado logo ápos o nascimento duma criança, e os versos selecionados podem revelar em qual ocupação ela tenderá a ser bem sucedida, além de outros elementos de seu destino. Afugura feita nessa ocasião é, de modo um mapa da vida futura da criança, podendo ser entalhada em uma peça da casca de uma cabaça (figura 3), de modo a não vir a ser esquecida; os pés na parte de baixo são de tal, maneira que a figura não será interpretada equivocamente por leituras invertida. Tão logo um indivíduo tenha idade suficiente para memorizar afigura, apeça entalhada pode ser posta fora, mas na hipótese dos pais da criança virem a morrer enquanto ela for ainda pequena, poderá ela sempre ter acinzeladura interpretada por um divinador quando crescer.

Antes de uma criança nascer (ou renascer), a alma guardi~~a nacestral comparece perante ***Olorun*** a fim de receber um novo corpo (moldado pelo Deus da Brancura), uma nova respiração,seu destino (***Iwa***) durante sua nova vida na terra. Ajoelhando-se ***Olorun*** a esta alma é dada a oportunidade de escolher o próprio destino, e se acredita lhe seja possível fazer um aescolha qualquer, a que desejar, embora **Olorun** possa recusar se os pedidos não são feitos humildemente ou se forem desarrazoados. O destino inclui o caráter do indivíduo, ocupação e sucesso, que pode ser modificado por atos humanos e por seres super- humanos ou forças divinas; inclui ainda um dia fixo no qual as almas são obrigadas a voltar ao céu. Este dia nãopode ser alterado, exceto por suicídio, conforme indicado anteriormente. Não pode ser postergado por meio de preces, sacrificíos, magia nem quaiquer outros meios. O período de vida fixado nunca pode ser prolongado, mas pode ser encurtado por divindades ofendidas, por espíritos malignas dos inimigos do indivíduo, por juramento falso, por obra de mãos humanas como punição porcrimes cometidos e de outros modos. Se álguem conta com o integral apoio e proteção de sua alma guardiã ancestral, de aOlorun e de sua divindade pessoal, esse alguém viverá até o fim o período de vida que lhe foi atribuido, caso contrário, morrerá antes de seu tempo.

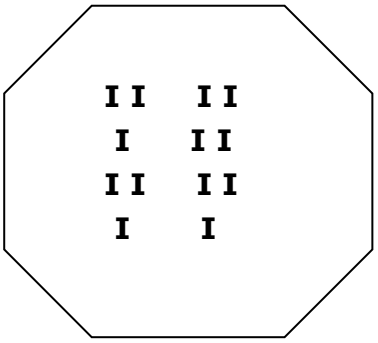


FIGURA 3- PEÇA DE CASCA DE CABAÇA MARCADA COM OKARAN OFUN

Aqueles que são mortos antes que seu tempo se tenha esgotando torna-se fantasma e permanecem na terra até que seu dia marcado chegue. Os que morrem naturalmente porque estão velhos e consumiram até o fim o pe´riodo de vida que lhes coube, esses vão diretamente para o céu. São designados como aquele que tem seu dia (***Olojo***), querendo dizer que ele alcançou o dia determinado por ***Olorun***. A criança que morre quando tem apenas uns poucos anos de vida ou até mesmo somete alguns dias, podem igualmente haver atingido seu dia. Conforme um divinador explicou, se uma criança morre com pouca idade ou nasceu morta, sua respiração e sua alma guardiã ancestral comparecem no céu e podem ser mandadas de volta á terra imediatamente para renascer em seguida e, desta feita , a criança poderá viver até uma idade madura e avançada. Há, entretanto, outras crianças que são ***Abiku*** ou aqueles nascidos para morrer. (***A-bi-ku***). Se uma mulher tem várias crianças, em sequencia, que morrem no parto ou na infância, ou mesmo quando mais velhas, elas podem ser não diversos conjuntos de alma mas um só ***abiku***, renascendo repetidamente, para retornar prontamente para o céu. Foi-lhe conferido tempo na terra mas prefere ir e voltar entre a terra e o céu.

O destino de uma pessoa determina, dentro de certos limites,se ela será afortunada ou infeliz, rica ou pobre, gentil ou cruel, sábia ou insensata, popular ou impopular, e fixa o número de filhos que irá ter. Prescreve-lha a ocupação que deverá seguir. Se um aprendiz aprende velozmente ou pode fazer melhor o trabalho que seu professor, todo mundo sabe que sua destreza foi-lhe dada por ***Olorun*** como parte de seu destino. Se é demente, débil mental ou doentio, e se sua aflição não pode ser rastreada atá agentes malignos , dizem então que ela provem de ***Olorun***.

Um divinador explicou que uma pessoa não podemudar basicamente seu destino mas pode prejudicá-lo quebrando um tabu (***Ewọ***) e outros podem estragá-los para ela mediante o uso de medicina (***Ogun***) ou feitiçaria (***Aje***). O papel de *Ifá* é o de melhorar o seu quinhão pelo aconselhamento daquilo que precisa ser feito para evitar um mau destino de ser tal modo ruim que poderia não sê-lo; e para assegurar que alguém receba todas as graças a que faz jus, caso seu destino seja bom. Em um dos versos (225-1), é dito ao consulente que ele veio do céu com uma má cabeça mas que deveria sacrificar de molde a que sua sorte não seja tão completamente ruim.

Destino (***Iwa***) é especificamente mencionado em 17 dos 186 versos registrados e há também freqüentemente referências á cabeça e a alma guardiã ancestral. Cabeça que se tinha ajoelhando e escolhido seu destino está sendo impedida de alcança-lo por causa de caluniadores (4-1). Um filho vem do céuportando sua cabeça de destino (52-1). Olorun vai por a cabeça de destino (54-8), irá abrir o caminho do destino para ele (54-1) e criar uma grande feira de destino para alguém (256-1). ***Olorun*** quer dar lâmpada do destino para alguém (244-1), irá acender o fogo do destino

para ele (18-3) e há um homema quem Olorun vai dar o destino.... O fogo de seu destino continuará abailar alto (245-1). A cabeça de alguém irá levá-lo aum lugar onde ele consumará seu destino (35-3,52-3,255-1), ele deveria ir em busca de seu destino (181-4) e ele está alertado para sacrificar de modo que seu destino não se estrague (225-3). Ifá é incluído em alguns exemplos. ***Orunmilá*** dá a alguém seu destino (9-1). Ifá irá ´por o destino dele em ordem (14-2) e um *Ifá* tomou seu destino e o escondeu. (255-3) mas vai abrir o caminho se um sacrificío for feito.

Os versos também falam de alguém em dificuldade porque veio do céu com uma má cabeça (225-1), de alguém a quem foi dado um quinhão fácil por ***Olorun*** quando ele veio do céu (250-2) e de alguém que não pode saer prejudicado por sacrificíos e sortilégios porque céu ***Olorun*** o enviou (246-1). Um verso diz o que quer que ***Olorun*** tenha feito. Ele não deixou inacabado (248-1) e outro traz o significado como deus do céu ordenou as coisas, desse modo estão elas destinadas a der para sempre (35-6). Informantes obseravm que quando o destino é mencionado nos versos de Ifá, quase sempre quer dizer grande boa sorte: Dinheiro, esposa, filhos, uma bela casa,um título, muitos seguidores, um bom caráter, uma boa reputação, fama, longa vida e qualquer outra coisa que alguém poderia desejar. Não significa, no entanto, que alguém possa procrastinar o dia marcado em que suas alamas retornaram aos céus.

Olorun, o deus do céu, mais que Ifá, vlaramente emerge como o deus do destino,. É ele quem determina o destino individual de cada um no nascimento e, se a ele agradar, ajuda-ao alcança-lo, consumando-o consumando. Conforme observado acima, ele também pode interferir nas vidas humanas para dar esposas e filhos e conceder outras bençãos que seus destino tem guardados apara eles. O destino de um indivíduo é escolhido pela alam guardiã ancestral que nele está encarnada, e que o vigia ao longo da vida e o protege a não serque seja ofendido. Exceto quanto ao dia predeterminado para que as diversas alams do indivíduo voltem ao céu, o destino não é fixo e inalterável. Ele estabelece em roteiro para avida de alguém e que pode trazer muitas bençãos se for seguido, mas a fim de consumar seu destino e viver de modo completo seu período de vida, precisa oferecer as orações e sacrificíos apropriados, empregar medicinas protetoras e comportar-se corretamente em outros sentidos.

Ẹṣụ e ***Ifá*** são agentes de *Olorun* e intermediários. Sacrificíos não são oferecidos diretamente a ***Olorun*** mas antes a ***Ẹṣụ***, que os transporta para o céu. Ẹṣụ serve tanto a ***Olorun*** mas antes a ***Ẹṣụ***, que os transporta para o céu. Ẹṣụ serve tanto a ***Olorun*** quanto a Ifá, ao castigar os que deixam de sacrificar e ajudando aqueles que o fazem para que ganhem suas recompensas. Quando o deus do trovão está zangado ele pode matar uma pessoa com relâmpago e as outras divindades também tem meios especializados para lutar com aqueles que os ofendem mas pode também convocar Ẹṣụ para utilizar a variedade de punições sob seu comando. ***Olorun***, aparentemente, tem de confiar exclusivamente com ***Ẹṣụ*** nessas ocasiões. A despeito de suas reputação de arruaceiro e fazedor de males, o que é francamente admitido por seus próprios devotos, nos versos Ẹṣụ é notavelmente equânime no seu papel de executor divino.

Ifá é o que transmite e interprete dos desejos de *Olorun* para a humanidade e quem prescreveos sacrificíos que Ẹṣụ carrega pra ele. A importância da divinação Ifá pode ser devido ao fato de que, exceto para as orações, aparentemente fornece o mais direto acesso a ***Olorun***, que controla os destinos do home. Proporciona um conhecimento de qual destino jaz adiante na vida, qual ocupação deve ser seguida, que tabus especiais devem ser observados, qual alma guardiã ancestral tem de receber sacrificíos anuais e qual alma divindade deve determinar quais sacrifícios se fazem necessáriso para alguém cumprir seu destino, pra receber as bençãos que tenham sido prometidas e para viver inteiramente o lapso de vida que lhe houve sido reservado. Diz

também quando sacrifícios especiais são requeridos pela alma guardiã ancestral, pela do pai ou da mãe de alguém ou pelas muitas diferentes divindades e em que ocasião uma medicina precisa ser preparada. Pode advertir contra feiticeiras, maus espíritos, medicinas malignas, malidições, provocações e juramentos quebrados. Uma vez que os versos e predições dizem respeito a tão largo espectro de crenças religiosas e prescrevem sacrifícios para tantos seres e forças sobrenaturais diferentes, a divinação Ufá é o centro da religião Yorubá.

Um indivíduo teve sua própria divindade pessoal cultuada e, por vezes, a de seu pai e mãe igualmente, mas não fez oferendas para as centenas de outros deuses iorubá a não ser que tenha sido instruído para assim agir por um divinador. Mas todos os adeptos da religião Yorubá se voltaram para Ifá em tempos de dificuldades e a conselho dos babalawô, todos sacrificaram para Ẹṣụ e por, seu intermédio, para ***Olorun***. Esta importante trindade é pública e acessível a todos e juntos- ***Olorun***, ***Ifá***, e ***Ẹṣụ*** permitem e assistem os homens alevar a cabo o destino que é consignado a cada indivíduo antes que sua alma ancestral renasce.

Os presságios dos babalawô dão também conselhos pr´ticos para o comportamento do próprio consulente e alertam contra caluniadores, inimigos e outros malfeitores. Através da vida, um indivíduo consulta Ifá em caso de enfermidade ou infortúnio, quando novos empreendimentos tem de ser encetados e quando importantes decisões tem de sr tomadas. Quando ele não consegue solucionar um problema por meio de seus próprios esforços, ele pode encontrar seu primeiro recurso em sua divindade pessoal ou em sortilégios e medicinas, mas caso eles falhem ou ele deseje ser sabedor do que se entende adiante ou qual o curso a ser tomado, então ele consulta um divinador.

A alma guardiã ancestral, as divindades, os espíritos malignos, feiticeiras, sortilégios e medicinas, maldições, juramento e provocações foram assuntos de séria crença, e religião nas suas variadas formas permeava todos os aspcetos da vida Yorubá. Ainda assim, seria errônco concluir que os Yorubá estavam resignados ante incontroláveis destinos ou que se satisfizessem em confiar na divinação e outras práticas religiosas a fim deresolver todos os seus problemas. Diversos provérbios Yorubá claramente transmitem a mensagem de que deus ajuda aqueles que se ajudam, e alguns exibem uma atitude quase que céptica face a esses crenças religiosas, abravura por si mesma é tão boa quanto a magia. Um chefe está chamando você e você está jogando Ifá, se ela; se Ifá fala bençãos e o chefe fala de males, o que será então?? Um feitiço para se tornar invisível não é melhor que encontrar um agrande floresta para se esconder, um sacrificio não é melhor do que muitos defensores, e uma divindade para erguer-me até uma plataforma não é melhor que ter um cavalo para manter e ir embora.[55]

OS VERSOS DIVINATÓRIOS

Os versos, que contêm tanto as predições quanto os sacrificíos, constituem o cerne da divinação *Ifá*. A escolha do verso correto, dentre aqueles memorizados pelo divinador,constitui o ponto crucial de qualque consulta, e é feita pelo próprio problema. As figuras em si, que são partilhados com outros largamente distribuidos sistemas de divinação, assim como o mecanismo pelo qual figura a figura correta é selecionada, são apenas meios para o fim último do verso adequado. Os versos fornecem a chave para o objetivo final, qual seja o de determinar o sacrificío, as questões ficam nas mãos dos deuses.

[55] Ayia nini to Ogun loto. Are npe o o nd(a)-Ifá, b(i)- Ifá re fo ire, bi Are fo ibi, nko? Aferi kan ko ju bi ka ri igbo nla ba si lo; ebo kan ko ju opo enia lo, orisá gbe mi le atete ko ja ori esin lo.

Os 186 versos aqui publicados representam menos que uma quinta parte daquilo que se espera que um divinador de Ifé tenha memorizado, antes que dê início á prática, não obstante constituam uma bastante grande amostra e possam ser encaradas como havendo sido escolhidos aleatoriamente. Exceto para uma prova das relaçãoes entre os versos e os mitos foi deixada ao critério dos informantes. Vale ser notado que houve forte oposiçaõ de alguns dos divinadores ao registros dos versos, considerados segredos profissionais cuja publicação poderia traser-lhes desvantagenseconômicas. Como resultado, quase todos foram ditados por um único divinador. Embora o número aqui publicado seja insuficiente para justificar suas ansiedades, a atitude deles confirma a inportância dos versos para o sistema de divinação.

Este estudo poderá tirar um tanto do mistério da divinação Ifá mas certamente não permite ao leitor divinar por si mesmo, já que verso algum á apresentado para cada figura, ainda assim sua publicação não propriciaria um meio satisfatório para divinação. Mais importante ainda, o fato de o próprio cliente selecionar o verso adequado pode, de novo, haver sido negligenciado, e o equívoco de se concluir que existe uma figura pode haver sido repetido.

Muito outros versos Yorubá e Fon tem sido publicados em iorubá, francês einglês, mas habitualmente de forma menos completa. As três maiores coletâneas de versos Yorubá [56] são em iorubá. Em um ataque aos ensinamentos de Ifá, primeiramente publicado em 1901, *Lijadu* (1923) inclui 105 versos. Defendendo Ifá, *Byioku* (1940) fornece 74 versos, duplicando o terceiro verso de *Lijadu*, a páginas 5. A mais importante coletânea, de *Epega* (s.d), vendida sob forma de livretos mimeografados, contém 621 versos e pelos menos um verso para cada 256 figuras, destes, 25 a30 são claramente reproduções extas dos versos de Lindaju, mas sem evidência de plágio. Dos versos aqui apresentados, apenas três parecem copiar os dessas coletâneas anteriores, conquanto dois mais possam ser variantes.

Uma versão de um verso (18-11) é dada por *Beyiku* (1940:5,27), cuja primeira frase é quase idêntica, letra por letra, mas que varia um pouco mais para o fim. Uma versão abreviada do 33-1 é dado por *Epega* (s.d: II,93-94), com o nome de *Erukuku* ao invés de *Ẹlẹmẹlẹ*. *Epega* (s.d: VIII,14-16) . *Lijadu* (1923:26) apresenta um verso que ao memso tempo faz lembrar e difere do 239-1.

Beyioku (1940:8) dá um verso que começa como 2-1, e outro (1940:32) cujas frases introdutórias se assemelham as do 86-1, mas o restante dos dois diverge consideralvelmente. Expressões introdutórias semelhantes são encontradas em diferentes versos (3-1, 3-2, 6-5, 6-6, 33-5, 33-6, 183-1, 183-2), mesmo quando associados a figuras diferentes (1-7, 4-3, 153-1, 167-1; 6-3,247-4), de modo que esses dois não precisam ser considerados como variantes. Além disso, uma versão truncada do 256-3 é fornecida por ***Idọwọ*** (1962:52), conquanto imputada a outra figura. Excetuados estes, os versos estão associados com as mesmas figuras nessa coletânia como o foram por meus informantes.

Levaria anos para que se determinasse o número existente de versos de *Ifá*; os conhecidos variam não só de um divinador para outromas também de um lugar para outro território Yorubá. Afirma-se freqüentemente, tanto por escrito quanto oralmente pelos informantes, que existem dezesseis versos para cada figura, perfazendo

[56] Duas coletâneas não vieram a público em tempo para serem incluidas nas seguintes análiases de duplicação de versos. A primeira, de Sowande (1965), contém 89 versos em iorubá para as primeiras 4 figuras pares e é a primeira publicação mimeografada em uma série projetada. A segunda, por Abimola (prestes a ser publicada), contém 64 versos em iorubá e em inglês, para os 16 versos pares; não me recordo de quaiquer versos duplicados nestes ,manuscrito em um leitura apressada que dele fiz em Ibadã.

um total de 4.096 versos, mas como 16 é um número mistíco em divinação Ifá, isto não passa de uma afirmação convencionalizda e talvez até mesmo uma subestimaçaõ. Em Ifé, sustenta-se amiúde que enquanto um divinador pode começar a praticar quando souber quatro versos para cada figura, mas teria de conhecer 16, tanto consulentes quanto divinadores, porém, reconhecem que isto não é propriamente o caso, já que divinadores habitualmente conhecem menos que isso para a maioria das figuras e mais que isso para algumas figuras (ver cap VIII). Individualmente, divinadores asseveram saber 50e 80 versos para *Ogbê Meji* e um informante estimava que, para figura o Nímero total deria encontrar-se nas vizinhaças de 200, com consideravelmente menos para outras figuras. *J. Johnson* (*Dennett*, 1906: 247), seguido por *Dennett* (1910:148), *Frobenius*(1926:184) e *Farrow* (1926:39), dia que para cada figura há 1.680 versos, ou seja, um total de 430.080. Isso é completamente fictício mas uma estimativa de 4.000 versos é provavelmente conservadora.

Uma vez que as informações, contidas nesses versos, em matéria de teologia, ritual, e estatus social e político, e porque essas informações são aceitas ccomo verdade mais do que como ficção, a importância deles estende-se além da divinação em si. Conforme indicado anteriormente, os versos constituem as escrituras não escritas da religião *Yorubá* e têm sido competentemente comparados com a bíblia por alguns literários *Yorubá*. *Beyioku* (1940) tentou relacioná-los com a satrologia, com as estações e com ciência moderna. Um informante letrado em Ifé sustentava que eles contêm 4 ramos do conhecimento: religião, história, medicina este último referindo-se a explicações das características de pássaros, animais, plantas, metais e variados objetos outros dados nos versos.

Encarados como uma forma de folclore e arte verbal, os versos incorporam louvações, textos de canções, encatações, mitos ou lendas-mitos (*Bascom*, 1965:4-12), contos populares, provérbios cujos significados são, por vezes, explicados nas narrativas (18-9,170-1,170-3) e até mesmo um enigma, usado como um próverbio (249-6). O cágado, o trapaceiro dos contos populares iorubános, surge como pesonagem em alguns versos (166-1,168-1,222-1,225-4,249-6), embora mais frequentemente seja *Ẹṣụ*, seu correlativo divino, quem aparece com esse papel. Em contos populares iorubános, o cágado frequentemente toma o lugar dos *babalawô*, servindo de conselheiro para outros animais e um alenda Fon conta como o cágado foi indicado pelo criador para ser o divinador dos pássaros e animais (*Herskovits e Herskovits*, 1958:28).

As narrativas nos versos de Ifá se assemelham a parábolas e sua função é análoga aos exempla europeus, contos empregados por sacerdotes durante a Idade Média como ilustrações de seus sermões. Ao fornecerem exemplificações sob a forma daquilo que aconteceu a personagens mitológicas em circunstâncias semelhantes, elas adicionam significação a versos que , de outro modo, seriam lacônicos ou obscuros. Frequentemente servem para justificar a predição ou alguns materiais sacrificiais, e coerentemente sugerem a importância da relaização dos sacrifícios com rapidez e como indicados.

Estruturalmente, os versos seguem diversos padrões diferentes, mas um modelo predomina. A maioria dos versos pode ser considerada como constituindo em três partes: 1) a citação do caso mitológico que serve como precedente; 2) a solução ou o desfecho desse caso; 3) sua aplicação ao consulente. Essa estrutura pode ser ilustrada por um dos versos mais breves (181-3): 1) Alguém não tem verdade em sua barriga e coloca maldade no estômago por nada foi o que jogou Ifá para o Deus da Medicina. Disseram que ele deveria fazer um sacrifício senão alguma coisa paralisaria sua voz em sua garganta. Três galos e um shilling sete pence oito ***Ọninis*** é o sacrifício. 2) Quando o Deus da Medicina realizou o sacrifício, só ofereceu um galo. A partir de então, sua voz

não vai longe e ele fala com um avoz mito pequena. 3) Ifá diz que essa pessoa deve fazer sacrificío de modo que alguma coisa não levará sua voz e de tal maneira que ninguem dirá Por que ele está falando desse modo com uma voz miudinha como a do Deus da Medicina? 1) A primeiramente parte do verso cita o divinador ou os divinadores e a personagem mitologica (o deus da medicina) que veio consulta-los. Menciona o problema dele ou, como nesse caso, a predição feita para ele,e habitualmente, define quais itens ele sacrificou ou deixou de sacrificar. O caso da personagem mitológica serve como um precedente para o consulente, seu problema seja análogo. 2) A segunda parte esclarece o que aconteceu com á personagem em consequência dauilo que fez, ou deixou de fazer, ou seja, seguir o sacrificío prescrito. Isto pode ser declarado sinteticamente ou distendido considerávelmente com a introdução de alguma lenda Yorubá. Seu prósito é o de explicar a primeira parte, amiúde obscura. 3) A tercira parte é uma declaração feita diretamente ao consulente, fornecendo a predição e, em alguns casos, informando o sacrificío requerido.

Os divinadores não analisam os versos nas três seções acima mas diferenciam entre o mito ou história (Itan) que alguns veroso incorporam e o retante do verso. Os versos são conhecidos por fileiras (*Ẹssẹ*) e são, as vezes, classificados como Odu, a mesma palavra que é usada para as figuras de Ifá, ou com designações de louvor (*Oriki, Okiki, E kiki*) de *Ifá*.

Ocasionalmente, uma das três porções pode ser omitida e a ordem das segundas e terceiras partes por vezes, invertida. Quatro versos omitem o caso mitológico que habitualmente serve de precedente. Um destes (19-8) começa com frases obscurasque se assemelham aquelas identificadas como nomes de divinadores, mas não há referência a um cliente mitológico ou a seus problemas. Um outro (19-1) começa com frases que a predição fez. Nenhum desses versos tem uma narrtaiva mas dois outros (9-1,247-2) começam simplesmente por designar as duas figuras centrais no conto, sem referências a seus problemas.

Uma diferente estrutura é encontrada em nove dentre os versos (1-1,1-2,6-1,18-12,35-2,111-2,137-1). Isto é ilustrado no primeiro verso (1-1) que dprincipia Orunmilá diz que isso deveria ser feito pouco apouco, eu digo que é pouco a pouco que se ccome a cabeça do rato... Neste exemplo, nem o sacrifício nem o presságio é especificado, embora ambos sejam em outros casos. A introdução *Orunmilá* diz (ou ele diz) é repetida duas, três, quatro,ou cinco vezes e um exemplo (18-5) um conto acerca de Orunmilá é incorporado.

No padrão mais genérico, as frases iniciais são interpretadas pelos divinadpores como nomes de louvor de divinadores que foram consultados por personagens mitologicas em passado remoto. Alguns são semelhantes na forma a nomes de louvor dados a animais, plantas e objetos variados, como em fumaça é glória do fogo; relâmpago é a glória da chuva; um grande pano é a glória de Egungun (18-2). Alguns são adaptados á divinação na forma seguinte: Arremetida felina, o divinador de gato (222-2), raízes o divinador da base da palmeira (54-5), brotos de folhas, o divinador do topo da berinjela (166-1).

Com outros nomes de louvação, essas expressões iniciais frequentemente relembram provébios em sua forma de afirmação. Muitos também partilham a excessiva exageração característica dos provébios *Yorubá*, e alguns podem muito bem ser provébios que já foram de uso corrente: Duas pessoas não podem dormir numa toca de *duiker* (pequeno antílope africano) (54-4). O lodo não faz flutuar um barco (183-4). Cílios Não ajuntam orvalho (35-4). Vaca velha não fala (86-2). Moscas não expõe contas para vemder (204-1). Cabo de enxada tem cabeça que não tem miolos (35-1). Nuca de

urubu parece cabo de machado mas não pica madeira (35-5). Uma parede encobre os olhos da gente mas não veda os ouvidos. (33-1). Quem não vai dormir, sabe onde o sol nasce (55-1). O trovão não estronda durante o Harmatão[57] e o raio nã faísca em segredo, (86-1). Escarradeira de boca pequena puxa para junto do travesseiro (111-1). Quem não constroi uma casa, ainda assim não tem de dormir no topo de uma árvore; quem não capina os inhames nem por isso tem de comer terra; um ancião que aprende Ifá não é obrigado a comer nozes de cola rançosas (131-1). Frases parecidas são identificadas nos versos como palavras de louvor de personagens mitologicas como, por exemplo, cabana no campo mantém guarda da fazenda mas não pega ladrões, um nome para a Hiena Malhada (35-3).

A imagética poética de alguns desses nomes é umas das feições estéticas dos versos de Ifá. Delgada lua em um lado do céu, têune estrela da noite no crescente da lua (1-6). Desce a noite e estendemos nossasesteiras de dormir, rompe o dia e as enrolamos; aquele que estende os fios da trama precisa caminhar, para frente e para trás ...(14-1). O cavalo acorda de manhã, logo leva o ferio na boca (35-6). As penas do abutre lhe chegam até as coxas; para o resto, ele usa calças. (7-3). Os quadris se comportam com indiferença mas vão senta-se na esteira; as redes atuam suavemente mas seguram suas cargas com firmeza (181-1).

Por outro lado, estas deniminações frequentemente contêm palvras arcaicas cujo significado os próprios divinadores ignoram; eles foram obrigados simplesmente a decorá-las maquinalmente sem have-las compreendido. Com resultado, as vezes são intraduzíveis, podendo haver inevitáveis erros nas traduções que se tentaram fazer.

Em muitos casos, é impossível dizer se os nomes de referem a um ou vários divinadores, não sendo possível aos informantes ajudar no assunto. As divisões que tem sido feitas, no interesse da inteligibilidade, são, com frequência, puramente subjetivas. Certo número de versos (p.e. 1-7,1-11,2-2,3-4,4-1) obviamente citam um só divinador, e três (1-4,244-2,247-2) claramente distinguem dois divinadores. Nesses três casos além disso, as frases iniciais claramente são identificadas como nomes de divinadores, sustentando a interpretação dos divinadores de Ifé.

Em seguida aos nomes dos divinadores vem uma expressão endefinida, "*a da fun" ou "a d(a)-Ifá fun"*, que tem sido traduzida eram os que jogavam Ifá para a personagem mitológica, que é então, nomeada. Isto também pode querer dizer foi jogado para e as passagens iniciais têm, por veses, sido interpretadoas como sendo o presságio expressado sob forma proverbial (*Bertho*, 1936: 372; *Alapini*, 1950: 86-90). Essas interpretação é sugerida por vários versos nos quais as passagens inicias se relacionam ao problema da personagem mitológica... Se um amigo é extraordinariamente caro, ele é como o filho da própria mãe de alguém a da *Fun Orunmilá* quando ele estava indo ajudar *Ẹṣụ* (1-9). A morte acende um fogo de madeira "*Epin*"; a moléstia acende um fogo de madeira "ita" ; as feiticeiras e *Ẹṣụ* ateiam um fogo de madeira "Munrun-munrun" a da Fun Orunmilá quando a saúde de seu filho não era boa (256-4). Outros exemplos (2-3,241-4,250-1,250-3) são encontrados mas não em número suficiente para justificar esta interpretação. Geralmente, não existe relação reconhecível entre o significado das expressões iniciais e o problema da personagem ou o seu desfecho.

As personagens designadas como clientes no caso que serve como um precedente incluem bem conhecidas divindades tais como *Xangô* (243-1), *Orixalá* (5-

[57] Harmatão- Vento quente e seco que sopra initerruptamente por alguns dias na costa dddo golfo da Guiné, do mesmo modo que o Siroco e o mistral nas costas africanas do norte, originados no Saara. (NdoT)

1,103-2,241-3,), *Olokun* (54-4), *Osanyin* (181-3), *Yewa* (183-4), *Oramfe*, e *Oluorogbo* ou Orisá *Alase* (17-1), e *Orunmilá* ou *Ifá* pessoalmente, que aparece neste papel em 22 dos versos registrados. PersỌnificação das figuras de Ifá pessoalmente, que aparecem tanto como divinadores. As 400 divindades são clientes em um verso (256-3), e as 400 divindades da Direita e as 200 divindades da Esquerda em outro verso (249-1). Entre as outras personagens estão *Egungun* (52-4); *Oluyare* (247-5); *Arabá*, o sacerdote-chefe de *Ifá* (17-4); *Ojugbede*, chefe dos ferreiros e sacerdote de *Ogum* (7-3); a mãe do sacredote de *Osara* (18-1), *Agana*, identificado como fazedor de chuvas assistente, em *Oyo* (250-1); *Ojigigbogi*, o divinador no céu (33-2).

Reis Yorubá não identificados (Olofin) aparecem como clientes em certo número de versos (2-2,35-7,225-2,225-4) assim como em outros papeis, e em dois casos (2-2,35-7,225-2,225-4) assim como outros papéis, e dois casos (1-1,175-2) a referência é para Ọni de Ifé. De todos os reis mencionados especificamente por título, o Alara de Ara é o que mais assiduamente aparce (6-1,33-4,101-1,225-3,249-3), mas também são consulentes o *Ajero* de *Ijero* (249-3), *Ewi* de *Ado Ekiki* (247-2), o *Olofá* de *Ofá* (2-3), e os filhos do *Ọni* de *Ifé* (249-5) são também indicados como personagens centrais. Em alguns versos, a divinação foi para i povo de *Ilabesan* (222-1), o povo de *Igbadẹ* (244-2), o povo de *Ifé* (24-1) e toda a população da terra (236-1).

Outros clientes são Banana (1-30), Milho (248-2), semente de Benni (86-3), Cactus (6-4), Cola (239-2), e a árvore Odan (52-2), Abutre (1-5,5-2,241-1,248-1), Águia de Peixe, Vulturina (248-1), Pássaro Tecelão de cara laranja (20-3), Pombo (19-3,33-1), Pomba (33-1,33-3), Galo (123-1), o pássaro Agbe (17-2) e o pássaro Olubutu (255-1), Leão 92-1). Leopardo (167-10, Gato (1-2,222-2)., Hiena (35-3), Urso Trepador (18-2), camundongo do campo (54-8), Porco-espinho (55-1). Carneiro (Ewe) de Ipopo (18-11), Píton (54-2), Lagarto (54-5), camaleão (255-1), dois tipos de Sapo (55-2,170-1,170-2,170-3), Cágado (168-1), Cracol (20-1), um pequeno molusco semelhante á litorina (54-7), Rei das Térmicas (54-1) e Mosca (245-2), Ereje, identificada como a mãe do carneiro selvagem, Elefante e Búfalo (86-1); e Olokunde, a mãe do Cavalo a da árvore fruta-pão (5-3). Bode, Carneiro selvagem e galo aparecem juntos como clientes (18-6); assim como Latão, chumbo e ferro (35-6), cerveja de milho, vinho de palmeira e vinho de bambu (54-6); urina, saliva e sêmem (241-2); e mês, mó e a mãe do jardim da beira-d-água (250-2). As 165 espécies de animais (166-1), 249-6), os 165 tipos de folhas (250-3) e os 165 tipos de tecidos além do Morin (18-4) aparecem em conjunto como clientes. Outros clientes são ainda o pano (255-4), o pigmento e o mordente (183-2), o cutelo (243-2), o Anzol (4-4), a vara (2-1), a trombeta (246-2), Cabaça de Shea butter (241-4), a cabeça (4-1) o olho (35-4,256-1), o pênis (4-2), o sosl(1-6,52-1) a mãe do sol (103-1), a mãe da chuva (18-11), a terra (181-1,181-4) o fogo (222-3,245-1), o caminho (17-3), o armazém (243-4), o Cupinzeiro (33-5,33-6), a pilha de inhames (19-2) e o monte e Escória (247-3).

Personagens do tipo semelhantes aparecem em outros papéis nos versos, enquanto aqueles nomeados clientes incluem também certo número dos quais o divinador pode não saber mais nada senão o que consta do próprio verso, tais como, por exemplo, Ọdogbọ (3-1,3-2) Voz trêmelua (7-5), o Vendedor de bolinhos fritos de feijão em Eriwọ (243-), e Sẹrẹkẹ, o filho do sacerdote que mata oitocentos cágados para comer (255-2). Em alguns desses exemplos, a descrição do cliente parece correlacionada ao seu problema, tal como no caso de Velhaco (7-1), Forte mas estúpido ancião (7-4), e assim o é, nitidamente,no caso da mulher Estériel (4-3).

Tudo indica que existe mais significação em alguns dos versos que e que foi compreendido pelos divinadores junto aos quais os textos foram registrados. O título *Oyo*, Ona *Isokun* (18-6), citado anteriormente, não foi reconhecido, por exemplo, mas

interpretado como querendo dizer o caminho para a cidade de Isokun. Em outro caso, (9-2), trabalho subsequente com devotos de Sopona e Boromum, divindades de varíola e da bouba, tornou possível identificar a personagem Olugodo como o senhor da Bouba e seu protegenitor Ekunlempe como o Deus da Varíola. Em terceiros versos (183-4), o nome Yewa foi interpretado como uma contração de nossa mãe (*Yeye-wa*), que faz sentido em seu contexto; mas *Yewa* é igualmente a Deusa do Rio Yewa e é associada com ráfia, que é mencionada no verso (153-1) está ostensivamente relacionada com uma lenda em Meko que explica porque os devotos de *Oyá*, deusa do rio Níger e principal esposa de *xangô*, Deus do trovão., sacrificam para chifres de búfalo, assim como a razão pela qual *Oyá* é também conhecida por Iansã.

O segundo segmento do verso, declarando o que ocorreu á personagem mitológica, pode ser mencionado sucintamente como no exemplo fornecido anteriormente. Como no exemplo anterior, pode ser simplesmente uma declaração direta, ao invés de uma narrativa : a partir de então, sua voz não alcança longe, e ele fala com uma miudinha (181-3), ou desde quando ela realizou o sacrifício prescrito (p.e. 86-3) e mesmo isso pode ser omitido (1-6,1-9,5-2,86-2); mas nesses casos, aquilo que a personagem fez e que conseqüências carretou geralmente estão claramente subentendidos. Outros versos relatam uma seqüência de acontecimentos com tamanho laconismo que dificilmente constituem uma narrativa: Ele não sacrificou. Tomou a mulher como esposa. Depois chagas o confinaram em sua casa, causando-lhe a morte (1-12).

Segundo alguns divinadores, cada verso teria de possuir uma narrativa, mesmo que eles próprios não a conhecessem. Cerca de 50 dos versos registrados contém razoavelmente longas narrativas, algumas das quais bem conhecidas lendas e contos populares, cerca de 20 outros tÊm contos mais breves a eles associados. Alguns desses últimos mal têm os mínimos requisitos para serem consideradas narrativas em prosa: Quando essas três crianças da mesma mãe foram ordenadas a sacrificar contra a morte, Latão sacrificou e Chumbo fez uma pentência mas ferro disse que os divinadores estavam contando uma mentira. Ele disse que como o Deus do Céu havia ordenado as coisas, desse modo estavam elas destinadas a existir sempre. O sacrifício que ferro se recusou a fazer é aquilo que o está devorando. Desde esse tempo, se ferro é enterrado no chão deixa estragarem mesmo que eles fiquem no chão por muitos anos (35-6). Somente uma dessas narrativas mínimas (48-1) aparece em coletâneas publicadas de folclore Yorubá, mas outros contos de comparável simplicidade o são (Ogumefu, 1929: 2-3, 5-6, 6-7, 17-18).

Algumas dessas "narrativas íntimas" são sumários de contos mais extensos. A história do chapéu bi-color de Ẹṣụ (48-1) é fornecida em uma versão mais longa por Frobenius (1913: I, 240-243) enquanto o conto do pombo e da pomba (33-1) é reduzido ao seguinte, na versão registrada por Epega (s.d: II, 93-94).

"*Erukuku da casa*" sacrificou; "*Erukuku do campo*" não sacrificou. Erukuku do campo " deu á luz dois filhos;" "Erukuku do campo" disse que não sacrificaria mas tinha tido filhos. ela fez sua casa no topo de uma peineira. Veio uma tempestade e a árvore caiu e ambos os filhos de "Erukuku do campo" (pomba) morreram. ela gritou, O primeiro ou o segundo, ela não vê (ambos). "Erukuku da casa " (pombo), ela gritou "Toca o pote com a cauda; não morre".

Imagina-se em tais casos que o divinador aprendeu apenas a versão abreviada ou simplesmente não recitou a narrativa.

A maioria dos mitos que surgem nos versos é de natureza etiológica ou explicativa. Malinowski (1954: 108-111) provou que mitos etiológicos realmente não

"explicam" coisa alguma; antes, apresentam um precedente e fornecem uma sanção aos costumes e instituições. Esta última função é muito importante mas, até onde eu possa julgar, esses contos foram aceitos outrora como esclarecimentos das características das características de pássaros, animais, insetos, plantas e outras coisas assim como de costumes e pormenores de rituais. Essas explicações são declaradas em termos de precedentes, decerto, como acontecimentos que se acreditava haverem ocorrido, mas isso não significa que eles não expliquem porque uma coisa é como é ou deveria ser feita como foi. Existe a necessidade de oferecer testemunho para a antiguidade de instituições sociais e religiosa mas dificilmente uma necessidade de justificar as características do latão, do chumbo e do ferro (35-6).

Os versos são responsáveis pelos quatro "olhos" na superfície dos dendês do divinador (175-2); pelo papel de Ifá em relação á alma guardiã ancestral (111-1); pelo uso de cabras em lugar de seres humanos como sacrifícios a Ifá (204-1); porque ***Iwori Meji*** vem em terceiro entre as figuras de Ifá (35-5); pelo significado dos nomes de algumas figuras de Ifá (18-10, 20-2, 247-1, 249-2); pelo significado de *Otu*, o nome de um grupo de sacerdotes de Ifé (181-4); e porque certas canções são cantadas por esses sacerdotes (181-4) para divindades (6-5) e em funerais (183-4). Eles explicam a origem do tabu do uso de tecidos vermelhos da cauda do papagaio pelos *Oluyare*, outro grupo de sacerdotes de Ifé (247-5); porque algumas divindades são reverenciadas são reverenciadas e outras não (249-1); a pequena voz com a qual fala o Deus da medicina (181-3); o fato de cágados sejam sacrificados a ele (168-1); e o fato de as feiticeiras terem o poder de molestar seres humanos (3-3). Explicam porque ninguém na terra ou no céu pode encarar o Deus do Trovão (243-1) e porque o carneiro selvagem, seu animal sacrifical favorito, escava o solo quando troveja e relâmpagos faíscam (86-1).

Eles esclarecem também porque algumas árvores vivem mais longamente que outras (183-1); porque algumas não são destruídas por tempestades (33-2); porque algumas folhas são úteis para a medicina e outras (183-1); porque algumas não são destruídas por tempestades(33-2); porque algumas folhas são úteis para a medicina e outras não são (250-3); porque a *Euphorbia kamerunica*_possui espinhos e é venenosa (6-4); porque algumas plantas podem ser empregadas para envenenar peixes (245-4); e porque cavalos são envenenados pelo fruta-pão. Explicam porque o leão é o rei dos animais (2-1) e Okin é rei dos pássaros, e porque *Olubutu*,que foi deposto, tem penas vermelhas (255-1), porque pombo e bode vivem na cidade e Pomba e Leopardo na floresta (33-1,167-1), como o Galo obteve sua longa pena na cauda (123-1); como o Abutre conseguiu não fica faminto quando uma catástrofe golpeia uma cidade (241-1); e porque gente mata a Águia de Peixe vulturina mas não o Abutre (248-1). Explicam porqe latão e chumbo não enferrujam como o ferro (35-6); porque saliva e urina não produzem filhos como o sêmem (241-2), porque mordente encharca e o significado do ruído do seu gotejar (183-2), o canto do galo (123-1) e o rujido do leão (2-1). São responsáveis pelas linhas da palma da mão (14-1) e as marcas na carapaça do cágado (166-1,168-1).

Não é sempre necessário as explicações serem expressas em detalhe. Por isso é compreendido que milho (248-2) e semente de Benni (86-3) tem muitas sementes e que a mãe da chuva tem muitas gotas (18-11), um uma vez que eles fizeram os sacrifícios prescritos para cada um a fim de terem crianças,conforme é especificamente declarado no caso da Banana (1-3). Analogamente, é compreensível que coisas não escapem das garras do gato (222-2) e que o Sol é conhecido ao redor da terra (1-6,52-1,163-1) porque ambos sacrificaram.

Além de suas funções habituais em lendas e contos, esses elementos etiológicos servem a outro propósito nos versos de Ifá: ao se referirem às características

de plantas, animais, objetos ou rituais que são de conhecimento geral ou que o cliente pode verificar por si mesmo, eles dão substância de verdade ao verso, com seu presságio e sacrifício, e ao sistema de divinação com um todo.

Ademais, a explanação destas bem conhecidas características encontra-se em termos de se eles fizeram os sacrifícios prescritos pelos divinadores ou não, reforçando as crença de que sacrifícios devem ser feitos segundo as instruções. Encontra-se uma exceção, em um verso (1-7), onde é empregada uma lógica diferente mas não menos convincente. Ao invés de fazer um sacrifício a uma mulher casada,cujo marido tinha feito uma magia contra ela pelo fato de haver sido insolente com ele e se recusando a preparar-lhe a comida, instrui-se a lavar as roupas dele, limpar o seu quarto, preparar folhas de inhame e vinho de palmeira para ele, além de ser especialmente gentil para com o marido.

Em quase um terço dos versos registrados, a personagem mitológica deixa de sacrificar ou, de outra maneira, não observa os conselhos dos divinadores. Quase inevitavelmente ela sofre infortúnios como conseqüência, enquanto a que sacrifica conforme as instruções, geralmente prospera. A moral das narrativas é clara nos versos. É prudente sacrificar e perigosos não o fazer; é melhor fazer sacrifícios exatamente conforme mandado; é conveniente realizá-los o mais cedo possível; e é melhor dar alguma coisa absolutamente nada. Não há algum na parte segunda em a personagem prosegue sem, pelo menos, haver apaziguado ***Ẹṣụ.***

Há versos que especificamente esclarecem a razão pela qual as personagens deixaram de realizar o sacrifício. Não têm dinheiro suficiente (33-2); suspeitam que os divinadores estejam mentindo (250-1), de simplesmente estarem tentando aumentar sua própria riqueza (35-7) ou de indicaram como sacrifício algo de que estejam precisando no momento (33-1). elas dizem que vão esperar até que tenham visto as bênçãos prometidas (170-1) ou adiam o sacrifício por outros motivos (3-2,14-1,120-2,183-4). elas consideram o modo de fazer o sacrifício abaixo de sua dignidade (33-4); preferem do mal (54-1,167-1) ou argumentem que o sacrifício é desnecessário porque já´vem fazendo a mesma coisa muitas vezes sem haver realizado um (247-5). Sustentam que quando o Deus do céu faz alguma coisa, não a deixa inconclusa (248-1); que , do modo que Deus do céu faz alguma coisas desse modo estão destinadas a ficar para sempre (35-6), e que ocorrerão os mesmos resultados quer se faça um sacrifício, quer não (33-1).

Tudo indica que qualquer razão possível ou desculpa plausível para não fazer o sacrifício é citada nos versos. Ao enunciar abertamente as objeções possíveis e ao exibir como o descumprimento de realizar o sacrifício acarreta coerentemente infortúnio, os versos recitados para o consulente revigoram a sua crença no sistema de divinação no qual já está em doutrina por meio de contos folclóricos ouvidos desde a infância (Bascom, 1943:45-47).

Em dois dos exemplos acima, as personagens, na verdade ofereceram maneira os sacrifícios prescritos mas se recusaram a fazê-lo da maneira correta. Cinco filhos do próprio ***Orunmilá*** insistiram que os divinadores deveriam abater seus bodes sacrificais quando não poderiam fade-lo, e emtão eles mesmos foram mortos (35-7). Uma esposa de rei recusou-se a transportar seu bode sacrifical ás costas, como um bebê, mandado um seu escravo o fazer em seu lugar;o escravo ganhou a criança para a qual o bode havia sido sacrificado (33-4).

Em outro verso (244-2), há uma clara advertência contra a escolha de um verso dom presságio atraente enquanto descarta avisos de perigo por meio do pensamento de fazer dos desejos realidade. Um divinador prometeu graças para o povo

da cidade de *Igbade*, mas um outro o alertou para um perigo iminente. Preferindo a primeira predição, o povo agarrou o segundo divinador e o surrou mas quando o malefício por ele pressagiado se abateu sobre a população, ele interveio para salva-la.

Muitos versos guardam uma consistência interior que lhes empresta tanto uma unidade estética quanto um senso lógico. Isso é concretizado de vários modos, inclusive a relação dos nomes dos divinadores dos consulentes ao restante do verso. É mais comum mediane o relacionamento entre a predição destinada ao consulente com a narrativa sobre a personagem mitológica. Em um verso (167-1), isto é feito com grande habilidade: três predições separadas derivam de elementos contidos num conto folclórico africano largamente conhecido.

Em outros versos, a narrativa mostra como materiais ou itens incluidos nos sacrifícios eram instrumentais ou úteis (e, por seguinte necessários) para fazer á personagem boa sorte ou salvando de um desastre. Por isso, as trÊs enxadas e os três potes que o Galo sacrificou o ajudam a vencer um torneio de canto e ganhar uma noiva (123-1). Um pote que o Pombo sacrificou foi-lhe dado para que usasse como casa, mas Pomba, que se recusou a sacrificar, tem seu ninho destroaçado por uma tempestade (33-1). *Orunmilá* planta os amendoins que sacrificou como instruído e toma para esposas duas moças que furtavam em seu campo (3-4). Uma faca que *Orunmilá* sacrificou é empregada para que não seja identificado como um ladrão e para trazer-lhe riqueza (14-1); e a navalha sacrificada por ***Ajaolele*** traz-lhe um na luta através da qual ele toma três filhas de chefe em casamento (131-1), Nestes e outros versos (1-10,1-11,35-3,120-2,222-2,222-3,225-3,2245-1), os contos fornecem uma justificativa para que itens específicos sejam incluídos no sacrifício.

Inversamente, em outros casos, uma parte do sacrifício que a personagem deixa fazer é instrumento que ocasiona a sua derriçada (PE 53-2) Um verso assim (54-1) não poderia fazê-lo com maior eficácia: o rei das témitas fez apenas uma parte do sacrifico preceituado, embora incluísse a enxada e a cavadeira que subseqüentemente lhe acarretam a destruição.

Outro meio pelo qual coênrencioa interna é obtida, é jogando com as palavras ou fazendo trocadilhos, que o constitui, também um traço característico de provérbios Yorubá e outras formas de arte verbal,. Há mais de um século, Vidal observou a "essência" do provérbio, muito freqüentemente se encontra no fato de duas palavras de som muito semelhante terem sentidos completamente diversos (*Crowther*, 1852:29). Além dos numerosos casos em que os nomes do divinador derivam do nome da figura (p.e. 4-1,17-3), [58]sobre espécie de inhames (Egun) sacrificados e uma plataforma de observação de caçador (***Egun***) (153-1), sobre concernente (*Nipa*) e poderoso (*Nipa* (103-2), sobre melhora de saúde (*San*) e benefício (*San*) (101-1). Em um verso (246-4), no qual ratos são acusados de roubar alfarrobas (***Ji iru***), a predição concerne alguém que agita um chicote rabo- de- vaca (***Ji iru***), que , mais comumente, seria dao com ***Ju iru*** ou ***Ju iruire***.

Um gênero especial de trocadilho que , de modo análogo, contribui para a consistência interior, é aquele designado aqui como magia verbal, em que o nome de um objeto sacrificado é parecido com as palavras que expressam o resultado desejado pelo consulente. Deste modo, a figura ***Iwori Meji***, que sacrificou um almofariz e folhas Tete e Gbegbe a fim de achar lugar onde fixar morada, recita a fórmula "o almofariz" (odo) vai testificar que eu vejo lugar onde de assentar (do), a folha Tete vai testemunhar que eu vejo lugar se estender (Te), a folha ***Gbẹgbẹ*** vai depor que vejo espaço onde morar

[58] Em alguns caos, nome sde figuras aparecem outros que aquele q que o verso pertence, como no verso 19-1.

(gbe) (35-5). Água (***Omi***) é sacrificada de modo a que o consulente possa respirar (***Imi***), ocre (***Ila***) para que ele ganhe honraria (***Ola***) e sal, em pregando para fazer a comida saborosa ou doce (***Dun***), de molde a que seus negócios sejam doces (***dun***) (1-8). Pombo toca com a cabeça de seu filho contra um pote que tinha sacrificado enquanto dizia" Meu filho toca o pote (***Iroko***) com sua cabeça, não vai mais morrer (***Ko ku***)" (19-3,33-1). Ao fazer uma magia ou medicina associada á afigura Irosun ***Ose***, o pó divinador (***Iye- Irosun***) é misturado com sabão (***ose***) (111-2). Uma mulher que deseja conceber é instruída a sacrificar feijões cozidos no vapor (*Olé*), a alusão sendo a um embrião (***Ole***) (52-4). 20 caurís (***Oko***) são adicionados a maiores quantidades de dinheiro para personagens cujo caso se relaciona com uma fazenda (***Oko***) (3-4,86-2,86-3) e para uma personagem identificada com Penis (***Oko***) (4-2), embora outros versos (4-1,4-3,5-1,6-1) nem magia verbal nem trocadilhos com essa palavra sejam reconhecíveis.

Em Yorubá, lendas-mito (*Itan*) e contos folclóricos (*Alo*) são termos para categorias distintas de narrativas em prosa. As primeiras são aceitas como história, isto é, acredita-se tenham, ocorrido, os últimos são encarados como ficção. Os divinadores classificam todas narrativas de Ifá como Itan, mas algumas são contadas como contos folclóricos em outros contexto que não divinação (p.e. 225-4). Em alguns exemplos, isso pode refletir os efeitos de aculturação em crenças em Yorubá, que velozmente mudaram durante o século passado. Mesmo lendas sobre divindades são encaradas superticiosamente por convertidos iorubános ao cristianismo ou ao islamismo, mas outrora eram matéria de fé e claramente mitos segundo qualquer definição. Velhos dicionários yorubá definem itan como narração de velhas tradições; registro de acontecimentos passados (*Crowther*, 1852:164) mas não dão nenhum termo para contos folclóricos. Eles definem alo como mistério, enigma, significação que mantém hoje em dia, com o conto folclórico sendo distinguido quando necessário como alo alapabe, referindo-se aos coros (***ẹgbẹ***) das canções que aparecem em tantos contos. Pode ser tentador espetacular que ao tempo de *Crowther* não havia contos folclóricos e que , como lendas individuais, perderam seu elemento de fé, foram classificados juntamente com enigmas por falta-lhes conteúdo sério e destinados apenas para crianças. Entretanto, o uso de alo para referir-se a contos folclóricos cujos traços refutam pelo menos a 80 anos atrás (*Bouche*, 1885: 222 folios). Aparentemente, foi ensinado aos divinadores o respeito a todas as narrativas Ifá enquanto, em outros contextos, a maioria dos Yorubá de há muito consideram algumas delas divertida ficção.

Os divinadores são reconhecidos como conhecedores de maior número de contos folclóricos que quaisquer outros indivíduos, mas eles não podem fazer uso desse conhecimento para propositos seculares. Em Ifé, constitui interdição ou tabu profissional para divinadores narrar esses contos folclóricos (***pa alo***) para diversão ou até mesmo participar cantando os contos sob forma de canções por alguém outro. De qualquer modo, o fato de muitos desses contos, que descrevem os sucessos e desventuras de personagens que fazem ou não sacrifícios, serem ouvidos repetidamente desde a infância, fortalece o sistema de divinação. Inversamente, a existencial de um grupo de especialistas que sistematicamente decoram tantos lendas –mito quanto contos folclóricos e que os recitam diariamente para forasteiros como parte de seus deveres profissionais, devem afetar a continuidade e talvez até mesmo a quantidade de folclore Yorubá. Além disso, a aparição de contos folclóricos no contexto ritual da divinação lhes empresta importante funções que ultrapassam largamente o papel de simples entretenimento (*Bascom*, 1941,1943,1954).

Pelo menos 13 das narrativas nos 186 versos foram publicadas em coletâneas de folclore Yorubá. Como teste elementar desse relacionamento, 11 dos contos publicados pro Frobenius (1926,233-243,288-292), escolhidos ao acaso, foram

apresentados a um divinador em Ifé, que combinou 6 deles com versos de Ifá do seguinte modo:

Frobenius (233-137)	Conto 17, parte A	Ifá 175-1
Frobenius (237-238)	Conto 17, parte B	Ifá 225-4
Frobenius (237-238)	Conto 18	Ifá -------
Frobenius (238-240)	Conto 19	Ifá 123-1
Frobenius (241-244)	Conto 20	Ifá 54-5
Frobenius (241-246)	Conto 21	Ifá --------
Frobenius (247-248)	Conto 22	Ifá----- (mas cf. 86-1)
Frobenius (248-250)	Conto 23	Ifá 167-1
Frobenius (250)	Conto 24	Ifá -----
Fobenius (250-254)	Conto 25	Ifá -------
Frobenius (255-289)	Conto 44	Ifá 168-1
Frobenius (289-292)	Conto 45	Ifá 222-1

Este informante disse que tinha ouvido um verso de Ifá com o Conto 25, de *Frobenius*, nele embutido, mas que ele próprio não tinha aprendido; e inquestionavelmente percentual poderia haver sido aumentado se prosseguisse o assunto com outros divinadores. Além destes sete versos, três outros (48-1,86-1,153,1) e variantes de três outros (14-1,170-3,245-2) são encontrados em coletâneas de folclore Yorubá na qualidade de contos. É provavelmente bastante seguro supor que os 15 mitos (lendas-mitos)[59], aqui apresentados na parte I, e todos os contos Yorubá e Fon que mencionan a divinação ou os divinadores de Ifá são encontrados nos versos de Ifá (p.e.*Walker and Walker*, 1961: 71-75), *Herskovits and Herskovits*, 1958: 173-214). Alguns divinadores sustentam que todas as lendas-mito e contos folclóricos Yorubá derivaram dos versos de Ifá; um admitiu que tinha ouvido contos para os quais não conhecia pessoalmente os versos associados, mas insistiu em afirmar que não existem contos folclóricos que não possuam versos associados. Poderia igualmente ser discutido e é o mais provável na maioria dos casos que lendas tradicionais e contos folclóricos tenham sido incorporados aos versos.

Muitos contos e temas contidos nos versos, na verdade são amplamente difundidos na África. Não pensa a história da noiva do Lagarto (54-5) foi registrada como conto folclórico por *Frobenius* mas também o tema 2474.1, "Porque o Lagarto meneia a cabeça para cima e para baixo?" aparecem em contos bastante diferentes narrados entre os ***Ekoi*** (*Talbot*, 1912:378-380), os ***Ibo*** (Basden,1921: 278-279), os ***Fon*** (*Herksovits and Herksovits*, 1958: 324-326), os ***Ewe*** (Courlander, 1963:41-44) e os ***Ashnti*** (***Courlander and Prempeh***, 1957: 70-76), no Togo (***Cardinall***, 1931: 170-173) e em ***Gana*** (***Barker and Sinclair***, 1917: 45-49,***Ytami and Gurrey***, 1953: 99-100) e até entre os bem afastados Bemba, de Zambia (Courlander, 1963: 98-100).

A narrativa a cerca da Mosca e do Visgo (245-2) pode ser uma variante do muito difundido Conto- Tipo 175, Bebê Alcatrão e o Coelho, cujos análogos com frequência substituem visgo por alcatrão, piche ou outras substâncias pegajosas (*Kipple*, s.d.: 213-233); histórias de bebê alcatrão mais convencionais tem soido relatadas para os Yorubá em diversas fontes. Se mais fosse conhecido sobre Contos-Padrão africanos sem análogos estrangeiros, seria provavelmente possível identificar muitas das narrativas nos versos de Ifá como contos-tipo. Em complementação ao conto da Mosca e do Visgo, parce plausível que as sete narrações Ifá registradas por *Frobenius* como contos folclóricos iorubános e sete outros se comprovarão serem contos-padrão. É óbvio que outros poderão sê-lo também.

[59] Pags. Do Original: 30,36-37,38-39,39,48-49,66,97,107,106,107-108,108,108,109,110-111,112 (bis).

Apenas versões iorubánas tem sido encontradas para algumas desses 15 contos, mas destes há duas versões para os versos 14-1 e 54-5, três para o 170-3, quatro para o 86-1, cinco para 168-1 e 222-1 além de seis para 225-4. Alguns contos, no entanto, são mais amplamente conhecidos na África Ocidental e podem ser considerados como contos-padrão, conquanto um índice geral de contos-pardão africano ainda esteja para ser compilado.

O conto do gorro bi ou quadri-color de ***Ẹṣụ***, que ocasiona a luta entre dois amigos quando começam a discutir sobre qual cor ele tem (48-1) foi registrado em quatro versões Yorubá e em semelhante dos ***Mpongwe***, do ***Gabão***, que envolveu um capote bi-color metade vermelho e metade azul, (*Milligan*, 1912:57).

A narrativa sobre o pássaro ou animal que ganha um torneio a agrícola e uma noiva (123-1) foi registrado em cinco versões Yorubá e entre os Ibo até o leste (Thomas, 1918: 84-86) e os ***Fon***, do *Daomé*, até o oeste (*Herskovits e Hersokovits*: 1958 418-420). O vencedor é o galo em todas as versões iorubánas, a Aguia entre os Ibo e o Porco no conto Fon.

O conto de revezamento construção de casa ou lavoura (167-1) é conhecido em duas versões Yorubá e foi registrado em doze outras versões africanas: entre os *Ibo* (Thomas, 1913-1914: VI,90-91), em porto Novo, no *Daomé* (Bouche, 1885:32-33), entre os *Ewe*, no togo, (*Ellis*, 1890: 270-271) e os *Ashanti*, de Gana (Rttray, 1930: 38-41), em *Gana* (*Barker and Sinclair,* 1917:141-143), entre os liba, de Serra Leoa (*Finnegan*, 1967: 330-332), os *Lamba*, de *Zâmbia* (Doke, 1927: 179-181) e em cinco versões do congo, dos Luba (Bouveignes, 1938:107-116), Burton, 1961: 50-55,183-186), dos *Lulua* (*Badibanga*, 1931:29-30) e dos Lega (Meeussen, 1962: 83-84). Dois animais vêm para o mesmo lugar em dias alternados para construir uma casa (ou uma fazenda), cada um ficando surpreso com o progresso feito em sua ausência; eles vivem juntos por um tempo e depois o animal aparentemente mais fraco apavora o mais forte afastando-o, habitualmente por meio de mau olhado ou alguma outra forma de poder mágico. No entanto Limba, o animal mais forte aterroriza o mais fraco ao matar seis vacas selvagens com mau olhado; o mais fraco apavora o mais forte ao ser capaz de transportar todas elas, e ambos fogem embora, deixando a casa abandonada. Em uma versão Yorubá, o animal mais fraco faz todo o trabalho na primeira metade dessa história.

Uma vez que a primeira e segunda partes dela podem ser narradas separadamente, ela provavelmente representa dois contos-padrão isolados, perfazendo um total de dezesseis nessa seleção de versos de Ifá iorubános. A primeira parte, por si

Leopardo e Bode	Yorubá, duas versões
Leopardo e Bode	Ibo
Leopardo e Carneiro Selvagem	Ashanti
Leopardo e Carneiro Selvagem	Gana
Leopardo e Lobo	Porto Novo
Leopardo e Mangusto	Lulua
Leopardo e Rato de Palmeira	Luba (Bouveigneis)
Leopardo e Esquilo	Luba (Burton)
Leopardo e Gamo da Savana	Luba (Burton)
Leão e Antílope	Lega
Leão e Lebre	Tiv
Leão e Asno	Limba
Leão e Homem	Lamba
Pantera e Hiena	Fon
Gato-do-matoce Hiena	Ewe
Hiena e Macaco	Hausa
Homem e Ave	Kamba

própria ou com um final diferente, foi registrada entre Abusa, da *Nigéria* setentrional (*Skinner*, s.d. II, conto 1), em *Swahili*, da Tanzânia (*Lademame* outros, 1910:84), onde é colocada como um conto- dilema, e entre os Kamba, do Quênia (*Augustiny*, 1925: 219-223). A segunda porção foi registrada separadamente entre os Tiv da Nigéria do Norte, (*Abraham*, 1940: 69) e os ***Fon***, do *Daomé*, (*Trautmann*, 1927:35-37). Os protagonistas são os seguintes:

O conto do caçador e sua esposa animal que recupera sua forma original quando seu segredo é revelado (153-1), foi resgistrado em sete versões Yorubá e em seis outras entre os *Popo* ou *Gun* (*Trautmann*, 1927: 45-46) e os Fon (Trautmann, 1927: 43-45; *Quénum*, 1938: 39; Herksovits and Herksovits, 1958: 232-235,235-236) e na Bahia, Brasil (Verger, 1957: 403) onde, como na variante Yorubá de *Meko*, é associado com a Deusa ***Oya***. Verger, que diz que essa associação não parece ser conhecida na Nigéria, indaga se os descendentes dos Yorubá no Brasil preservaram tradições que tenham sido esquecidas na Nigéria ou se um conto folclórico tenham sido misturado a uma lenda-mito; a variante de *Meko* fornece uma resposta (ver nº7, verso 183-1).

O animal transforma-se numa bela mulher com a remoção de seu coro, que o caçador rouba, ela se casa com ele e mais tarde é chamada de animal, usualmente por uma concubina, que ficou sabedora do segredo, embriagando o marido delas; o animal põe a pele dela e retorna a floresta. Nos contos Yorubá, ela é um búfalo africano, uma corça, uma cerva ou pequeno antílope; nas versões ***Fon***, é Búfula, corça ou antílope; na versão brasileira, é uma corça; e na versão Gun, ela é um animal não identificado. Algumas dessas variações pode resultar das dificuldades em se traduzir os nomes de animais africanos.

Este conto sugere as histórias das Donzelas Melusinas e Cisnes, mas essas versões não envolvem uma investigação, e *Klipple* nas as cita sob Conto-padrão 400 ou 465 A. Os Hausa tamnarram contos a cerca de uma esposa gazela que retorna á floresta quando seu segredo é revelado (*Skinner*,s.d.: I, contos 11 e 81; Tremearne, 1911: 458-459), como o fazem os Bulu, dos camarões, sobre uma mulher porco-espinho (***Krug and Herskovits***, 1949: 358-359). Histórias semelhantes são igualmente contadas a cerca esposas-frutas pelos *Ekoi* (*Talbot*, 1912: 134-135), três esposas Fon (*Herskovits and Herskovits*, 1958: 275-284,322-324) Mamãe Água ou esposas-pessoas pelos Gun (*Trautmann*, 1927:41-42), e esposas-peixe pelo povo de fala *Twi*, de *Gana* (Ellis, 1887: 207-211) e da Libéria (Camphor, 1909: 235-239). *Clarke* (s.d.: 158,141) menciona referências a histórias algo parecidas sobre filhos vegetais sob Tema C963.3 e a contos completamente diferentes sobre maridos-animais sob Temas B650-B659.

O conto do caçador que é salvo de um espírito da floresta por seus cachorros (175-1), conhecidos em quatro versões Yorubá, tem vinte e duas outras paralelas africanas, entre os Gola, da Libéria (*Westermann*, 1921: 486-492); os *Temne* (*Thomás*, 1916: III, 58-60) e os *Limba*, de *Serra Leoa* (*Finnegan*, 1967: 117-124,143-146); Os Ashanti (Rattray, 1930:164-169); os Fon (***Hersokvits and Herskovits***,1958: 186-190,240-241,271-272,275-284,284-287), os *Ekoi* (Dayrell, 1913: 11-13,*Talbot*, 1912: 247-254) e os Hausa, da Nigéria (*Tremearne*, 1913: 298-299, *Skinner*, s.d.: II, contos 3 e 7), os *Digo* (*Nyika*), da Tanzania (*Dammann*, 1935-1936: 217-219), os Lia, do Congo Kinshasa oriental (*Mamet*, 19 60: 114-119), os Yao, do *Malawi* (*Mac Donald*, 18882: II, 365, *Stanus*, 1922: 335-336); os *Sotho*, do *Transvaal setentrional* (*Hoffmas*, 1915-1916: 305); e os *Hotentotes de Nama* (*Schultze*, 1907: 398-399) e os Xhosa, da República da África do Sul (*Theal*,1886: 122-126). Tem sido relatado também em quatro versões das Ilhas de Cabo Verde (Parsons, 1923: I, 121-125,125-131,131 nº2,131-132), em uma versão espanhola (*Hernández de Soto*, 1886: 249-257) e em oito versos entre agrupamentos afro-africanos, inclusive um conto Tio Remus, da Georgia (Harris,

1917: 189-190), dois da Guiana Inglesa (Harris, 1892:V-VI) e quatro das Bahamas (Parsons, 1918: 66,66-67,67-68,69-70).

Usualmente, um espírito ou animal da floresta aparece sob a forma de uma bela mulher, casa-se com um caçador, acoss-o para cima de uma árvore na floresta e tenta abater a árvore e matá-lo; mas ela é destruída Poe seus cachorros, os quais ele consegue chamar de casa pelo nome. O caçador é substituído por dois meninos no conto da Carolina do Norte e por duas garotas na versão Xhosa. Este conto-padrão é destinto de outros contos citados por Clarke (s.d: 123) sob Tema B421, Cão Prestimoso, que trata com a origem da morte oriunda de uma mensagem falsificada (Tema A1 335.1), a aquisição de fogo (Tema A1414) ou descoberta do vinho de palmeira (Tema A 11428).

Mesmo os nomes dos cachorros, quando estes foram traduzidos, mostraram freqüentemente semelhanças flagrantes, fato que aceito como decisivo no estabelecimento das relações históricas entre Pequeno Capuz Vermelho Montado e seus homólogos em francês, onde os nomes dos cães não traduzidos ou sequer registrados, suas ações são por vezes, indicadoras. Meus informantes não puderam traduzir inteiramente os nomes dos dois primeiros cachorros que eles interpretaram como significando "Aquele que corta filho de Kerewu " e " OsopaKa toma a criança e a engole", o nome do terceiro cão foi traduzido como "Aquele que varre o chão e varre as folhas secas" (ver n º2, verso 175-1). Fuja (1962: 155) traduz os três nomes iorubános como corta em pedaços, engole tudo e limpa os restos. *Frobenius* (1926: 236) os dá como:

a) *Abscneider*- Cortador;

b) *Zuschnappende und Verschlucker*- Abocanhador e Engolidor;

c) Reiniger des Platzes- Limpador local. Walker and Walker ((1961:17-19) não dá os nomes Yorubá mas diz que o primeiro cão matava a mulher, o segundo lambia o sangue e o terceiro limpava o local.

Westermann não traduz os nomes *Gola* mas afirma que o primeiro cachorro (Gobla) rasgou o demônio (kaba) devorou a parte superior, e o segundo cachorro (kaba) devorou a aprte inferior. De modo parecido, Thomas diz que os dois cachorros (Kinkoyanduri e Kero) no conto Temne dividiam o espírito pelo meio. Finnegan dá os nomes dos cachorros como Kondegmukure, Sosongpeng e Tungkangbai no segundo. ela traduz apenas um nome, como significado "saltando bem ", mas comenta que "a recorrência desses insólitos mas atraentes nomes parecia ser um dos pontos de efeito acerca da história para audiência" , e que no primeiro conto os papeis dos cães foram recontados "com grande vigor e excitação que a audiência achou muito eficaz". No primeiro conto Limba, os cães abrem o monstro com mordidas e lhe arracam as carnes, o fazem em pedaços; e rito em pedacinhos, mastigaram tudo e espalahram ele inteiramente. É significativo, aponta Finnegan, que enquanto os nomes dos cachorros dos cachorros são freqüentes fornecidos, o caçador raramente o é.

Rettray traduz os nomes *Ashanti* como *Fungadinha*, *Lambe Lambe*, amarra-em-nós e engolidor. Entre os cachorros sem nome e sem número, no segundo cont *Fon* "Havia aqueles que só comiam sangue; havia os que comiam nada senão ossos; havia os que comiam nada senão carne. Um comeu nada senão pele, outro pegava o que caía. Um vai apenas para auxiliar, e um come apenas olhos do animais". No quarto conto Fon, sete dos quarenta e um cachorros são nomeados (***Loka, Loke, Loki Wesi, Wesa, Gbwlo, e Gbwloke***); eles agarraram os montros, rasgaram-nos em dois e os engoliram. No conto Ekoi, de Talbot, a esposa é feita em tiras por cães sem conta, apenas um dos quais é chamado de ***Oro Njaw***. Em um conto *Hausa* traduzindo por *Skinner*, os nomes

são Cutilador, que chacina a mulher, Bebedor-de-sangue que tomou o sangue e Vento frio, que soprou embora o resto do sangue.

Dos muitos cachorros no conto digo, apenas Mimina tem nome; das *Untier Wurde gepackt, getotet und ganzlich aufgefressen*, o monstro foi agarrado, morto e inteiramente devorado. No conto Lia, apenas dois dentre os doze cães têm nome (*Bakalo e Ibenga*); os cachorros dilaceraram o espírito em pedaços miúdos. No primeiro conto de Cabo Verde, os três cachorros (Flor, hora e momento) pegaram a velha mulher e seus filhos depois de lhes haver sido dito Não quero ver sobra nenhum pedacinho deles; para o terceiro conto, dispomos apenas dos nomes dos três cachorros (Caléjon, Seléjon e Hetéjon); e no quarto conto cabo-verdiano, existe apenas um cão, d nome Leãozinho a quem é dito Agarra-a e não deixe cair uma só gota no chão. Nem os papeis os nomes dos cachorros são muito sugestivo no conto espanhol (*Ferro, Chumbo e Aço*), no Georgia (Minny- Minny- Morack e Follamalinska), no da Carolina do Norte (***King Kilus e King Lovus***), nos dois contos da Guiana Inglesa (**Yarmearroo e Gengamaroto, Ya-me-o-ro e Cen-ga-mo-ro-to)** ou em um dos contos das Bahamas (*Vigia*, *Tigre* e *Leão*). Mas nos três outrosbaamianos os nomes dos cães são Corta-garganta, Mastigou-fino e Chupa-sangue; e Aperta-Toco, Corta-garganta, Mastigou-fino, Chupa-sangue e Estiva-Tudo.

Até mesmo (1-7), o que dá o conselho práticos para uma esposa, sugerindo que ela cozinhe para seu marido, lave suas roupas, limpe sua casa e leve cerveja de milho para seu sacrário para re-obter seu favor, tem um seu paralelo em um conto folclórico Limba, de Serra Leoa (*Finnegan*, 1967: 177-179).

Finalmente, o conto da caveira falante (ou animal) que se recusava afalar (181-1,181-4,249-5) é provavelmente um outro conto-padrão, ou possívelmente dois. Alem das cinco variantes Yorubá (ver nº 1, verso 181-4) existe um conto popular (não identificado mas possivelmente Yorubá) da Nigéria (Anônimo, 1930: 14-16) de carneiro falante, foi registrado nos *Efick* (*Jablow*, 1961: 213-214, fonte não identificada) e os *Nupe*, da Nigéria (*Frobenius*, 1924: 150-151; Frobenius and Fox, 1937 161-162), os tem, ddo Togo central (*Frobenius*, 1924: 234-235, em *Swahili*, da *Tanzânia* (*Landemann* e outros, 1910:83), entre os Yaô, de *Malawi* (*Stannus*, 1922: 322), e os *Lamba*, de Zâmbia (*Doke*, 1927: 177). Foi registrado com um cágado cantante em *Gana* (*Barker and Sinclair*, 1917: 119-121) e com um Leopardo falante para os *Bakongo*, do *Congo* (*Courlander*, 1963: 64-66). Esses contos são distintos daquele envolvendo *Tema* E632.1, Ossos de pessoa assasinada ao falarem (cantarem) revelam homicidio (*Clarke*, s.d.: 226) e Temas D1318 fólios. Objeto mágico revela culpa (*Clarke*, s.d.: 192-193), mas são relacionados com o Tema K1162. Simplório logrado por caveira falante que faz declaração é executado por haver mentido (Clarke, s.d: 192-193), mas são relacionados . O tema da cabeça falante (D1610.5) aparece em um bastante diferente conto Yorubá registrado por *Frobenius* (1926: 294-296).

Já que os versos são recitados apenas como uma parte do ritual de divinação e porque tem de ser recitados precisamente tal qual foram memorizados, é de se esperar que inovações serão algo incomum, mas exatamente por essas razões, quaisquer inovações são de crescente siginificação para o estudo de mudança cultural. A questão de criatividade se coloca não somente ás origens últimas dos versos mas também diz respreito ás possibilidades de sua modificação e á introdução de novos. Sobre estes dois pontos, pelo menos, algumas provas podem se apresentadas.

Efeitos de aculturação européia e , consequentemente, evidência de alteração cultural podem ser vistos nos versos que tratam com Morim (18-4) e com o rei que possui uma cadeira européia (225-4), e naqueles em que canhões são mencionados

(153-1,175-1). Amendoins, introduzidos da América, figuram em dois versos (3-4,55-2) e milho e seus produtos derivados em número de outros (9-2,54-6,55-2,167-1,241-2,241-3,243-4,248-2,256-3). A cidade de Ibadã, que não foi fundada até o século XIX, é igualmente mencionada (170-3). As referências a uma divindade da vizinha *Nupe* (103-2) e a *Sara* (248-3) e apresença de outros nomes *Hausa* tomados de emprétimos são outras provas de apropriação cultural, conquanto nestes exemplos, possivelmente tenha ocorrido antes da penetração européia.

Um divinador de *Meko* explicou que novos versos são aprendidos quando alguém sonha que está divinando, quando acorda pela manhã, repete o que fez em seus sonhos. Isto é confirmado por *Epega*, que afirma que versos novos podem ser derivados de sonhos e também que afirma que versos novos podem ser derivados de sonhos e também que alguns indivíduos nascem com versos de Ifá dentro deles, de modo que tão logo lhes sejam ensinadas as figuras e alguns versos de Ifá, essas pessoas introduzem novos versos. Desarte, emquanto novas figuras jamais podem ser aduzidas, não existe fim para o conhecimento de Ifá (*Epega*, s.d. : XVI,6). Se novos versos podem se introduzidos de sonhos ou por meio de criatividade individual, é evidente que todos os versos não são obrigados a derivarem do corpus do folclore africano.

Quatro versos de Ifá recitados por gracejo por divinadores de Ifé foram aqui incluídos sob o título de paródias. Estrada de Ferro (257-1,257-2), Homem branco (257-3) e o dono de uma bananeira de banana-da-terra (257-4) aparecem como personagens centrais. Caso venham ou não essas paródias a ser aceitas algum dia como verdadeiros versos não se sabe, mas elas monstram não apenas os efeitos de mudança cultural senão também quão habilmente versos de Ifá podem ser improvisados. Os primeiros dois podem ser comparados com o seguinte conto de Fon que *Alapini* (1950: 109-112) registra como associado com a figura ***Oturukpon Oturá***:

Antes do trem surgir na terra, ele foi, como fazem as almas, para diante de Deus; e foi-lhe dito para sacrificar galinhas, ovos, bananas e assentos num confortável aposento luxuoso. Vagão fez o sacrifício, mas locomotiva se recusou. Quando chegaram á terra, tantos brancos quanto negros sentaram-se misturados nos assentos que vão tinha arrumado em seu belo compartimento, cantando e gritando, comendo as galinhas, ovos e bananas que ele tinha preparado. Bem alimentados, eles saíram e foram para a Locomotiva. Tocaram-na com aponta de seus dedos mas viram que ficava suja. Então, sacudindo e rangendo, locomotiva puxou enquanto o vagão acompanhava, cantando.

****