

DIVINIZANDO O CONHECIMENTO: A QUESTÃO DO HOMEM EM IFÁ⁶⁵

Oyèrónkẹ Oyěwùmí

Tradução realizada por **Aline Matos da Rocha**, como parte da dissertação de mestrado em Filosofia intitulada *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyěwùmí e Foucault*, defendida na Universidade Federal de Goiás, em 2018. Disponível em: <https://goo.gl/kE6MuQ>

A organização social iorubá⁶⁶ primordial era um sistema baseado na senioridade. O princípio fundamental das relações sociais era a senioridade, definida pela idade relativa. Assim, a pessoa idosa, em qualquer interação social ou instituições que são consideradas mais antigas, são privilegiadas na cultura. Como uma instituição, senioridade é socialmente construída e a idade cronológica não é a sua única característica. Em outros contextos, a cronologia é considerada de forma diferente. Por exemplo, no caso do nascimento de gêmeos: a primeira criança a sair do canal de parto é considerada como a de menos idade, e a segunda é a de mais idade, uma convenção circunscrita em seus nomes: Taiwo para a de menos idade e Kehinde⁶⁷ para a de mais idade. Na cultura, a crença é que Taiwo, *àbúrò* (de menos idade), saiu do canal de parto primeiro, porque Kehinde, *ègbón* (de mais idade), a enviou em uma missão para ir ao mundo primeiro e verificar se este é um lugar hospitaleiro. Outro contexto, no qual a hierarquia de senioridade expõe uma forma diferente de consideração do que a idade cronológica, é o seu uso nas famílias. Nos casamentos patrilocais, a noiva que está casando é considerada como mais nova para todos os membros da linhagem que entrou na patrilinearidade através do casamento, ou através do nascimento. A cronologia das noivas que entram na família através do casamento é considerada desde o dia em que se casaram com a família, e não no dia em que nasceram. O aspecto de mais novas de noivas nas famílias em que elas são casadas não retira suas posições cronológicas, baseadas na idade nas famílias de seu nascimento ou na sociedade como um todo. O fato fundamental de que as relações sociais iorubás originárias são

⁶⁵ Chapter 1: Divining Knowledge: The Man Question in Ifá. In: *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (2016). Nesse texto, no mesmo contexto de *The Invention of Women* (1997), Oyěwùmí está fazendo uma genealogia da chegada de homens e mulheres em práticas tradicionais iorubás, e usando uma espécie de paródia ao famoso tópico do feminismo: “*The Woman Question*” – A questão da mulher (N. da T.).

⁶⁶ Ao longo do texto, embora me refira ao povo iorubá, meu foco principal está na história e cultura Oyó-Iorubá, que é um subgrupo dominante da nacionalidade. Dito isto, deve-se notar que essas especificidades culturais eram mais pronunciadas antes das amplas mudanças que ocorreram na guerra civil e nos períodos pós-século XIX. A linguagem também é central para o meu estudo, e meu engajamento é com a língua iorubá padrão, que é falada privilegiando o dialeto Oyó. O termo ‘Oyó-Iorubá’, abrange muitas cidades e comunidades que estavam no centro do império Oyó. Atualmente muitas dessas cidades estão espalhadas por diversos Estados iorubás na Nigéria. Eles incluem Ibadan, Oyó, Ògbómòsò, Iwo, Iseyin, Ilorin Offa, Osogbo, Okuku e Ejigbo.

⁶⁷ A título de elucidação, conferir *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2011, p. 19), “o meu nome é Kehinde porque sou uma ibêji e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo” (N. da T.).

baseadas na senioridade foi exposto no meu livro *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*⁶⁸.

Concomitantemente, a tese do livro desafia a ideia de que a categorização de gênero é natural e universal à condição humana. Eu mostrei que gênero não é ontológico ao ethos iorubá, e assim, a presença de construções de gênero identificáveis na linguagem, na história, e nas instituições sociais, são, na melhor das hipóteses, evidências de mudanças sociais recentes, e, na pior das hipóteses, confirmação de uma imposição estrangeira. O ponto mais importante é que o sistema baseado na senioridade não chama a atenção para a anatomia ou genitália como os sistemas de gênero fazem. A senioridade privilegia as relações sociais ao invés do tipo de corpo. Portanto, um sistema baseado na senioridade é fluido e mais igualitário, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais nova, ou mais velha em interações, dependendo da situação. Senioridade, diferente de gênero, é relacional e fala ao ethos coletivo, ao invés da identidade individual. Desse modo, concluo que a atual suposição de gênero e o tendente domínio masculino na interpretação de instituições, práticas sociais e valores iorubás endógenos representam uma mudança epistemológica afastada do sistema baseado na senioridade.

Neste capítulo, meu objetivo é interrogar as maneiras pelas quais as construções de gênero foram impostas em Ifá e as implicações disto para compreender a instituição em particular, e a sociedade como um todo. Ifá é um sistema de conhecimento. Ocupa um lugar importante na cultura, nas vidas e na imaginação das pessoas, e como tal, investigar o papel do gênero e do domínio masculino nesta venerável instituição é necessário. Embora faça referências à Ifá em vários pontos em *The Invention*, centrei minhas análises em outras instituições sociais, tais como linhagem, casamento, economia, e a linguagem. Neste capítulo e no próximo, objetivo fazer uma análise focada em Ifá como uma instituição, usando gênero como sonda. Meu objetivo é investigar e expor as maneiras pelas quais Ifá foi impresso com gênero, representado como uma instituição de domínio masculino e, no processo, criar uma maior compreensão da contínua institucionalização do domínio masculino na cultura como um todo.

Discussões acadêmicas de gênero em Ifá são usualmente enquadradas em torno da “questão da mulher”, uma questão que não se origina do sistema baseado na senioridade. Abordagens para as construções de gênero, expressas como domínio masculino nesses escritos,

⁶⁸ Ver Oyèrónkẹ́ Oyěwùní, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

são de variadas “imagens de mulheres”. Dois artigos, por exemplo, “*The Image of Women in Ifá Literary Corpus*”⁶⁹ e “*Images of Women in the Ifá Literary Corpus*”⁷⁰, elaboram exatamente esse ponto. Dois problemas são imediatamente aparentes com esta orientação: Primeiro, escritos acadêmicos sobre gênero na sociedade iorubá não problematizam categorias de gênero, mas assumem que elas são naturais e integrais ao sistema de cultura e conhecimento. Segundo, não importa quantas imagens de mulheres esses autores apresentem, suas abordagens exibem um inerente preconceito anti-feminino, porque na pesquisa por imagens de mulheres em Ifá, eles já o definiram como um mundo de homens. Nestas representações, homens são a categoria normativa e mulheres são tratadas como a subsidiária do pretense mundo masculino. Já que a sociedade iorubá primordial era baseada na senioridade e não em gênero, a questão da mulher é uma premissa inválida para iniciar a análise de suas instituições sociais. É nítido que as instituições sociais evoluem, mas a pesquisa deve levar em conta a história.

Dessa forma, proponho que a “questão do homem”⁷¹ seja em vez disso, a perspectiva mais apropriada para compreender a sociedade iorubá contemporânea e suas instituições culturais. Uso a questão do homem para circunscrever as ideias de domínio masculino e privilégio masculino, que vieram a definir sociedades ao redor do globo, especialmente após as conquistas europeia e estadunidense. A sociedade iorubá não escapou da dominação ocidental e da predileção europeia no uso das construções de gênero, para organizar e interpretar o universo e o mundo social.

Assim, a questão do homem representa uma tentativa de perguntar por que a sociedade iorubá é cada vez mais um mundo generificado e de domínio masculino? Quando e como isso aconteceu? O ponto é que não podemos tomar o domínio masculino como garantido, dado o sistema original baseado na senioridade; sua presença exige explicação. As categorias normativas, homem e mulher, por suas origens, são marcadas desde um sistema de gênero. Em uma derivação generificada, “homem”, uma entidade biológica anatômica, é considerada como dominante e superior, em oposição a mulher, outra categoria, que é considerada inferior

⁶⁹ Adefisoye Oyesakin, “The Image of Women in Ifá Literary Corpus,” *Nigeria Magazine* 141 (1982).

⁷⁰ Wande Abimbola, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus,” *Annals of the New York Academy of Science* 810, no. 1 (1997).

⁷¹ Algumas acadêmicas feministas ocidentais, tais como Nancy Dowd, têm usado o conceito de “questão do homem” para analisar aspectos da desvantagem masculina nos Estados Unidos. N. E. Dowd, *The Man Question: Male Subordination and Privilege* (New York: New York University Press, 2010). Mas meu próprio uso aqui é para encapsular ideias de domínio masculino, e privilégio masculino que vieram a definir sociedades ao redor do globo, especialmente após a conquista europeia e americana. Assim, em um quadro comparativo, a questão na “questão da mulher”, é de subordinação; a questão na questão do homem, como aplico para a sociedade iorubá, é de discursos e de domínio.

e subordinada. Embora, homem/macho e mulher/fêmea sejam usados para expressar distinções biológicas entre dois tipos de anatomia, as categorias vão além da mera distinção, mas contêm uma bagagem social, na qual uma categoria é considerada mais valiosa que a outra. Na cultura ocidental, no fim das contas, essas anatomias simbolizam atributos sociais e morais.

As categorias de gênero ocidentais dominantes e as hierarquias que elas representam, não existiam no sistema original iorubá baseado na senioridade. Na base do arranjo de senioridade, a anatomia humana, ou genitália, não expressam nenhuma distinção social, ou atributos morais. Dessa forma, as categorias iorubás *okùnrin* (geralmente traduzida como macho/homem/menino), e *obìnrin* (geralmente traduzida como fêmea/mulher/menina), representam traduções errôneas, que introduzem hierarquias de gênero, onde não havia nenhuma⁷². Em outro lugar⁷³, demonstrei que as distinções iorubás são superficiais e, estão meramente expressando diferenças anatômicas, sem quaisquer conotações sociais ou morais. Como resultado dessa descoberta, apresentei dois conceitos: macho anatômico e fêmea anatômica, que abreviei para anamacho e anafêmea, como as traduções corretas para as categorias iorubás *okùnrin* e *obìnrin*. Anamacho e anafêmea expressam melhor o significado da classificação iorubá do corpo humano como uma daquelas categorias que por si só não constituem nenhuma hierarquia social⁷⁴.

É nítido que o padrão da questão da mulher, que os estudos pós-coloniais de sociedades africanas tão facilmente utilizam em suas pesquisas, é uma questão imposta, que deriva da colonização europeia e do atual domínio das epistemologias ocidentais na constituição do conhecimento mundial. Consequentemente, uma breve genealogia da questão da mulher é necessária. No século XIX, a questão da mulher foi articulada por mulheres ativistas de direitos na Inglaterra e nos Estados Unidos, como um questionamento da natureza e do papel das mulheres na sociedade, como mulheres inglesas e estadunidenses brancas começaram a protestar por direitos políticos e desafiar a sua subordinação de gênero. Nessas sociedades, até onde elas poderiam dizer, os homens eram o gênero dominante. Privilegiado politicamente e socialmente considerado como a norma, o homem foi universalizado como representando o humano. Dado como certo, o domínio dos homens nas sociedades ocidentais, acreditava-se ser universal e, portanto, natural. Assim, em muitos escritos feministas, mesmo quando eles

⁷² De fato, hoje as noções de masculinidade e feminilidade existem na sociedade iorubá, mas elas são legitimadas por citações da Bíblia ou do Alcorão, sem qualquer consciência de que estas religiões não se originaram na sociedade iorubá.

⁷³ Referência a *The Invention of Women* (N. da T.).

⁷⁴ Oyèwùmí, *The Invention of Women*.

questionam a naturalidade do domínio masculino, sua universalidade nunca esteve em questão. Mas esse foi um pensamento errôneo, imperialista e auto-engrandecedor por parte de europeus e estadunidenses, porque havia muitas culturas ao redor do mundo em que a categoria de gênero, e domínio masculino, estavam ausentes originalmente. A cultura iorubá era uma dessas: o princípio central do ethos social era senioridade. No entanto, com a conquista de povos africanos por europeus, houve um forçado ataque de valores ocidentais, instituições sociais, e práticas sobre o povo colonizado. A linguagem era uma daquelas instituições, cuja imposição afetou profundamente os povos colonizados, e continua após o fim do colonialismo formal. Na próxima seção, considero as implicações do uso da língua inglesa para representar e interpretar Ifá, um sistema de conhecimento endógeno.

O que é Ifá?

Ifá é um sistema de conhecimento que foi, originalmente, transmitido de forma oral. Estruturado na forma de instituição, é um conjunto de procedimentos que facilitam a recuperação de informações sobre todos os aspectos passados, presentes e futuros da vida iorubá. Esse conhecimento é acessível por meio de um sistema de divinação, um processo que gera histórias, mitos e narrativas, que afirmam ser enviadas por Deus, e que fazem asserções sobre tudo e qualquer coisa na vida iorubá. Como coloca o pesquisador literário Adélékè Adéèkò: as narrativas afirmam “origens divinas e expressamente afirmam a autoridade para fazer proclamações em relação ao ser essencial de cada objeto e ideia, desde o início dos tempos e se estendendo até o futuro ilimitado”⁷⁵. Desse modo, Ifá é visto como um registro abrangente da cultura iorubá, fornecendo antecedentes históricos para eventos, condutas e orientação para o futuro. Ifá não é o único sistema de divinação na sociedade iorubá, mas acumulou importância hegemônica vis-à-vis a outras formas de divinação, como um resultado do interesse por ela, por parte da elite iorubá ocidentalizada e acadêmicos ocidentais⁷⁶. Consequentemente, a nossa compreensão do lugar de Ifá na cultura não esteve imune à mudança social que atende à colonização.

Antes do século XX, Ifá e outros sistemas de divinação eram imensamente importantes na vida iorubá. Ao longo do ciclo de vida dos indivíduos, famílias, e entidades sóciopolíticas

⁷⁵ Adélékè Adéèkò, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants,” *Oral Tradition* 25, no. 2 (2010): 284.

⁷⁶ Ver Karin Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oríkì, Women, and the Past in a Yorùbá Town* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991); Adéèkò, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants”. Por exemplo, fez com que o argumento da elevação de Ifá sobre outros tipos de divinação estivesse ligado ao privilégio masculino e a percepção de que é um domínio masculino.

(Estados), em tempos de alegria e em tempos de problemas, as pessoas consultavam adivinhos de Ifá para dar sentido às suas vidas e destino. Um dos rituais mais significativos realizados quando uma criança nasce, é ir a uma consulta com babalaô (oficiante de Ifá), para decifrar aspectos do destino da criança, especialmente no que se refere a qual Orixá (divindade, Deus) preside seu destino. Encontramos uma descrição dessa prática ritual no trabalho do antropólogo William Bascom, que produziu uma das primeiras documentações acadêmicas sobre Ifá. Em seu livro *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World*, concebido na década de 1930, aprendemos que Salako, um oficiante anamacho de *Èḗrìndìnlógún* – outro sistema divinatório com o qual o antropólogo trabalhou –, descreveu a sua visita como quando criança a oficiantes de Ifá, para que eles pudessem realizar o habitual *àkòsèjáyé* (decifrando os primeiros passos terrestres da criancinha). Bascom, escreve sobre Salako: “pouco depois de seu nascimento, ele foi levado a uma pessoa oficiante de Ifá e seus pés foram colocados na bandeja divinatória; tal oficiante consultou Ifá e confirmou que ele era regido por Orixalá”⁷⁷.

A consulta a Ifá representa uma parte central das cerimônias que marcam ritos de passagem. Na Iorubalândia pré-islâmica e pré-cristã, cada indivíduo teve que memorizar o que foi chamado *owó Ifá kan* – uma mão de Ifá –, unidades de versos e narrativas de Ifá. Esta formação em massa representou a escolaridade na Iorubalândia na época⁷⁸. Não é de se admirar, então, que grande parte da linguagem de Ifá seja tão familiar ao ouvido iorubá: muitas das figuras de linguagem (parábolas, metáforas, símiles), presentes na linguagem cotidiana, vêm diretamente das narrativas de Ifá. Mas é evidente que alguém também poderia interpretar isso como um sinal de que as narrativas de Ifá são um produto das pessoas, embora os criadores de conhecimento façam parte da cultura. Ifá foi venerado na sociedade e, até hoje, apesar do fato de que o islamismo e o cristianismo têm se tornado as religiões dominantes na cultura, a frase: *ó gbọ́ ñ bi'fá* – tão sábio quanto Ifá – ainda é usada para elogiar a realização intelectual.

Ifá é um sistema de divinação, e tal sistema é, por definição, um modo de buscar conhecimento. Há um grande número de sistemas divinatórios na Iorubalândia, mas Ifá e *Èḗrìndìnlógún*, que estão intimamente relacionados, são amplamente reconhecidos como os mais importantes. A divinação de Ifá é presidida por oficiantes que têm por denominação *babalaôs*, um grêmio profissional de praticantes. Quando alguém da clientela lhes consultam, manipulam, várias vezes, um colar divinatório (*opelê*) ou dezesseis cocos de dendê, ritualmente

⁷⁷ William R. Bascom, *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 10.

⁷⁸ Abimbola, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus,” 86.

consagradas (*ikin*), o que eventualmente leva à recitação de um específico *odú* (capítulo), que conta uma história que é considerada apropriada para a situação da pessoa que está buscando conhecimento sobre uma situação particular ou problema. Essas histórias são consideradas precedentes. Babalaô gasta muitos anos memorizando o corpus de Ifá, que é a base de sua profissão. Este corpus é grande, consistindo de 256 capítulos, mas o número de versos presente em cada capítulo é indeterminado. Tradicionalmente, o caminho para acessar o conhecimento de Ifá era através da divinação presidida por babalaô. Hoje, existem outras maneiras de acessar as informações: através da divinação que personaliza a informação para uma situação individual, através de entrevistas com oficiantes, ou através da leitura de livros acadêmicos que procuraram compilar os *odús*, ou capítulos de conhecimento de Ifá. Bascom, em *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*, foi o primeiro trabalho acadêmico sobre Ifá em língua inglesa no mundo. Antes desta publicação, haviam estudos dos aspectos de Ifá pelos missionários cristãos iorubás na língua iorubá, com vários graus de sofisticação. Houveram também estudos de pesquisadores franceses, investigando na África ocidental e, ainda mais estudos em espanhol e português, baseados na diáspora iorubá nas Américas. Duas décadas depois de seu primeiro livro, Bascom publicou *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World*. Wande Abimbola publicou sua dissertação *Ifá: An Exposition of Ifa Literary Corpus* e, posteriormente, publicou livros adicionais sobre Ifá. Outros estudos em livros sobre Ifá foram escritos mais recentemente, incluindo, *Ifá: The Ancient Wisdom*, por Afolabi A. Epega, *Ifá Festival*, por Abosedé Emmanuel, e *Ifá: A complete Divination*, por Ayo Salami.

Ifá também constitui parte da devoção aos orixás, que é a religião autóctone do povo iorubá. Nessa tradição, o deus Orunmilá é o dono do sistema de divinação. Às vezes, Ifá e Orunmilá são usados sinonimamente; entretanto, neste estudo, Ifá se referirá ao sistema de divinação e Orunmilá se referirá à divindade que o preside. Meu foco sobre Ifá é baseado no sistema divinatório, em oficiantes, em estudiosos e seus escritos, da minha pesquisa e das entrevistas que realizei com oficiantes em Ògbòmòsò, em diferentes épocas entre 2007 e 2012.

A língua da tradução⁷⁹

A maioria da Iorubalândia⁸⁰ foi formalmente colonizada pelos britânicos (1852-1960), como parte da colônia que eles nomearam Nigéria. Durante o período colonial, instituições, leis e políticas de domínio masculino foram impostas extensivamente à sociedade iorubá. Estes desenvolvimentos, por sua vez, tiveram um impacto incalculável sobre instituições autóctones e práticas sociais⁸¹. Uma instituição notável, que tem uma relevância imediata para a nossa discussão sobre Ifá – o sistema de conhecimento autóctone –, é a língua inglesa. Sob a colonização britânica, o inglês foi imposto como a língua oficial do país e assim permanece desde então. Apesar do fato de que a língua original de Ifá é o iorubá, grande parte dos estudos sobre Ifá têm sido conduzidos em inglês, essencialmente através da tradução. Este fato de constantemente traduzir do iorubá para a língua inglesa, juntamente com a realidade de que o público primário para tais escritos, é de fala inglesa, tem enorme consequências sobre como Ifá é escrito e interpretado, e para o tipo de “conhecimento” gerado. Uma aparente contradição básica nestas traduções, é que o inglês, a língua alvo, é uma língua generificada, na qual a categoria masculina é privilegiada, e o iorubá, a língua fonte, é baseada na senioridade, na qual as categorias sociais não indicam o tipo de anatomia. Para ilustrar esse ponto significativo, não há nomes, pronomes, ou categorias de parentesco generificados na língua iorubá. Por isso, as palavras denotando filho, filha, irmão ou irmã não fazem parte do vocabulário autóctone. Em vez disso, o princípio subjacente às categorias iorubás de parentesco é a senioridade. As categorias de parentesco *ègbón* (irmão/irmã mais velho/velha) e *àbúrò* (irmão/irmã mais novo/nova) e os pronomes da terceira pessoa *ó* (singular) e *wón* (eles/elas formal), demonstram a hierarquia de senioridade. Este ponto significativo é perdido em muitas traduções do iorubá, que inadvertidamente introduzem o gênero na vida social e apagam os valores autóctones simplesmente através da tradução. Este ponto é facilmente demonstrado com a imposição de pronomes ingleses generificados através do que, em outros lugares, chamei do “ele” onipresente. Este processo é evidente na seguinte poesia e na sua tradução retirada do livro de Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*⁸².

1. Ó ní

⁷⁹ Esta seção inclui excertos do meu capítulo “Decolonizing the Intellectual and the Quotidian” in: *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities* (Palgrave, 2011).

⁸⁰ Os estados restantes, tal como Ajase, restaram sob jurisdição francesa e se tornaram parte da colônia francesa do Daomé.

⁸¹ Ver Oyèwùmí, *The Invention of Women*, capítulo 4, para uma descrição detalhada das políticas e práticas coloniais dominantes masculinas.

⁸² Ver Abimbola, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus”.

2. *Oníkéké logún;*
3. *Alágbàjà lṣgbòn;*
4. *Oníkolo làádṣṣta;*
5. *A díá fún Ọdúnmbákú*
6. *Tí í sọmọ bíbí inú Àgbṣnnìrègún.*
7. *Wṣn ní ó rúbṣ nítṣrí Ikú.*
8. *Ó ṣe é,*
9. *Ikú ò pa á.*
10. *Ọdún mbá kú,*
11. *Ejìé ti gb'ádìèè mi lṣ.*
12. *Adìèè mi,*
13. *Adìèèrànà,*
14. *Tí mo fi'ílè*
15. *Lejìé gbé lṣ.*⁸³

1. Alguém que tenha (tradução minha porque Abimbola não traduziu está linha)
2. Aquele que tenha *kéké* marcas faciais tem vinte marcações;
3. Aquele que tenha *àbàjà* marcas faciais tem trinta marcações;
4. Aquele que tenha *kolo* marcas faciais tem cinquenta marcações;
5. A divinação de Ifá foi apresentada por Ọdúnmbákú
6. Que era filho de Àgbṣnnìrègún.
7. Ele foi convidado para realizar um sacrifício.
8. A fim de evitar a morte iminente,
9. Ele foi convidado a oferecer sacrifício de uma *ìrànà* galinha.
10. Ele fez isso,
11. Ele não morreu.
12. Ele começou a dançar,
13. Ele começou a se alegrar.
14. Ele começou a elogiar seu sacerdote de Ifá
15. Enquanto seu sacerdote de Ifá elogiava Ifá.⁸⁴

⁸³ Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (Ibadan: Oxford University Press, 1976), 61.

⁸⁴ Ibid.

Enumerei as linhas para facilitar a análise. Dois problemas são imediatamente aparentes nesta tradução: “Ó”, o pronome iorubá da terceira pessoa, que Abimbola traduz como “ele” nas linhas 2-5, 7, 8, 10-12, e 14, indica que quem fala está se referindo a alguém que é seu colega de idade ou uma pessoa com menos idade que ele. O pronome iorubá não revela o tipo de genitália que o sujeito tem. Introduzindo o pronome “ele”, Abimbola masculinizou o sujeito. A melhor tradução do sujeito nestas linhas é “alguém que tem”, como eu traduzi na linha 1, que Abimbola excluiu da sua tradução. Na linha 5, nos é dado o nome *Ọdúnmbákú*, condizente com a tradição iorubá, na qual nomes próprios raramente indicam gênero, e não nos diz o tipo de corpo anatômico do sujeito. Mas nós vemos a intenção de Abimbola muito nitidamente, quando na linha 6, ele nos diz que *Ọdúnmbákú* é o filho de *Àgbònnirègún*. Não há justificativa alguma para traduzir *somọ* na linha 6, pelo “filho” genericado, porque no iorubá original, “*somọ*” significa simplesmente ser a cria biológica de *Àgbònnirègún*. *Àgbònnirègún* pode ser chamado de “ele”, porque de outras fontes, sabemos que é outro nome para Orunmilá, a divindade da divinação, à qual muitas fontes dizem ser anamacho. Não há nada inerente em “*Àgbònnirègún*” que nos diga que é o nome de um personagem anamacho. Não há palavras para filho ou filha em iorubá e, assim, a introdução de filho por Abimbola, é uma das imposições dos valores dos privilégios masculinos da língua inglesa. Curiosamente, em uma nota de rodapé, o próprio Abimbola nos diz que *Ọdúnmbákú* é o nome de uma pessoa, mas ele não afirma que é o nome de uma pessoa masculina⁸⁵. O efeito líquido deste tipo de tradução – que é típica da reprodução de textos de Ifá nesses livros e outros escritos por ele, e muitos outros acadêmicos de Ifá – é apresentar um mundo que é quase exclusivamente masculino, uma afirmação que não é apoiada pela realidade.

No entanto, a língua, a sociedade e a cultura iorubás, permanecem um domínio diferente em relação à cultura dos colonizadores e, como tal, cabe a nós considerá-la em seus próprios termos. Porque a cultura iorubá, diferentemente da dominante ocidental, era tradicionalmente uma cultura baseada na senioridade, fica nítido que o debate de gênero mais apropriado no mundo de Ifá deve superar a tendência convencional e, ao invés disso, apresentar o que chamo a “questão do homem”. Simplificando, a questão do homem é uma tentativa de historicizar, explicar e desafiar os processos pelos quais um ethos baseado na senioridade, como expresso em instituições e práticas sociais, incluindo Ifá, está sendo cada vez mais transformado em um domínio masculino, sistema de conhecimento que distorce a tradição e faz discriminações contra anafêmeas. A questão do homem, tal como aplicado aos objetivos do universo iorubá,

⁸⁵ Ibid., 242.

interroga como o privilégio masculino está sendo naturalizado e universalizado como a ordem das coisas na cultura. Domínio masculino e domínio ocidental na sociedade iorubá estão entrelaçados.

Além disso, a questão do homem é postulada para reconhecer o específico problema que intérpretes de Ifá geram quando impõem o domínio masculino sobre Ifá, e sobre a cultura como um todo. Minha discussão será multifacetada, considerando as questões de gênero em relação as formas de divinação, o gênero de estudiosos treinados no Ocidente e dos oficiantes autóctones, a língua dos oficiantes em relação a língua dos estudiosos, como as suposições sobre gênero têm moldado interpretações acadêmicas de *odú*, ou capítulos de Ifá e, de fato, dos próprios oficiantes. Finalmente, uma análise de alguns *odús*, que supostamente lidaram com questões de gênero mais diretamente será conduzida. Dado que Ifá tornou-se⁸⁶ um imenso e importante sistema de conhecimento na cultura iorubá, me parece ser o lugar lógico para fazer perguntas sobre quaisquer desenvolvimentos particulares na sociedade iorubá. Dessa forma, meu objetivo neste capítulo é investigar o que estudos de Ifá podem nos dizer sobre o sistema baseado na senioridade e sobre o arranjo de gênero recém-imposto. A questão do que Ifá diz sobre gênero não surgiu do próprio sistema de conhecimento, mas é um resultado da preocupação com o gênero na modernidade e a discriminação de gênero que resultou disso.

Divinizando os estudiosos

Talvez a afirmação mais significativa sobre Ifá, e uma que tenha tido um maior impacto na definição do sistema de conhecimento como existente em um mundo de domínio masculino, é a noção de que apenas os machos podem ser babalaôs, apesar das evidências ao contrário – a existência de oficiantes de Ifá fêmeas. Vou me concentrar nos mais influentes trabalhos de dois acadêmicos sobre Ifá, Bascom e Abimbola, para iluminar esta discussão. O livro de Bascom, *Ifa Divination*, publicado pela primeira vez em 1969, é o primeiro estudo acadêmico sobre Ifá em inglês. A maior parte dos dados para o livro foram reunidos durante o trabalho de campo em *Ilé-Ifè* em 1937-1938. Anteriores à pesquisa de Bascom, no entanto, são os comentários de diversos europeus e missionários estadunidenses, comerciantes de escravos, exploradores e aventureiros que fizeram pronunciamentos sobre vários aspectos do sistema de divinação de Ifá, enquanto eles viajavam através da região ocidental da África nos séculos XIX e XX. Bascom, possui um relato relativamente sofisticado sobre Ifá, muito consciente da variação na

⁸⁶ O argumento fez com que a elevação de Ifá sobre outros tipos de divinação esteja ligado ao privilégio masculino e a percepção de que é um ramo do saber masculino.

prática do culto e da divinação de Ifá nas diferentes cidades, baseado em informações que ele reuniu durante seu trabalho de campo, embora seu foco estivesse em *Ilé-Ifè*. Sobre oficiantes de Ifá, Bascom escreve: “oficiantes de Ifá são mais comumente chamados de babalaôs ‘ou pai que tem segredos’..., ou simplesmente *awo*, segredos ou mistérios... Apenas homens podem se tornar babalaôs”⁸⁷. Uma coisa que nunca variou nos relatos de Bascom, mesmo quando ele alude às diferenças nas práticas de Ifá nas cidades que ele visitou, é o fato de que babalaôs são homens. É curioso que o antropólogo não forneça uma explicação do por que as mulheres são excluídas do sacerdócio de Ifá. Não há registro das perguntas que ele fez a seus informantes e, mais significativamente, não há referência a uma pergunta complementar ao informante, que reivindicou o sacerdócio de Ifá como território apenas masculino, ou qualquer explicação das razões pelas quais as mulheres são excluídas de presidir a divinação de Ifá. O positivista ou empirista é rápido em acrescentar que porque o antropólogo viu apenas oficiantes machos de Ifá, e não tinha consciência de fêmeas babalaôs, então era de sua competência confirmar a exclusividade masculina informada por seus informantes. Não é nítido, entretanto, em seu relato que algum informante afirmou tal alegação categoricamente. Bascom, apresentou esta alegação exclusivamente masculina ao sacerdócio de Ifá, como meramente uma questão de fato, uma parte da ordem das coisas. Mas de qual ordem isso deriva? Certamente não da ordem epistêmica iorubá. Nos textos de Ifá, oficiantes são referidos como *awo* ou babalaô que, como a maioria dos substantivos iorubás, não são genericados ou específicos de gênero.

Bascom, como muitos antropólogos masculinos pioneiros, dificilmente tinha informantes fêmeas⁸⁸. Mais significativamente, ele não aplicou seu senso aguçado às mudanças que ocorriam na paisagem social e religiosa iorubá após a propagação do cristianismo e do islamismo sobre as ideias a respeito do privilégio masculino no culto de Ifá. Por exemplo, comentando sobre o declínio nos números de babalaôs de uma determinada posição em *Ilé-Ifè* em 1937, ele escreve: “Embora influências religiosas estrangeiras tiveram menos efeitos sobre Ifá do que sobre alguns cultos iorubás, ainda há um atrito considerável, porque os homens, que normalmente preencheriam estes postos, desistiram de Ifá em favor do cristianismo e do islamismo”⁸⁹.

⁸⁷ William R. Bascom, *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 81.

⁸⁸ Ver Michelle e Louise Lamphere Rosaldo, eds., *Women, Culture, and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974).

⁸⁹ Bascom, *Ifá Divination*, 91.

Sugiro aqui que a invisibilidade das fêmeas entre as posições de babalaôs é uma consequência negativa do impacto das religiões do mundo e de outras mudanças que estavam sendo postas em prática em uma sociedade colonial. Vários observadores europeus, tais como Bernard Maupoil, consideraram babalaô um culto masculino, mas apontou que eles encontraram uma ou duas babalaôs fêmeas⁹⁰. Como resultado, parecia-lhes justificado, com base em “evidências” estatísticas sobre a escassez de babalaôs fêmeas, que esta é a prova positiva de um culto exclusivamente masculino, e que qualquer babalaô fêmea identificável, é uma exceção que confirma a regra. Na minha discussão sobre o que eu chamo de “estatística generificada”, ou categorialismo, em um trabalho anterior⁹¹, exponho uma série de suposições acadêmicas que levam a conclusões errôneas sobre gênero na sociedade em estudo. Neste caso, a construção das categorias babalaô feminino e babalaô masculino, já pressupõem uma cosmovisão e paisagem social em que essas divisões de gênero existem. A estatística, apenas valida essa cosmovisão. Portanto, não é a estatística que constitui evidência para postular a cosmovisão privilegiada masculina; ao contrário, é a cosmovisão do pesquisador que, em primeiro lugar, levou à constituição de conhecimento na forma de estatísticas generificadas. Em outras palavras, não é a estatística que constitui evidência de distinções de gênero; é a lente generificada que é trazida à situação pelo pesquisador, que produz as estatísticas. Estatísticas sobre o gênero do babalaô e a distribuição de oficiantes machos e fêmeas são um efeito de ver a sociedade através de uma lente de gênero. Esta é uma questão epistemológica relativa a cosmopercepção⁹², e quais categorias sociais de conhecimento estão na sociedade particular. No mundo iorubá, no qual as categorias macho e fêmea não são divisões que envolvam valoração social, tal estatística seria sem sentido. Este não é um argumento sobre números, mas sobre como a informação é organizada e compreendida. Desse modo, além do que o antropólogo viu, ou não viu, nós temos que prestar atenção a outros fatores para explicar afirmações de privilégio masculino em Ifá, que é assumido nos escritos de estudiosos tais como Bascom.

Talvez, porque Ifá foi um sistema de divinação muito respeitado na cultura e seu babalaô foi muito influente e muito respeitado, para a mente ocidental, tal profissão teria que ser

⁹⁰ Citado em *ibid.*

⁹¹ Ver Oyèwùmí, *The Invention of Women*, 76.

⁹² Em consonância com wanderson flor, traduzirei a expressão “*world-sense*”, utilizada por Oyèwùmí, por “*cosmopercepção*”. Segundo o professor, a palavra “*sense*”, indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra “*percepção*” pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o uso da palavra “*cosmopercepção*” também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyèwùmí – com a palavra “*worldview*”, que é, geralmente, traduzida para o português como “cosmovisão”, e não como “visão de mundo” (N. da T.).

exclusivamente masculina. De fato, há informações sobre o que o sociólogo John Peel chama “reverência relutante” por Ifá, por parte dos missionários cristãos (tanto iorubás, quanto europeus) e estudiosos do alcorão em cidades iorubás no século XIX. Peel, interpretando a *Church Missionary Society* (CMS), em trabalhos documentando as experiências de missionários cristãos na época da primeira evangelização cristã da sociedade iorubá, observou: “não é de se surpreender que o babalaô, como um corpo de profissionais religiosos masculinos, ganhou um grau de respeito, recusou-se ao sacerdotes de possessão dos outros orixás, dos outros dois corpos de profissionais masculinos, que se ofereceram como intérpretes da vontade de Deus na Iorubalândia do século XIX”⁹³.

Peel, estava se referindo aos “pastores cristãos” e clérigos muçulmanos; todos eles eram inevitavelmente homens, dados os requisitos dessas fés mundiais. As declarações de Peel levantam as intrigantes questões quanto ao que veio primeiro: a reverência à Ifá, porque este foi percebido como uma província masculina, ou a definição de Ifá como um domínio masculino, por causa da reverência a isso. A citação de Peel também foca a nossa atenção no papel do cristianismo e do islamismo e das religiões do mundo na introdução de instituições exclusivamente masculinas e valores patriarcais na sociedade. Discutirei essas questões posteriormente.

Em relação a Bascom, além de sua mentalidade ocidental, exponho múltiplas fontes de generificação e domínio masculino que parecem ter influenciado seus escritos sobre Ifá. Primeiro, ele abordou o sistema de conhecimento desde seu conhecimento da diáspora iorubá-cubana, onde ele afirma que Ifá é “pouco conhecido” e é representado como um culto exclusivamente masculino. De fato, esta dependência de Cuba se torna mais evidente em *Sixteen Cowries*, seu segundo maior estudo da divinação iorubá. Bascom, explica que *É̀érìndìnlógún*, o sistema de divinação de dezesseis búzios, é mais difundido nas Américas porque “pode ser praticado por homens e mulheres, estas superam em número os homens nesses cultos, enquanto que apenas os homens podem praticar Ifá”⁹⁴. Por conta de sua experiência cubana, o antropólogo já entendia que Ifá era um clube apenas masculino e não achou necessário questionar essa afirmação quando pesquisou sobre Ifá em sua casa original na Nigéria. Em segundo, Bascom, foi apenas na trilha com uma procissão de comentadores ocidentais como o missionário batista T. J. Bowen, que relatou que “o culto de Ifá é um mistério,

⁹³ J. D. Y. Peel, “Gender in Yorùbá Religious Change,” *Journaul of Religion in Africa* 32, no. 2 (2002): 149.

⁹⁴ Bascom, *Sixteen Cowries*, 3. A este respeito também, é importante notar que Bertha, esposa de Bascom, nasceu e cresceu em Cuba.

no qual ninguém além dos homens são iniciados”⁹⁵, ou Pierre Bouche, que escreve que “*ifa est l’oricha des sorts et de la divination. Ses prêtres sont des devins: on les appelle babbalawo, pères du secret, du mystère (awo)*” (Ifá é o orixá do destino e da divinação. Seus sacerdotes são divinadores: eles são chamados de babalaô, pais do segredo e do mistério)⁹⁶. Eu cito a escrita em francês, porque esta é a primeira tradução de babalaô que eu tenha visto, que o torna como “pais do segredo”, um erro de tradução da palavra.

Uma leitura atenta das análises de Bascom sobre a natureza do sacerdócio de Ifá, sugere que o resumo de Bascom, de que apenas machos possam ser oficiantes, pode não ser baseado em informações coletadas de um “informante nativo”, mas ser um resultado das suas próprias análises linguísticas (e Bouche’s)⁹⁷ do significado da palavra babalaô. Eles traduzem babalaô como “pai que tem segredos”, ou “pai do segredo”. Ao traduzir “baba” como pai, assumem o significado de gênero, enquanto este não necessariamente é o caso. A tradução crucial de “baba” em pai, neste caso, é errônea, pois apesar do fato de baba ser um equivalente de *father* em inglês, ou de *pères* em francês, é também uma palavra que significa maestria, competência ou liderança. Assim, baba em babalaô, é o equivalente do inglês “*expert in*”⁹⁸, ou “*master of*”⁹⁹. Desse modo, a palavra babalaô significa simplesmente, “especialista no reino de *awo*”. Baba em babalaô, alude à especialização ou maestria do corpus de Ifá, que o babalaô deve atingir antes deles serem admitidos na ordem de oficiantes de Ifá. Conseqüentemente, a palavra babalaô não é generificada como masculina e, na atualidade, o termo é usado para se referir tanto a oficiantes machos e fêmeas, que passaram pelo rigoroso e demorado treinamento para se tornar oficiantes e comporem a ordem de Ifá. Babalaô é uma marca de distinção intelectual e não de divisão de gênero.

Talvez, também seja pertinente ressaltar que os termos *iyá*, frequentemente traduzido como mãe, e *bàbá*, traduzido como pai, no uso em iorubá não estão sempre anexados a anatomia. Assim, pode-se referir a qualquer parente macho ou fêmea da mãe, como mãe, porque são percebidos como representando a matrilinearidade na vida de alguém, independente do seu

⁹⁵ Citado em Bascom, *Ifá Divination*, 13.

⁹⁶ P. B. Bouche, *Sept Ans En Afrique Occidentale: La Côte Des Esclaves Et Le Dahomey* (Paris: E. Plon Nourrit, 1885), 120.

⁹⁷ *Bouches* significa bocas em francês. Optei por não traduzir no texto, tencionando preservar o jogo de significados que Oyèwùmí estabelece com o nome do missionário Pierre Bouche (N. da T.).

⁹⁸ “Especialista em” (N. da T.).

⁹⁹ “Mestre de” (N. da T.).

tipo de corpo. O xamã burquinense, Malidoma Somé, descreve um conceito similar na cultura Dagara, a partir da sua própria experiência pessoal:

eu aprendi depois que Nyangoli era o filho da minha mãe, isto é, o filho do irmão da minha mãe, meu tio... É como se o pai devesse em algum momento se apagar, para o filho sobreviver e é quando a mãe masculina torna-se útil. O feminino no masculino – a mãe no homem –, é uma energia que pode ser ativada na vigília apenas por um homem diretamente associado com a mãe. A mãe masculina é, portanto, pensada como alguém que ‘carrega água’, a energia da paz, da tranquilidade, da reconciliação e da cura¹⁰⁰.

Embora no exemplo Dagara, Somé elenque esta relação em termos de gênero, quero chamar a atenção para o fato de que essas categorias de parentesco nas culturas africanas, são coletivamente derivadas e não construídas como identidade individual. A mesma lógica se aplica para as relações masculinas e femininas de um pai, que pode ser chamado de pai em situações pelas quais podem ser percebidos como representando a nobreza de uma pessoa em particular. Essas conceituações das relações familiares sugerem cuidado na imposição das construções identitárias de gênero no mundo iorubá. É também verdade que *baba* e *iyá* também podem implicar domínio, prioridade e privilégio, e são marcadores de senioridade.

Em muitas traduções inglesas, a preferência por *awo*, como segredo em vez de mistério também é sugestiva. Samuel Johnson, o pioneiro historiador local iorubá, escreve sobre “mistérios do culto de Ifá”, e o respeitável dicionário iorubá define *awo* como alguém versado em mistério. Parece-me que a ênfase que se vê sobre babalaôs, como fornecedores de segredos em escritos missionários e antropológicos, é uma tentativa de reduzir o que é na realidade um aprendizado na sociedade, para um culto secreto. Os primeiros missionários cristãos iorubás, como o bispo Phillips, viu histórias de divinação como controle mental e como um resultado “recomendou a disseminação impressa dessas narrativas como um meio de libertar a faculdade crítica de não-cristãos do véu do segredo (*awo*), com o qual os sacerdotes enganaram as pessoas iorubanas através dos tempos”¹⁰¹. Em outro nível, missionários encontraram babalaôs desagradáveis, porque eles os consideraram ser fornecedores de conhecimento “falso”, que eles usaram para enganar sua clientela, muitos dos quais eram vistos como mulheres crédulas. Daniel Cooker, outro missionário iorubá do século XIX, escreveu sobre mulheres em Ido, próximo de Lagos, em 1873: “As mulheres cultuam Songo e Agba, elas são mais ignorantes do

¹⁰⁰ Malidoma Patrice Somé, *Of Water and the Spirit: Ritual, Magic and Initiation in the Life of an African Shaman* (New York: Penguin, 1995), 163.

¹⁰¹ Adéèkó, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants,” 284.

que os homens. Os homens não cultuam nenhum deus, eles se apegam a Ifá em grande reverência”¹⁰². Suposições sobre a exclusão das mulheres dos cultos e dos clubes somente para homens estão muito ligadas as ideias sobre segredo. É tal pensamento que facilita traduzir erroneamente babalaô como pai do segredo. A rotulagem de Ifá como um culto secreto, pode estar ligado a suposições sobre superioridade masculina e a exclusão das mulheres.

A pesquisadora sobre religião, Oyeronke Olajubu, discute *awo* no contexto de hierarquias de conhecimento na religião iorubá. Ela aponta que “*awo*” são aqueles com o segredo, que estão imbuídos de poder e autoridade; e “*ògbèn*” são os novatos. Ela continua: “alguns têm argumentado que o conhecimento secreto é escondido das mulheres, porque elas são incapazes de manter segredos. Análises empíricas, entretanto, negam estas posturas; como as mulheres são parte destes grupos secretos, em alguns casos têm acesso e controle de poderes, que estão indisponíveis para os homens”¹⁰³. Olajubu identifica o grupo *Ìyá’mi*, como uma sociedade secreta de mulheres poderosas. É lamentável que Olajubu assuma construções de gênero como naturais para iorubás e não forneça nenhuma explicação sobre a identidade daqueles “que argumentam que o conhecimento secreto está escondido das mulheres”¹⁰⁴. O que é discernível aqui é o choque das duas cosmovisões. Na cosmovisão que veio com o cristianismo e o islamismo, fêmeas são marginalizadas da esfera religiosa. Em contraste, na cosmopercepção iorubana é inconcebível que anafêmeas possam ser excluídas do poder místico, que é considerado como a base de todo o poder, incluindo o poder político. No capítulo 3, eu analiso os poderes associados à procriação e mostro por que uma leitura da instituição de *ìyá* (procriação), como dotada de gênero é errônea. *Ìyá* está no centro da espiritualidade iorubá, e o culto *Ìyá’mi* aludido por Olajubu é baseado nesta compreensão. Discutirei esta instituição no capítulo 3.

Apesar da rotulação de Ifá como um culto secreto por vários missionários e estudiosos cristãos, para babalaôs e a sociedade iorubá em geral, oficiantes de Ifá foram vistos primeiramente, e acima de tudo, como um grêmio profissional, de aprendizado, e não uma sociedade secreta. Seu treinamento rigoroso e vitalício, é visto como evidência de sua disciplina, dedicação e realização. Na cultura, nas discussões de babalaôs, uma coisa que é frequentemente enfatizada é seu longo treinamento, que significa que são considerados um

¹⁰² Peel, “Gender in Yorùbá Religious Change,” 147.

¹⁰³ Oyeronke Olajubu, *Women in the Yorùbá Religious Sphere* (Albany: State University Press of New York, 2003), 119.

¹⁰⁴ Ibid.

grupo de aprendizado; uma realização que é reverenciada. Vemos uma faceta desse tipo de reverência exibida nos relatos de Bascom, de como seus servos iorubás se viam tão modernos e iluminados, por causa de sua alfabetização, responderam ao velho oficiante Salako, embora, ele não fosse nem mesmo um oficiante de Ifá, que veio para recitar versos de divinação para o antropólogo em *Ilé-Ifè*, em 1951. “A princípio nossos criados olharam Salako como um inculto (*ara oke*) e uma pessoa fora do paganismo e passado oral. Mas quando tiveram a chance de ouvir os versos que ele estava recitando, suas atitudes mudaram para uma de respeito, e eles se reuniam nas sessões de gravações em seus tempos livres para ouvi-lo com prazer”¹⁰⁵. É instrutivo que “Ifá seja comumente chamado *alákòwé*, o escriba, ou um letrado e não uma sessão espírita ou outro tipo de divinação intuitiva, mágica ou ‘talentosa’”¹⁰⁶. Quando a antropóloga literária Karen Barber, encontrou um babalaô fêmea em *Okuku*, e usando a lente baseada no gênero ocidental, perguntou como uma fêmea poderia ter se tornado oficiante de Ifá, seus informantes iorubás responderam: “Ela [a oficiante fêmea] aprendeu Ifá. Se uma mulher vai para a escola, ela se torna uma pessoa educada; se ela aprende Ifá, ela se torna um babalaô”¹⁰⁷. Estes comentaristas iorubás evidentemente não estavam cientes de que na dispensa ocidental, se uma mulher vai para a escola, ela pode se tornar educada, mas permanece um ser inferior – mulher – por definição.

Com o pesquisador de religião Wande Abimbola, uma faceta diferente da generificação de babalaô é aparente. Em *Ifá: An Exposition*, Abimbola escreve que o culto de Ifá é essencialmente um culto masculino¹⁰⁸. No entanto, ao longo dos anos, em publicações mais recentes, ele tem repudiado essa postura, embora ele ainda introduza e elabore divisões de gênero, que não são apoiadas pela evidência. Além disso, o fato de Abimbola ser popularmente associado a Ifá, seu trabalho anterior tem sido tão influente, que produziu um ethos de Ifá masculino dominante que requer muito trabalho para ser desfeito. Em *Ifá Will Mend Our Broken World*, um livro mais recente voltado para cultuadores de orixás, ele elabora as seguintes afirmações em resposta a uma pergunta que compare as práticas de Ifá realizadas em Cuba com aquelas praticadas na Iorubalândia, que é a casa original do sistema de conhecimento.

No que nos diz respeito[a iorubás], não fazemos distinções entre homens e mulheres, ambos podem estudar Ifá ... mulheres que são oficiantes de Ifá em África são chamadas *iyánifá*, mas elas atuam como babalaô. Não há muitas

¹⁰⁵ Bascom, *Sixteen Cowries*, 12.

¹⁰⁶ Adéèkó, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants,” 287.

¹⁰⁷ Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, 289.

¹⁰⁸ Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, 14.

delas. Mas *ìyánífá* não pode ver odú... Nem todos os babalaôs têm odú. Há muitos poucos que têm odú.¹⁰⁹

Apesar das suas afirmações corretas de que o povo iorubá “não faz distinções entre homens e mulheres no estudo de Ifá”, um fato que é nítido na investigação e análises das instituições, das práticas sociais e da organização social iorubás, é que ele imediatamente se contradiz fazendo algumas distinções de gênero por si mesmo. Vamos examinar estas afirmações. Primeiro, a ideia de que há linguagem generificada para nomear oficiantes de Ifá não é confirmada em textos de Ifá, nos quais os nomes para oficiantes de Ifá são *babalaô* ou *awo*. Não há menção a *ìyánífá* no corpus de Ifá. Segundo, sua afirmação de que a palavra *ìyánífá* é a designação de oficiantes fêmeas é ahistórica. O antropólogo francês Bernard Maupoil, menciona vários casos de babalaôs fêmeas¹¹⁰. Tradicionalmente e atualmente, seguindo os textos de Ifá, ambos, oficiantes machos e fêmeas, são chamados *babalaô* ou *awo*. Nas minhas próprias conversas com babalaôs machos, tanto machos e fêmeas são babalaôs. Karin Barber escreve sobre uma *babalaô* fêmea em Okuku, uma cidade iorubá. Em sua discussão sobre Sangowemi, uma artista profissional, Barber escreve: “sua mãe era uma babalaô praticante totalmente qualificada, a única fêmea que *Okuku* se lembra... Ela viajou por longos períodos realizando divinações para clientes e aumentando seu conhecimento de Ifá”¹¹¹. Atualmente, babalaôs fêmeas são relativamente poucas.

Também é verdade que atualmente *ìyánífá* é um nome cada vez mais usado para se referir exclusivamente a oficiantes fêmeas de Ifá em algumas partes da Iorubalândia. Olajubu, concorda com Abimbola e escreve: “fêmeas que praticam Ifá são conhecidas como *ìyánífá* em oposição aos praticantes machos que são chamados *Babalaôs*”¹¹². Contudo, esta afirmação é ahistórica. A distinção generificada na nomeação de adivinhos machos e fêmeas deve ser historicizada; estou sugerindo que a palavra *ìyánífá* é uma cunhagem recente. *Ìyánífá* é uma elisão de *ìyá nínú Ifá*, significando mestre ou especialista em Ifá, que é idêntico ao significado de *babalaô*. No discurso Oyó-Iorubá, *ìyánífá* é mais rotineiramente elidido como *ìyán'fá* (uma observação que fiz em minhas entrevistas orais, com vários babalaôs em Ògbómòsò), que demonstram que o significado disso é “especialista em Ifá”, ao invés de “mãe que tem Ifá”. Nas minhas entrevistas com oficiantes machos e pessoas leigas, como em Ògbómòsò, haviam

¹⁰⁹ Wande Abimbola e I. Miller, *Ifá Will Mend Our Broken World: Thoughts on Yorùbá Religion and Culture in Africa and the Diaspora* (Roxbury: Aim Books, 1997), 86-87.

¹¹⁰ Bernard Maupoil, *La Géomancie À L'ancienne Côte Des Esclaves* (Paris: Institut d'ethnologie, 1943), 153-154.

¹¹¹ Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, 103.

¹¹² Olajubu, *Women in the Yorùbá Religious Sphere*, 115.

muitas referências a uma determinada *iyán'fá*, que foi reverenciada por seu conhecimento de Ifá, e conhecida como o líder de oficiadores de Ifá na cidade, nas décadas de 1970 e 1980¹¹³. O termo *iyán'fá* está ganhando circulação em certos círculos, como o modo aceito para se referir a oficiantes fêmeas de Ifá, mas o conhecimento da palavra dificilmente é difundido. Porque o termo *iyánífá* está ausente nos textos de Ifá e, portanto, não é tão amplamente conhecido na sociedade como a palavra *babalaô*, eu postularia que é de cunhagem mais recente, um necessário desenvolvimento em reação ao aumento generificado de *babalaô* como macho, e um aprofundamento da consciência da linguagem generificada, já que muitos iorubás atualmente usam o inglês, assim como o iorubá, para se comunicarem diariamente. Esta ocorrência infeliz teve o efeito de eclipsar o papel histórico, quando não apagar oficiantes anafêmeas em um campo que é considerado aprendido e altamente talentoso. A tendência para criar vocabulário generificado em iorubá é interessante, e pode ser uma solução prática para a marginalização das fêmeas, como as categorias sociais iorubás são cada vez mais interpretadas de acordo com os padrões masculinos como norma da língua colonial dominante – inglês¹¹⁴. As implicações da criação de novos substantivos generificados só se aplicar às fêmeas, são de longo alcance e é, na realidade, uma solução que pode estar reinscrevendo o problema da marginalização e exclusão das fêmeas, e procurando resolvê-lo. No mínimo, assumindo que *awo* e *babalaô* se referem apenas as pessoas do sexo masculino, isto exclui as fêmeas dos textos sagrados originais.

Frente ao exposto, é nítido que os estudiosos não estão meramente registrando ou observando instituições sociais como Ifá, eles também estão ativamente a enquadrando e a reenquadrando. O ímpeto original para o tipo de domínio masculino, pensamento exibido por Bascom e Abimbola, está enraizado na ideia que as construções de gênero são uma maneira natural de organizar a sociedade e codificar conhecimento, cuja manifestação última é o privilégio masculino. Pesquisadores frequentemente transferem os seus próprios preconceitos para seus assuntos, ou a questão sob a qual consideram em muitos níveis; mais notavelmente na elaboração de questões de pesquisa e na criação de conhecimento por padrão, através de

¹¹³ Entrevista da chefe Akalaifa, *babalaô* em Ògbómòsò, em 17 de julho de 2008. Seu nome era Ajeje e sua história era bem conhecida na cidade. Ajeje diz ter ser originado em Ilorin, que está a 35 milhas de Ògbómòsò. Ela tinha se instalado na cidade na década de 1960, após um expurgo violento de inspiração muçulmana de praticantes identificáveis da religião autóctone, que eram considerados como pagãos e não seriam tolerados em uma cidade que pretendia inscrever uma identidade muçulmana. Eu não vi nenhuma documentação em acadêmicos, ou na imprensa popular sobre os motins religiosos em Ilorin, que podem ter levado à fuga de tais adivinhos da cidade.

¹¹⁴ Ver a discussão sobre a generificação da língua iorubá e suas implicações em Oyèwùmí, *The Invention of Women*, capítulo 5.

questões não feitas. Vemos outro aspecto da questão da generificação por acadêmicos/acadêmicas demonstrada no caso de Barber, que depois de chamar Ifá de “o mundo dos homens”, ficou surpresa ao encontrar uma praticante *babalaô* fêmea em Okuku, uma cidade iorubá. Barber, prontamente rotula a situação extraordinária e a oficiante fêmea, como uma exceção à norma masculina. Nitidamente, há uma lacuna no pensamento entre a orientação de Barber e a orientação da cultura que criou Ifá e, de fato, informantes de Barber em *Okuku*. Como apontei em outro lugar, a apresentação da oficiante fêmea por Barber como uma exceção, é fundada na regra ocidental de exclusividade masculina em liderança religiosa. Na Iorubalândia, tal exclusão não existia e os informantes de Barber foram rápidos em educá-la sobre isso, quando ela perguntou sobre o “comportamento extraordinário” de oficiantes. Isto é o que lhes disseram, conforme relatado pela própria Barber:

Ela [a oficiante fêmea] aprendeu Ifá. Se uma mulher vai para a escola, ela se torna uma pessoa educada; se ela aprende Ifá, ela se torna *babalaô*. O pai dela era um *babalaô*, assim era o marido dela, então ela pegou pouco a pouco deles. Nunca houve uma época na qual a associação de *babalaôs* disse que ela não tinha direito de participar de suas atividades. Ela iria para a casa de culto e participaria das reuniões como os outros. Eles perguntariam a ela sobre um certo verso de Ifá: se ela respondesse corretamente, eles aceitariam que ela era um *babalaô*. Os versos que ela aprendeu eram os mesmos de outros *babalaôs*. Uma vez que ela aprendeu deles, ela era um *babalaô*. Então ela também tinha o direito de examinar outras pessoas sobre seu conhecimento, assim como a haviam examinado. Ambos, homens e mulheres viriam como clientes para consultá-la¹¹⁵.

Para os informantes da pesquisa, o comportamento da oficiante não foi extraordinário nem fora da norma social iorubá. Devemos, entretanto, elogiar Barber, a pesquisadora, por fazer mais perguntas que iluminaram a natureza da formação e do papel de *babalaô*. A ideia de que officiar Ifá é um assunto exclusivamente masculino, pode ter se originado com o missionário batista T. J. Bowen, que escreveu em um livro de 1857, que “o culto de Ifá é um mistério, no qual ninguém além dos homens são iniciados”¹¹⁶ – uma percepção que foi repetida muitas vezes por outros. Em sua revisão dos estudos de Ifá, que precederam ao seu próprio, Bascom observou a tendência em acadêmicos para relatos posteriores de um estudo que repete erros anteriores, porque frequentemente não há indicação de qualquer verificação independente da declaração original¹¹⁷. Expandindo este tema, Bascom notou ainda: “o número de vezes que uma

¹¹⁵ Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, 289.

¹¹⁶ T. J. Bowen, *Central Africa: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa*, de 1849 a 1856 (Charleston, SC: Southern Baptist Publication Society, 1857), 317.

¹¹⁷ Bascom, *Ifá Divination*, 23.

declaração é feita, não é nenhuma medida de sua confiabilidade”¹¹⁸. A ideia de que babalaô é um papel exclusivamente masculino, é indubitavelmente um daqueles erros que foram repetidos por Bascom, Abimbola e Barber, entre muitos outros. É hora de corrigir isso.

Formas generificadas de divinação

Dada a pressuposição de que *babalaôs* são todos homens, com todas as fêmeas banidas do reino dos oficiantes de Ifá, não é de se surpreender que os entrelaçados sistemas de divinação Ifá e *Éjèrìndìnlógún* tenham adquirido suas próprias distinções e hierarquias de gênero. Diz-se de Ifá ter sido fundado por Orunmilá – uma divindade masculina –, e *Éjèrìndìnlógún* é de propriedade de Oxum – uma divindade feminina –, que foi também, uma vez, esposa de Orunmilá. É instrutivo que quaisquer praticantes de *Éjèrìndìnlógún*, macho ou fêmea, sejam considerados como *iyàwó*, ou esposas de Oxum, uma maneira padrão de designar devotos de diferentes orixás na religião autóctone iorubá. Em outro lugar, argumentei que a palavra *iyàwó*, geralmente traduzida como esposa nos relatos em inglês, é um termo não-generificado, porque se refere a machos e fêmeas e é, geralmente, uma expressão de ordem de senioridade em relação a um espaço particular ou um indicador de uma relação cliente-patrão¹¹⁹.

Apesar das semelhanças e aparente origem comum dos dois sistemas de divinações, no enquadramento de gênero, Ifá é apresentado na literatura como a instituição masculina superior, enquanto *Éjèrìndìnlógún* é representado como feminina e secundária¹²⁰. O fato de que os oficiantes de *Éjèrìndìnlógún* incluam mulheres, é visto como um ponto de sua distinção de Ifá. Por exemplo, Bascom escreve que em Cuba: “pode ser praticado por ambos, homens e mulheres, que superam em número os homens nesses cultos, enquanto apenas homens podem praticar Ifá”¹²¹. O fato de que os oficiantes do *Éjèrìndìnlógún* não sejam todas fêmeas e que este sistema de divinação não é um domínio exclusivamente feminino, não impediu os escritores de visualizá-lo como tal. Por conta que Ifá é erroneamente apresentado como um sistema masculino, não é de se surpreender que *Éjèrìndìnlógún* é visto como a metade inferior feminina. Desde uma postura dominante masculina, a partir da qual muitos estudiosos abordam a cultura, a exclusão de gênero apenas se aplica às fêmeas cuja participação numa instituição é

¹¹⁸ Ibid

¹¹⁹ Oyěwùmí, *The Invention of Women*; Oyèrónkẹ Oyěwùmí, “Colonizing Bodies and Minds: Gender and Colonialism,” em *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, ed. Gaurav and Supriya Nair Desai (New Jersey: Rutgers University Press, 2005).

¹²⁰ D. O. Ogungbile, “Éjèrìndìnlógún: The Seeing Eyes of Sacred Shells and Stones,” in *ÒṢUN across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americas*, ed. Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy (Bloomington: Indiana University Press, 2001).

¹²¹ Bascom, *Sixteen Cowries*, 3.

considerada restrita; frequentemente a ideia de que homens poderiam ser excluídos de algo não é recebida, porque ser homem é ser percebido como inerentemente poderoso e, portanto, uma marca de privilégio, se não uma licença.

Em seu estudo do sistema de divinação *Èḗrìndìnlógún* em *Sixteen Cowries*, Bascom, explicitamente reúne as práticas de divinação do iorubá e sua diáspora cubana. A palavra “*Èḗrìndìnlógún*”, é literalmente o número dezesseis em iorubá e, este também é o nome do sistema de divinação. Na verdade, o interesse do antropólogo em *Èḗrìndìnlógún*, parecia ter se originado em sua experiência em Cuba, onde ele afirma que é mais amplamente conhecido que Ifá. Em Cuba ele nos disse, *Èḗrìndìnlógún* é chamado “dilogun ou os caracóis”¹²², e além disso, “é mais simples que a divinação de Ifá... e pode ser praticado por homens e mulheres”¹²³. Bascom também fez a interessante observação de que no período durante o qual ele estava escrevendo, houveram muitos estudos sobre a divinação de Ifá na África, mas muito poucos que fazem de *Èḗrìndìnlógún* seu tema. Ele conclui que esse desenvolvimento é devido à falta de estima que acadêmicos iorubás anexam ao sistema *Èḗrìndìnlógún*. Concordo com a conclusão de Bascom, que apontam que sete décadas depois, ainda há poucos estudos sobre *Èḗrìndìnlógún*, enquanto que a pesquisa sobre Ifá é cada vez maior. Em contraste ao interesse acadêmico, no entanto, David Ogungbile, estudioso da religião nos diz que “o sistema *Èḗrìndìnlógún* hoje é o mais popular, confiável, e uma forma geralmente usada de divinação entre devotos de orixás. Este sistema é a forma praticada em alguns lugares nas Américas e, mais significativamente no Brasil, onde é chamado dilogun Ifá”¹²⁴

Além disso, Ogungbile escreve: “o papel das mulheres como oficiantes de *Èḗrìndìnlógún* é imenso... *Èḗrìndìnlógún* é centrado na mulher”¹²⁵. À luz do fato de que *Èḗrìndìnlógún* é percebido para ser um domínio feminino, é irônico que o estudo sobre *Èḗrìndìnlógún* de Bascom, que permaneça sendo o único abrangente sobre esse sistema de divinação, é uma coleção de narrativas, que é o produto de uma recitação de cinco horas e meia por Salako, o oficiante macho de *Èḗrìndìnlógún*, no culto de Orixalá em Oyó. De acordo com isso, *awoloriṣa* (oficiante de *èḗrìndìnlógún*), “pouco depois de seu nascimento [de Salako], foi levado a um oficiante de Ifá e seu pé foi colocado na bandeja divinatória; o oficiante consultou Ifá e confirmou que ele pertencia a Orixalá. Ele não fora iniciado até que tivesse quinze anos...

¹²² Ibid., 4.

¹²³ Ibid., 3.

¹²⁴ Ogungbile, “*Èḗrìndìnlógún*,” 191.

¹²⁵ Ibid., 196.

Quando tinha dezenove anos de idade, Adeyoyin, sua irmã mais nova, pela mesma mãe, também foi iniciada”¹²⁶.

Em sua tentativa de decifrar quando um sistema de divinação é empregado sobre o outro, Bascom introduz outro nível de diferença entre Ifá e *Ẹ̀̀r̀̀nd̀̀nl̀̀óg̀̀ún*, aquele que tem mais subtons de gênero: “Eu acredito que quando assuntos de Estado devem ser resolvidos, a divinação de Ifá é empregada... Mas quando assuntos religiosos pessoais de reis ou chefes estão envolvidos, eles podem contar com dezesseis búzios se são adoradores de Orixalá, Xangô, ou outras divindades, em cujos cultos esta forma de divinação é empregada”¹²⁷. Presente nesta distinção, está representada uma dicotomia público/privado do pensamento ocidental, em que assuntos públicos estão associados com o masculino, aqui representado por Ifá e a privada, representada por *Ẹ̀̀r̀̀nd̀̀nl̀̀óg̀̀ún* como feminino. Na minha conversa com o babalaô, chefe Olagoke Akanni em *Ògbómòsò*, ele chamou a atenção para outro tipo de distinção: não entre os dois sistemas de divinação, mas dentro da divinação de Ifá, apontando para o significado de diferentes implementos da prática ritual. O babalaô disse que na prática de divinação, para assuntos de Estado, os implementos de divinação devem ser os cocos rituais de dendê (*ikin*) e não opelé (o colar divinatório), que são os dois implementos possíveis empregados pelo babalaô no processo de divinação. Desde que os únicos implementos usados em *Ẹ̀̀r̀̀nd̀̀nl̀̀óg̀̀ún* são os búzios, isto é, então, uma afirmação de que *Ẹ̀̀r̀̀nd̀̀nl̀̀óg̀̀ún* não é tão conveniente para assuntos de Estado? Além disso, ele pontua que adivinhando com *ikin*, fala-se da urgência do problema que precisa ser resolvido. Uma vez que *ikin* tem sido usado para adivinhar, ele continua: o ritual exige oferenda (*ebó*), que deve ser realizada dentro de 24 horas. Se o Estado ou monarquia acham necessário consultar *babalaô* por conta de um problema coletivo, então, o Estado, diferentemente de um indivíduo, deve ter os recursos para cumprir as exigências da consulta. O fato de que os assuntos de Estado comandam a divinação de Ifá com os caroços rituais de dendê, é uma indicação da urgência de tais assuntos. Esta forma de divinação é escolhida mais por causa da disponibilidade dos recursos necessários para cumprir as oferendas rituais, do que por conta de Ifá ser um processo de divinação pública (e, portanto, masculina). A distinção, entretanto, não é entre pessoal (privado) e assuntos de Estado (público) mas, em vez disso, ter a ver com a urgência de resolver uma crise e a disponibilidade de recursos necessários para completar os sacrifícios em tempo hábil.

¹²⁶ Bascom, *Sixteen Cowries*, 10.

¹²⁷ *Ibid.*, 21.

Semelhantemente, se um indivíduo privado rico insiste na divinação por *ikin* em uma consulta para os seus próprios problemas pessoais, desde que ela tenha recursos para pagar pelo sacrifício necessário no mesmo dia, então não há restrição a tal consulta de Ifá. De fato, não há, em geral, restrição particular à divinação por *ikin*, além da capacidade de completar o sacrifício em um dia. Porque o sacrifício¹²⁸ é central para o processo de divinação, geralmente, depois de uma pessoa consultar um oficiante, ela pode precisar de tempo para acumular os itens exigidos para o sacrifício. Fazer uma oferenda ritual de uma cabra ou galinha, por exemplo, requer um desembolso de dinheiro que muitas pessoas não têm prontamente à mão. A distinção aqui é entre os dois instrumentos usados pela divinação de Ifá, e não envolve *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*. No entanto, é pertinente perguntar se o sistema *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* pode ser usado quando um assunto precisa de uma resolução urgente.

Desse modo, podemos fazer a pergunta: que evidências são fornecidas para a leitura generificada da natureza e prática destes dois sistemas de divinação – Ifá e *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*? Se há algo que é notável é a sua semelhança, que poucos pesquisadores notaram. Bascom, por um lado, aponta: “como oficiantes de Ifá, todos os sacerdotes de Orixalá [*Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*] são herbalistas... Salako sabia que alguns de seus versos são os mesmos que os da divinação de Ifá. Ele descreveu seu trabalho como semelhante ao de um adivinho de Ifá, mas diferente”¹²⁹. Em um estudo mais recente, o antropólogo Niyi Akinnaso, fornece um resumo comparativo dos dois sistemas, chamando nossa atenção para as semelhanças:

Ifá e *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* são similares (certamente idênticos em alguns aspectos), *um (Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún) sendo, de fato, uma derivação mitológica, histórica e estrutural de outro*. Em grande medida, os textos de Ifá e *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* compartilham mitos, histórias e temas semelhantes, e empregam métodos semelhantes de aquisição e performance. Juntos, eles constituem um corpo especializado de conhecimento... empregando relevantes antecedentes históricos e mitológicos contidos no corpus de divinação especial para ser recitado, cantado ou entoado (conforme apropriado) pelo oficiante¹³⁰.

No entanto, não se pode negar seus pontos de distinção, um dos quais é indicado pelo fato de que eles têm nomes diferentes. Algumas das diferenças básicas estão no tamanho do corpus a ser memorizado por oficiantes, a denominação dos oficiantes, e os instrumentos, e os

¹²⁸ What is sacrifice? Ver Omosade J. Awolalu, *Yorùbá Beliefs and Sacrificial Rites* (London: Longman, 1979).

¹²⁹ Bascom, *Sixteen Cowries*, 11.

¹³⁰ Niyi. F. Akinnaso, “Bourdieu and the Diviner: Knowledge and Symbolic Power in Yorùbá Divination,” in *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*, ed. Wendy James (London: Routledge, 1995), 238.

métodos de divinação. Sem dúvida, essas diferenças são de grau e não de tipo. Significativamente, o sexo anatômico não é um ponto de diferença na organização social iorubá. A prática da divisão de gênero, que tem sido imposta por alguns estudiosos sobre *Éḗrìndìnlógún* e Ifá, como representando domínios femininos e masculinos separado, é alheia à concepção iorubá: na realidade, um sistema parece derivar do outro. De fato, parece ser uma expansão ou uma versão estendida do outro. O fato de que existem oficiantes machos e fêmeas praticando nas duas tradições e um grupo diversificado de clientes consultando todos os tipos de oficiantes reforça este ponto. Dada a observação de Akinnaso, de que um deles deriva do outro, podemos fazer a pergunta: qual é a linha de derivação ou descendência? Sem debater a questão, Akinnaso assume que *Éḗrìndìnlógún* deriva de Ifá. Sua abordagem está alinhada com a tendência em tratar Ifá como o original, e *Éḗrìndìnlógún* como o menos abrangente e cópia subdesenvolvida. Por outro lado, pesquisadores recentes, respondendo ao desafio de estudos como *The Invention of Women*, que questionou a imposição por atacado do domínio masculino na religião e cultura iorubás, sugerem uma linha oposta de descendência, lançando mais luz sobre questões que, no passado, pesquisadores tinham dado como certas. Em um artigo sobre Oxum e as origens da divinação de Ifá, Abimbola questiona a ideia recebida de que Oxum veio para a divinação de Ifá através do seu marido Orunmilá. Examinando, através de múltiplas e frequentes evidências contraditórias de várias narrativas de Ifá em relação ao envolvimento de Oxum com os sistemas de divinação Ifá e *Éḗrìndìnlógún*, Abimbola tira duas conclusões: primeiro, que Oxum pode muito bem ter sido a descobridora de Ifá, dada a história do *odù òkànrànsodè* no corpus de Ifá; e segundo, que *Éḗrìndìnlógún* aparece como antecedente de Ifá e, portanto, Ifá é derivado dele. Abimbola argumenta que:

Quando alguém dá uma olhada no *odù* de *Éḗrìndìnlógún* e naqueles de Ifá, parece que os *odús* de Ifá são baseados naqueles de *Éḗrìndìnlógún*, e não o contrário. *Éḗrìndìnlógún* está baseado sobre dezesseis sinais isolados de Ifá, tais como *òdí*, *ìròsùn*, *òwónrín* etc.; exceto *Èjì Ogbè*, que é acoplado no caso de Ifá. Ifá, no entanto, não faz uso de sinais isolados (embora a literatura de Ifá refira-se a isso). Todos os sinais são acoplados como *ojú odù* (*odús* principais) ou como *omọ odù* (*odús* menores). É lógico dizer que um único sinal tal como *Òdí* deve existir na realidade, ou pelo menos na mente antes de ser acoplado para se tornar *Òdí Méjì* (dois *odi*).¹³¹

¹³¹ Wande Abimbola, “The Bag of Wisdom: *ÒṢUn* and the Origins of Ifá Divination,” in *ÒṢun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans*, ed. Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 150.

Aqui Abimbola dá crédito à Oxum, como deveria ser, porque o orixá é um dos mais importantes na religião e até mesmo em Ifá, como eu vou mostrar no próximo capítulo. Além disso, o que a citação acima também mostra muito nitidamente é a discriminação de gênero que foi importada para os discursos de Ifá e *Èḗrìndìnlógún*, especialmente sobre a questão da autoria. É significativo que a ideia de gênero seja tão descaradamente imposta a uma epistemologia iorubá, que não dividiu o mundo social do qual Ifá e *Èḗrìndìnlógún* são uma parte, em macho e fêmea. Igualmente intrigante nessas discussões é o entrelaçamento do sistema iorubá baseado na senioridade (que é anterior), com o recém-importado sistema baseado em gênero, promovendo a superioridade masculina inerente. A ideia inicial de que Ifá é o original – que veio primeiro – e, portanto, o privilegiado por mais idade pode ter formado a base do motivo que os pesquisadores contemporâneos só poderiam pensar nisso como um domínio masculino ou vice-versa. Isso também pode explicar porque a divindade anafêmea Oxum, foi desautorizada por pesquisadores contemporâneos. A primazia como senioridade e superioridade é altamente valorizada na cultura iorubá mas, nas pesquisas sobre sistemas de divinação, é usada como uma ferramenta para automaticamente atribuir privilégios ao que é considerado masculino, um movimento que na realidade substitui o ethos iorubá. O que é nítido e duradouro é que os dois sistemas de divinação estão emaranhados e pareciam ter uma fonte original. A próxima seção analisa ainda mais o entrelaçamento dos dois sistemas.

Em 2009, eu conduzi uma entrevista¹³² em Ògbómòsò com o chefe Òrìṣàrínú Ogala, um *awoolórìṣà* macho (oficiante de *Èḗrìndìnlógún*) que herdou sua prática de divinação de sua mãe. Minhas descobertas se apoiam sobre um número de questões que temos endereçado. Quando eu perguntei a ele sobre seu treinamento como um oficiante de *Èḗrìndìnlógún*, ele disse que divinação com dezesseis búzios não envolve treinamento extensivo como Ifá. O que é preciso, ele disse, é um compromisso e intensa devoção aos deuses tais como Oxum, Xangô, Obatalá e Ògìyán, que estão associados com esse sistema particular de divinação. Ogungbile, pesquisando em Osogbo, outra cidade iorubá, descobriu que a divinação de *Èḗrìndìnlógún* exige cerca de cinco anos de aprendizado. Mas ele também observou que:

a maioria de *olorixás* adquirem tanto a prática do seu orixá, como as suas elaboradas preparações rituais de seus pais biológicos idosos com quem eles gastam muito do seu tempo. Alguns entre os *olorixás* aumentam seus conhecimentos adquiridos com aprendizagem por um período de tempo com um oficiante de *èḗrìndìnlógún* mais sábio. [Em suma, muitos adquirem seu

¹³² Em julho 20, 2009.

conhecimento inicial como herdeiros de uma tradição religiosa familiar, uma prática que não é tão diferente de Ifá.]¹³³

Para a questão da relação entre *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* e Ifá, chefe Ogala, o *awoolórìṣà*, respondeu que Ifá é a fonte de *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*. Ele acredita que Ifá é a fonte e uma forma mais avançada dos dezesseis búzios. A nomeação de oficiantes nos dois sistemas parece confirmar que Ifá é mais avançado, embora não necessariamente anterior. A denominação *awoolórìṣà*, que é aplicado imediatamente a todos os devotos que se ocupam da divinação de *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*, sugere pouca ou nenhuma barreira externa para a entrada; dessa forma, esse conhecimento não é considerado tão avançado quanto Ifá. A ênfase em sua nomeação está a serviço da comunidade de devotos de orixás, em contraste a *babalaô*, um nome que é mais focado em seu domínio do corpus de Ifá. Na minha discussão anterior, apontei que a tradução da palavra *babalaô* para o inglês, como “pai dos segredos”, está equivocada e é uma tentativa de introduzir a exclusividade de gênero para o grêmio. Em vez disso, argumentei que *baba* em *babalaô* significa “maestria do *awo*”. Quando os dois sistemas de divinação são trazidos juntos, o significado de *babalaô* é mais plenamente apreciado em distinção a *awoolórìṣà*. Torna-se evidente que a distinção que *babalaô* procurou fazer não é entre *ògbèrì* (principiantes/pessoas leigas), e adivinhos de Ifá, mas entre *awoolórìṣà* (a divinação generalizada), e *babalaô* (divinação especializada), que dedicaram anos de suas vidas estudando Ifá e se formaram com uma cerimônia de iniciação. É possível que algum *babalaô* tenha começado como *awoolórìṣà* e, em seguida, decidiu entrar para o treinamento mais longo e rigoroso que é a divinação de Ifá, distinto do que *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* exige. Em um nível, a distinção entre *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* e Ifá é semelhante para alguém entre um grau de bacharel e o mais especializado doutor (PhD), em que ser iniciado como um *babalaô*, é como ser admitido em uma sociedade erudita.

O ponto que estou trazendo aqui, é que uma vez todos os oficiantes que fizeram uso de *odú* (unidade de versos) eram originalmente todos *awoolórìṣà*, porque a especialização de Ifá ainda não havia sido desenvolvida. Mas como o sistema evoluiu, surgiu um ramo especializado chamado Ifá, que requer um treinamento por períodos mais longos, por causa da necessidade de memorizar números crescentes de capítulos. Posteriormente, aqueles que assumiram esse treinamento e conseguiram iniciação foram reconhecidos como *baba nínú awo* - mestres do conhecimento. Também é instrutivo que ambos, oficiantes de Ifá e oficiantes dos dezesseis

¹³³ Ogungbile, “*Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*,” 96.

búzios¹³⁴, são do mesmo modo chamados *awo* abreviado. Nas narrativas de Ifá, *awo* é um dos nomes recorrentes usado para oficiantes.

Abimbola, levanta várias questões importantes em seu artigo sobre Èḗrìndìnlógún e quero focar em duas delas, que têm um direto apoio sobre o assunto do domínio masculino nos estudos iorubás. Se de fato, como Abimbola sugere, a ambos, a divindade Oxum e Èḗrìndìnlógún, sua criação tem sido dada pouca atenção. Em quem, ou em quê devemos colocar a culpa? Uma resposta é sugerida por Abimbola quando ele afirma enigmaticamente: “farei a afirmação de que Oxum tem muito mais a ver com as origens da divinação de Ifá, do que *babalaôs* (sacerdotes de Ifá) *estão prontos para admitir*”¹³⁵. Pelo menos, a afirmação implica que os oficiantes machos são sexistas e não querem Ifá, seu sistema de divinação, associado com uma divindade fundadora feminina. Os comentários de Abimbola aqui sobre guardiões autóctones de Ifá é reminiscência da declaração do historiador Robert Smith sobre o *Arókin* (guardiões autóctones da história), e sua aceitação (ou falta dela) da existência de governantes fêmeas, na velha Oyó. De acordo com Smith: “este relato do sucesso militar do reinado de *Orompoto* [governante fêmea]... confirmado relutantemente pelas autoridades da nova Oyó, que a guerreira *Orompoto* era uma mulher, [uma] irmã e não [um] irmão de Egunoju”¹³⁶. A sugestão desses dois estudiosos treinados no Ocidente, é que os guardiões locais do conhecimento que são percebidos como mais próximos dos valores autóctones, estão predispostos à discriminação de gênero: recusando a conceder autoridade às fêmeas, marginalizando e despojando elas de suas posições de lideranças e realizações. Nem Abimbola, nem Smith apresentam qualquer evidência para apoiar a visão de que os guardiões locais da tradição são sexistas, ou mais sexistas que os pesquisadores. Uma leitura cuidadosa da literatura gerada pelo Ocidente, incluindo os relatos de Abimbola, Smith e Bascom, e minha própria pesquisa, não apoiam a visão que praticantes autóctones do conhecimento, tais como *babalaôs*, exibem mais fortemente valores patriarcais, do que os estudiosos acadêmicos. Se há alguma coisa que minha pesquisa mostra é o grau em que o domínio masculino iorubá tem sido fabricado desde o século XIX a partir dos escritos de vários letrados, africanos de formação ocidental ou europeus. A mais simples e incontroversa evidência está em seus usos inconscientes da língua inglesa para excluir, marginalizar e transformar posições baseadas em

¹³⁴ Dezesesseis búzios.

¹³⁵ Abimbola, “The Bag of Wisdom,” 141; minha ênfase.

¹³⁶ Robert Sydney Smith, “Alaafin in Exile: A Study of the Igboho Period in ÒYó History,” *Journal of African History* 6, no. 1 (1865): 68.

senioridade, pessoas e práticas não marcadas pelo gênero em masculinas, desse modo, enxertando um sistema masculino dominante, em um que originalmente evitava o gênero.

Como parte do ritual de sacrifício aos deuses após uma consulta divinatória, Osetura, que as narrativas de divinação dizem ser muito específicas para a divindade Oxum, são sempre recitadas por um *babalaô* no final de cada uma das oferendas sacrificiais. O *babalaô* Akalaifa, a quem entrevistei¹³⁷ em Ògbómòsò, me informou sobre essa prática ritual e ressaltou que é um sinal da importância de Oxum para a devoção de orixá e prática de Ifá. Se os oficiantes machos não têm muita consideração por Oxum, por que é que o *Odú Osetura* é aquele que deve ser recitado no final de cada sacrifício? Dada a ubiquidade do sacrifício no culto de orixá, Oxum é venerada em cada processo divinatório. Não há outro orixá, excetuando Exu e Orunmilá, que é chamado em Ifá tão continuamente e constantemente. Além disso, dado o ethos eurocêntrico masculino dominante de nossos tempos, como já mostrei repetidamente, estudiosos treinados no Ocidente são frequentemente vetores de generificação (a ideia que o domínio masculino é inerente nas organizações humanas) e sexismo (discriminação de gênero), como é facilmente evidente nos tipos de perguntas que eles fazem e, mais significativamente, nas perguntas que eles *não fazem* a seus informantes, às tradições e aos textos.

Decifrando a generificação e o sexismo no conteúdo do corpus de Ifá

Até agora, tenho me concentrado em textos de divinação de Ifá publicados como documentos produzidos por pesquisadores orientados pelo ocidente, enquanto ao mesmo tempo estou documentando suas interpretações generificadas e sexistas do corpus. Não tenho me comprometido diretamente com os textos de Ifá como criações de oficiantes. Estou arguindo que distinções de gênero, domínio masculino e enunciados anti-mulheres estão ausentes do corpus de Ifá por si mesmos? Na próxima seção, interrogarei o papel dos oficiantes na criação de Ifá; em segundo, decifrarei as multicamadas generificadas a que Ifá está sujeito e os significados anexados a ele. Já que Ifá é um produto da sociedade iorubá, parte e parcela da cultura e, portanto, seu conteúdo é um reflexo do ethos iorubá. E é uma fonte maravilhosa de conhecimento das questões que as pessoas enfrentam em suas vidas cotidianas e seus valores. Também é um bom registro dos desenvolvimentos históricos, refletindo as preocupações da sociedade.

¹³⁷ Akalaifa interviews: July 21, 2008.

Como resultado disto, Ifá é frequentemente tratado por oficiantes, clientes, bem como estudiosos, como um documento atemporal. Como Bascom coloca, algumas pessoas tratam como “as escrituras não escritas” do povo iorubano¹³⁸. Mas o corpus de Ifá não é atemporal. É nítido que nem todos os *odús* foram criados ao mesmo tempo, um fato que é aparente nas referências que são feitas para eventos contemporâneos, lugares e produtos em alguns deles. O mais notável é *odù imàle*¹³⁹, que é sobre a vinda do Islã para a Iorubalândia e outros versos que fazem referência a Ibadan e Abeokuta, dois estados iorubás que foram fundadas apenas no século dezenove. Conseqüentemente, podemos dizer que o conteúdo de Ifá está aberto no sentido de não estar acabado, mas sujeito a edição e expansão adicional. A constante em Ifá são os sinais que levam a uma recitação particular da unidade de versos. Existem 256 deles, e eles também são chamados de “*odú*”.

Quais são as implicações da abertura de Ifá e da sua natureza histórica para nossa compreensão das categorias de gênero, temas de domínio masculino e a postura anti-mulheres de alguns de seus capítulos? *Odú* são criações de oficiantes e a presença de eventos atuais em Ifá demonstram que oficiantes não são imunes ou impermeáveis ao que está acontecendo na sociedade. Por isso a sua reação codificada no aparecimento do Islã na sociedade, por exemplo. Assim, eu não poderia concordar mais com o antropólogo Niyi Akinnaso quando ele escreve:

Embora um oficiante seja definido pela sociedade, e pelos antropólogos (como um adivinho ou como um especialista ritual), principalmente em referência ao seu conhecimento ritual e papel, deve-se ter em mente que, no decorrer da divinação, adivinhos tipicamente apropriam e incorporam outras formas de conhecimento como se todos eles derivassem da mesma fonte transcendental.¹⁴⁰

Não é de se surpreender, então, que encontramos referências a gênero e posturas anti-mulheres em alguns dos *odús*, dado a saturação de gênero e a era sexista em que nós vivemos. As questões de gênero e patriarcado são ainda mais intensificadas nos discursos religiosos, por conta do ataque do cristianismo e do islamismo sobre a cultura nos últimos dois séculos, pelo menos. O patriarcado cristão é amplamente evidente nas descrições dos colonizadores das divindades iorubás. Uma das mais devastadoras é o rebatismo de Olodumare (uma entidade não-corpórea e não humana), como um homem, equivalente ao Deus cristão, com todas as exclusões condenatórias que isso implica para as fêmeas. Também vemos práticas cristãs de

¹³⁸ Bascom, *Ifá Divination*, 11.

¹³⁹ T. G. O. Gbadamosi, “Odù Imale, Islam in Ifá Divination and the Case of Predestined Muslims,” *Journal of the Historical Society of Nigeria* 8, no. 4 (1977).

¹⁴⁰ Akinnaso, *Bourdieu and the Diviners*, 244.

demonização, juntamente com as tradições europeias de caça às bruxas, os iorubás convertidos absorvem os valores de suas novas religiões e agem através deles. No que diz respeito, à prática de divinação, não é absurdo supor que alguns oficiantes são sexistas em sua orientação, assim como alguns estudiosos acadêmicos e podem, então, interpretar versos de Ifá à luz deste mundo atual, no qual a superioridade masculina e a derrogação feminina são institucionalizadas e difundidas. Não devemos nos esquecer que oficiantes não meramente relatam as palavras de Orumilá, o deus da divinação; eles também interpretam e comentam essas mensagens. Além disso, a divinação é um processo interativo no qual o/a cliente não só traz seu orí (agência) para a consulta, mas também é esperado que use sua experiência e seu conhecimento para decifrar qual *odú* é aplicável à sua situação, com o oficiante recitando várias narrativas. Em resumo, em uma sociedade na qual a discriminação de gênero é cada vez mais difundida e se tornou um fato da vida, seria surpreendente se não fosse refletido em Ifá.

No entanto, esse aprofundamento do pensamento de gênero e a sua expansão não anula o fato de que originalmente o mundo iorubá não era dividido em masculino e feminino e que as categorias de gênero e o subsequente domínio masculino são um resultado da modernidade. Não podemos exagerar o fato de que a ocidentalização, o islã, e o cristianismo, continuam sendo fontes de domínio masculino na religião, cultura e sociedade iorubá. Gênero como categoria, fonte de identidade, e fator de organização social surgiu apenas recentemente no pensamento e comportamento iorubá. A implicação disso, então, para nossos propósitos de compreender a cultura iorubá, é que quando olhamos para as tradições orais como Ifá e encontramos referências ao gênero, torna-se evidente que tanto os poemas quanto as narrativas têm uma data de publicação recente, ou foram sujeitos a mais recente revisão e edição. Deve ficar nítido que as tradições orais iorubás que apresentam marcações de gênero não foram compostas na antiguidade. Em suma, estou argumentando que no mundo iorubá, a presença de uma prática de gênero é uma indicação de que uma determinada prática ou discurso é mais uma produção histórica recente.