



Noção iorubá de pessoa: Modelo identificatório negro-africano

*Yoruba notion of person:
A black and african identificatory model*

*Noción yoruba de persona:
Modelo identificador negro y africano*

Rodrigo Ribeiro Frias¹
Cog-R (USP)

ARTIGO

RESUMO

No âmbito dos debates sobre identidade e pertença grupal, este artigo objetiva apresentar a construção das identidades de sacerdotes do Egbé Oduduwa, coletivo de templos da Religião Tradicional Iorubá, orientada pela noção iorubá de pessoa. Parte-se das hipóteses de que as noções de raça e de racismo estão entre as bases do colonialismo, do pós-colonialismo e das relações étnico-raciais no Brasil, mas pode-se enfrentar o sofrimento decorrente deste quadro por meio da adesão a grupos de pertença que adotem modelos civilizatórios negrocêntricos. A investigação, com inspiração etnográfica e psicossocial, associou uma etapa de levantamento bibliográfico a uma etapa de campo, apoiada em observação participante e na aplicação de questionários semiestruturados a 13 entrevistados. O trato das entrevistas permitiu o levantamento e o debate dos seguintes temas: relações étnico-raciais; iwá (síntese de elementos como comportamento e caráter); papéis; tradição; devoção e religiosidade; busca espiritual; convívio entre membros do Egbé Oduduwa; e identidade religiosa e modelos de conduta. Os resultados da investigação convidam a construir uma ciência que dialogue com saberes tradicionais negro africanos e afrodiáspóricos para combater a discriminação étnico-racial e evidenciar o fato de que povos tradicionais, dotados de complexos e admiráveis corpos de saberes, têm muito a oferecer no processo contínuo de (re)construção teórico-metodológica da academia. Tratar desses saberes com uma perspectiva descolonizante, dar voz a tradicionalistas negro-africanos e a não africanos identificados com modelos negro-africanos, debater as relações étnico-raciais no Brasil e o sofrimento psíquico delas decorrente, situar as oralidades africanas no mesmo patamar que a escrita e as escritas de africanos e latinos no mesmo patamar que as de euramericanos e abordar religiões não hegemônicas na academia são necessidades urgentes, bem como desenvolver novas investigações sobre a construção de identidades pelo modelo civilizatório iorubá, sua noção de pessoa e seu sistema teológico.

Palavras-chave: Iorubás (grupo étnico); Noção Iorubá de Pessoa; Religião Tradicional Iorubá; Identidade; Relações Étnico-Raciais.

¹ Doutor pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Mestre e graduado pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Membro do Cog – R (Grupo de Estudos de Ciência Cognitiva da Religião), do InterPsi (Laboratório de Estudos Psicossociais), e do Centro Cultural Oduduwa. <https://orcid.org/0000-0002-9490-5753> E-mail: rodrigoriibeirofrias@alumni.usp.br. Esta publicação decorre da tese de doutorado defendida pelo autor no IPUSP, sob a orientação do Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O autor agradece Síkírù Sàlámi, Ronilda Iyakemi Ribeiro e Alessandro de Oliveira dos Santos pela leitura atenta do artigo.



ABSTRACT

In the context of debates on identity and group belonging, this article aims to present the construction of the identities of religious leaders of Egbé Oduduwa, a collective of temples of the Yoruba Traditional Religion, guided by the Yoruba notion of person. It starts with the hypothesis that the notions of race and racism are among the bases of colonialism, post-colonialism and ethnic-racial relations in Brazil, but one can face the suffering resulting from this situation through membership of groups belonging to adopt black-centric civilizing models. The investigation, with ethnographic and psychosocial inspiration, associated a bibliographic survey stage with a field stage, supported by participant observation and the application of semi-structured questionnaires to 13 interviewees. The treatment of the interviews allowed the survey and debate of the following themes: ethnic-racial relations; iwá (synthesis of elements such as behavior and character); roles; tradition; devotion and religiosity; spiritual search; contact between members of Egbé Oduduwa; and religious identity and models of conduct. The results of the investigation invite to build a science that dialogues with traditional black African and aphrodisporic knowledge to combat ethnic-racial discrimination and highlight the fact that traditional peoples, endowed with complex and admirable bodies of knowledge, have much to offer in the ongoing process of theoretical and methodological (re) construction of the academy. Treating this knowledge with a decolonizing perspective, giving voice to black African traditionalists and non-Africans identified with black African models, debating ethnic-racial relations in Brazil and the psychological suffering resulting from them, placing African oralities on the same level as the the writing and writing of africans and latins on the same level as that of euromericans and addressing non-hegemonic religions in academia are urgent needs, as well as developing new investigations on the construction of identities by the Yoruba civilizing model, its notion of person and its theological system.

Keywords: Yoruba (ethnic group); Yoruba notion of person; Yoruba Traditional Religion; Identity; Ethnic-Racial Relations.

RESUMEN

En el contexto de los debates sobre identidad y pertenencia a grupos, este artículo tiene como objetivo presentar la construcción de las identidades de los sacerdotes de Egbé Oduduwa, un colectivo de templos de la Religión Tradicional Yoruba, guiados por la noción yoruba de persona. Comienza con la hipótesis de que las nociones de raza y racismo se encuentran entre las bases del colonialismo, del poscolonialismo y de las relaciones étnico-raciales en Brasil, pero uno puede enfrentar el sufrimiento resultante de esta situación a través de grupos de pertenecer y adoptar modelos de civilización afro centrados. La investigación, con inspiración etnográfica y psicosocial, asoció una etapa de encuesta bibliográfica con una etapa de campo, apoyada por la observación participante y por la aplicación de cuestionarios semiestructurados a 13 entrevistados. El tratamiento de las entrevistas permitió la encuesta y el debate de los siguientes temas: relaciones étnico-raciales; iwá (síntesis de elementos como el comportamiento y el carácter); funciones; tradición; devoción y religiosidad; búsqueda espiritual; contacto entre miembros de Egbé Oduduwa; y identidad religiosa y modelos de conducta. Los resultados de la investigación invitan a construir una ciencia que dialogue con el conocimiento tradicional africano y afrodiaspórico para combatir la discriminación étnico-racial y resalte el hecho de que los pueblos tradicionales, dotados de cuerpos de conocimiento complejos y admirables, tienen mucho que ofrecer en el proceso de (re)construcción teórica y metodológica de la academia. Tratando este conocimiento con una perspectiva descolonizadora, dando voz a los tradicionalistas negro africanos y a los non africanos identificados con modelos negro africanos, debatiendo las relaciones étnico-raciales en Brasil y el sufrimiento psicológico resultante de ellos, colocando las oralidades africanas en el mismo nivel que la escritura y la escritura de africanos y latinos en el mismo nivel que la de los euroamericanos y abordar las religiones no hegemónicas en la academia son necesidades urgentes, así como desarrollar nuevas investigaciones sobre la construcción de identidades por el modelo civilizador yoruba, su noción de persona y su sistema teológico.

Palabras-clave: Yoruba (grupo étnico); Noción yoruba de persona; Religión Tradicional Yoruba; Identidad; Relaciones étnico-raciales.

Introdução

Os primeiros africanos chegaram oficialmente ao Brasil em 1530 e a escravidão mais longa da História foi abolida em 1888. O país foi o maior destinatário de cativos: de ao menos oito milhões de pessoas no total cerca de quatro milhões, de mais de cem etnias, foram trazidas para cá. Costuma-se desconsiderar os mortos na captura e no traslado, os lançamentos de corpos ao mar durante a travessia do Atlântico e os massacres de famílias, cidades e grupos étnicos inteiros. Com a abolição os senhores foram indenizados e os negros foram largados ao deus dará e substituídos por trabalhadores remunerados de outros países. A maioria permanece à margem e o continente de origem enfrenta dificuldades graves até hoje.

Segundo Ribeiro (1996) o comércio escravista brasileiro transcorreu em quatro períodos: o Ciclo da Guiné (segunda metade do século XVI), o Ciclo de Angola-Congo (século XVII), o Ciclo da Costa Mina (século XVIII) e o Ciclo do Benin (do fim do século XVIII ao início do século XIX). O último deles inclui o tráfico clandestino e a vinda de nagôs (iorubás) e jejês (fons e minas) ao país. Foram trazidos membros de civilizações sudanesas, como iorubás, ewes, fons, fantiaxantis (minas), krumanus, agnis, zemas e timinis; civilizações islamizadas, como peuls, mandingas, haussas, tapas, bornus e gurunsis; civilizações bantas do grupo angola-congolês, como ambundas (cassangues, bangalas e dembos) de Angola, congos ou cambindas do Zaire e benquela; e civilizações bantas da Contra-Costa, como moçambiques (macuas e angicos) (RIBEIRO, 1996).

Qualquer pesquisa censitária realizada no país demonstra a exploração e a objetificação do negro brasileiro. Ele vive menos que o branco, tem menos gestações acompanhadas por neonatais, mora mais em ambientes sem saneamento, tem menos acesso a alimentos, água potável e tratamento médico e farmacológico, fica menos tempo na escola e em instituições piores, ingressa no mercado de trabalho mais cedo, ocupa posições laborais inferiores hierarquicamente, mais degradantes e mal remuneradas e sofre mais com homicídios e outros crimes violentos. Como se constitui esse quadro? Existem maneiras de enfrentá-lo e alterá-lo para melhor? Esperamos levantar respostas.



Este artigo decorre de uma tese de doutorado em Psicologia Social, situada na linha de pesquisa “Processos psicossociais básicos: as relações indivíduo-grupo”. No âmbito dos debates sobre identidade e pertença grupal, seu objetivo central consiste em apresentar a construção das identidades de sacerdotes não iorubás que frequentam o Egbé Oduduwa, coletivo de templos da Religião Tradicional Iorubá com sedes em Mongaguá (São Paulo, Brasil), Pium (Tocantins, Brasil), Abeokutá (Ogum, Nigéria) Podcetrtek (Podcetrtek, Eslovênia) e La Coruña (Galícia, Espanha) A construção dessas identidades é orientada pela noção iorubá de pessoa e pela identificação dos sacerdotes não iorubás com os sacerdotes iorubás que conduzem as atividades da instituição. Parte-se das hipóteses de que as noções de raça e de racismo estão entre as bases do colonialismo, do pós-colonialismo e das relações étnico-raciais no Brasil, descritos na produção, mas argumenta-se que é possível enfrentar o sofrimento decorrente deste quadro por meio da adesão a grupos de pertença que adotem modelos civilizatórios negrocêntricos.

A investigação, com inspiração etnográfica e psicossocial, associou uma etapa de levantamento bibliográfico a uma etapa qualitativa de campo, centrada no estudo de caso e apoiada na observação participante e na aplicação de questionários semiestruturados a 13 entrevistados. O trato das entrevistas permitiu o levantamento e o debate dos seguintes temas, que foram analisados e interpretados sob a ótica das referências consultadas: relações étnico-raciais; iwá (síntese de elementos como comportamento e caráter); papéis; tradição; devoção e religiosidade; busca espiritual; convívio entre membros do Egbé Oduduwa; e identidade religiosa e modelos de conduta. Os resultados convidam a construir uma ciência que dialogue com saberes tradicionais negro africanos e afrodiáspóricos para evidenciar o fato de que povos tradicionais, dotados de complexos corpos de saberes, têm muito a oferecer ao processo de (re)construção teórico-metodológica da academia.

1. Notas sobre as relações étnico-raciais no Brasil

Para Quijano (2005) a noção de raça fundou identidades a partir da ocupação das Américas e naturalizou relações de dominação, colocando povos conquistados em uma inferioridade tida por natural e estendida a fenótipos, mentes e culturas. Almeida (2018) a liga

à constituição das sociedades contemporâneas, à expansão da economia mercantilista e à descoberta do novo mundo; para ele o racismo estrutural molda desigualdades, violência, política e economia, além de vincular-se a estruturas sociais, práticas institucionais, subjetividades, inconscientes, imaginários e práticas cotidianas, com reforço de meios de comunicação, da indústria cultural e dos sistemas educacional e jurídico. Quijano (2005) argumenta que a classificação social de acordo com raças passou a permear as dimensões mais importantes do poder mundial, enquanto a Europa – e posteriormente os Estados Unidos, lembramos – passou a controlar subjetividades, culturas e modos de produção de conhecimento e sentido, universos simbólicos e perspectivas cognitivas.

O racismo tem origem histórica e serve para classificar pessoas, naturalizar o domínio de uns sobre os outros e explicar a exploração colonial e pós-colonial. Para Césaire (1978) o invasor justificou a ocupação argumentando que o ser humano superior regenera o inferior, a mão europeia empunha melhor a espada que a africana, infensa ao instrumento servil, o emprego das riquezas é da competência do europeu e da vontade de Deus, a liberdade, a autonomia e a responsabilidade são fardos do branco e o negro seria responsável pela condição colonial, cuja opressão seria demencial e imaginária. Para Mbembe (1992) a humanidade do escravizado é convertida em sombra pela perda da casa, dos direitos sobre o próprio corpo e do status de morte social.

Para Santos e Schucman (2015) a construção social da raça resulta na ideologia do racismo, que produz humilhação social, sofrimento psíquico e justificativas naturalizantes para as injustiças, enquanto a discriminação étnico-racial é uma construção social e histórica interiorizada no imaginário e na subjetividade. Para Santos e Fernandes (2016) os efeitos psicossociais da discriminação moldam condutas, pensamentos e sentimentos; seus danos psíquicos incluem dor, angústia, pânico, insegurança, culpa, autocensura, rigidez, solidão, alienação, negação de si, dependências químicas, síndromes e loucuras.

Para Fanon (1968) a violência presidiu o arranjo da colônia, cindiu formas sociais e sistemas de referências, desarticulou culturas, negou realidades e provocou quadros psiquiátricos, enquanto a descolonização inclui a desocupação e a reestruturação de terras invadidas, a suspensão da violência física e psíquica, o fim dos abusos econômicos e o



combate à produção e à cristalização de mentiras e discriminação; passa também por uma reestruturação profunda de sua cultura e psiquismo para reconhecer, ressuscitar e estimular sua humanidade. Fanon (2008) argumenta que o negro deve combater as estruturas sociais, origem de seus conflitos, mesmo porque suas referências originais foram abolidas e ele tem dificuldade para elaborar o seu esquema corporal e histórico.

Investigações sobre relações étnico-raciais e religiosidades de matrizes africanas no Brasil são conduzidas desde o final do século XIX. Sabe-se hoje que a cor da pele é determinada pela melanina na derme e controlada por de 4 a 6 dos 30.000 genes, o correlato entre cor e ancestralidade africana baseado na aparência física do brasileiro é frágil, a sua cor socialmente percebida não tem relevância biológica e a noção sociocultural de raça é ideológica, de modo que para as ciências médicas atuais as noções de raça e de racismo são constructos sociais e históricos. Mas nós sabemos que a história oficial do Brasil, segundo país do mundo em número de negros, atrás apenas da Nigéria, relegou a eles o papel de escravos, sujeitos à exploração e à violência colonial, e negligenciou a sua diversidade. Sabemos também que o imaginário que foge do escravo recai no folclore da negra baiana com roupa típica, voluptuosa, de corpo farto, avó bondosa e humilde ou funcionária doméstica e do negro sambista, malandro, bem dotado, capoeirista, macumbeiro, dependente químico, preguiçoso, louco, figura ou ameaçador.

Nas primeiras abordagens psicológicas o negro era considerado perigoso, sujeito a controle e exclusão e responsabilizado pelo subdesenvolvimento do país; depois ele foi visto como portador de mais doenças mentais que o branco; e depois se começou a investigar os efeitos de fatores históricos e sociais e formas de violência sobre o seu psiquismo. Apenas a partir de 1990 surgiram estudos psi sobre branquitude, igualdade, formação de identidades negras, grupos de militância e o papel de saberes tradicionais na exaltação da negritude (SANTOS, SCHUCMAN e MARTINS, 2012).

Parte das investigações sobre o negro no Brasil associa psiquismo e religiões de matrizes africanas. Para Montero (2006) religiões brasileiras de matrizes africanas sofreram interpretações jurídicas e científicas em função das quais se associou fenômenos como o transe a charlatanismo, exercício ilegal de técnicas psicológicas, patologia étnico-racial, práticas diabólicas, exercício da magia, degeneração social e psíquica e crime.

A racialização das religiões afro-brasileiras é constante, asseveram Amaral e Silva (1993), para quem a associação entre raça-etnia e transe é vista como sinal positivo da religiosidade negra – já que a incorporação seria uma ocorrência exclusiva de negros e um indicador de sua legitimidade ancestral. Mas para os autores certas representações passaram a apresentar os orixás como seres míticos universais, naturalizados e próximos a santos católicos, o que explicaria a incorporação de brancos e a sua identificação com tais modelos. Para Amaral e Silva a condição econômica é o principal desafio ao ingresso e à ascensão hierárquica de negros em instituições religiosas de matrizes africanas no Brasil.

Para Zangari, Machado e colaboradores (2018) não é possível reduzir sintomas psicopatológicos a explicações religiosas ou considerar todo sofrimento originário de um transtorno mental, devendo-se reconhecer o contexto cultural ao se diferenciar doenças mentais e transe voluntário. Marcada por discriminação e perseguição e associada a doenças mentais e afiliações religiosas, conforme eles a mediunidade é um fenômeno psicossocial que enfatiza a aprendizagem coletiva, vincula-se a um contexto sócio-histórico e cultural e depende das relações entre indivíduo e grupo.

2. Noções teóricas de identidade

A construção de identidades afrocêntricas é fundamental para reconfigurar as relações étnico-raciais no Brasil. Para Santos e Fernandes (2016) a noção psicológica de identidade tem componentes individuais e coletivos e remete às noções que se tem sobre si, sobre o outro e sobre seus grupos de pertença; ela é formada na relação com o outro, que favorece a construção de vínculos grupais. Ciampa (1987) considera a realidade intersubjetivamente compartilhada; para ele uma identidade articula as várias personagens da pessoa a sua história pessoal e demanda suporte grupal, se concretizando nas relações sociais. A identidade é constituída por aspectos pessoais inerentes, aspectos obtidos e/ou cultivados junto a grupos de pertença, representações de si e do outro, atitudes e comportamentos e relações de indivíduo e grupo, entre outros fatores.



Ao tratar de identidade religiosa no Brasil, Ribeiro (2004, 2008, 2011) assinala que a variedade de grupos étnicos africanos foi determinante para a diversidade de práticas religiosas de matrizes africanas no Brasil, das quais mencionamos algumas: Babaçuê (Pará), Batuque (Rio Grande do Sul), Cabula (Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Santa Catarina), Candomblé (todos os estados), Culto a Egungun (Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo), Culto a Ifá (Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo), Encantaria (Piauí e Maranhão), Omolokô (Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo), Quimbanda (Rio de Janeiro e São Paulo), Tambor-de-Mina (Maranhão), Terecô (Maranhão), Umbanda (diversos estados), Umbandaime, Xambá (Alagoas e Pernambuco) e Xangô (Pernambuco). Nas últimas três décadas se incluiu no panorama a Religião Tradicional Iorubá, de culto aos orixás, e depois, sob a denominação Religião de Ifá ou Ifaísmo, núcleos de culto ao orixá Orunmilá-Ifá, divindade iorubá da sabedoria.

No âmbito da diversidade de práticas religiosas de matrizes africanas no Brasil cabe um comentário relativo à presença de negros e brancos nesses espaços religiosos. Observa-se, cada vez com maior frequência, porta-vozes de movimentos sociais de negros expressando descontentamento relativo ao fato de os terreiros de axé terem sido tomados por brancos. Observa-se também que espaços religiosos de práticas pentecostais e neopentecostais estão repletos de negros.

Neste trabalho privilegiamos questões identitárias. Se estivéssemos depositando ênfase no fato de haver muitos brancos em casas de axé e muitos negros em espaços evangélicos poderíamos simplesmente perguntar: por que não? Estamos em um país cuja constituição apoia e defende o direito à liberdade de crença e de não-crença. E, do ponto de vista das adesões religiosas, também poderíamos perguntar: por que não? Quem disse que divindades africanas discriminam pessoas e preferem ser cultuadas e reverenciadas por este ou por aquele segmento étnico-racial? Do mesmo modo, quem disse que todo negro deve cultivar e reverenciar divindades africanas pelo simples fato de ser negro?

Mas nosso âmbito de debates é outro. Neste âmbito, de leitura sociológica, podemos questionar o porquê de haver tantos negros preferindo espaços de prática cristã a espaços de práticas religiosas tradicionais. Consideramos que a pertença a grupos religiosos negros e/ou africanos, impropriamente denominados “animistas”, talvez expresse iguais anseios de

superação da exclusão pelo caminho da afirmação da pertença étnico-racial com base em um olhar negro-africano que, no dizer de Leite (1992), considere uma África-sujeito, e não uma África-objeto.

3. Noção iorubá de pessoa

Para caracterizar elementos da Religião Tradicional Iorubá no Brasil e na Nigéria adotamos obras de Sàlámì (1990, 1991, 1998, 1999), Ribeiro (1987, 1996, 2004a, 2004b, 2005, 2007, 2010, 2012, 2014), Sàlámì e Ribeiro (2008, 2015) e Ribeiro, Sàlámì e Diaz (2004). O povo iorubá, um dos três maiores grupos étnicos da Nigéria e o segundo mais populoso, ocupa parte do sudoeste da Nigéria e, em proporções menores, do Togo e da República do Benim, antiga Daomé, na África Ocidental (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999; JEGEDE, 2005). Subgrupos desenvolveram reinos com sistemas administrativos próprios e o culto a divindades locais, mas o seu conjunto compõe um único grupo, que fala a mesma língua e cultua Olódùnmàrè, o Ser Supremo, e divindades que transcenderam o regional; todos se consideram descendentes de Odùdúwà e apontam Ilè-Ifè como local de surgimento do mundo (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999; JEGEDE, 2005).

Os iorubás chegaram pela primeira vez ao Brasil na condição de escravos, no século XVIII, na maioria oriundos da República do Benim. Os franceses, antigos colonizadores desse país, referiam-se a eles como nagô, nagonu ou anagonu, palavras pejorativas dadas a eles pelos fon de Abomey, fundadores do antigo Reino de Daomé. Os iorubás ficaram conhecidos entre os brasileiros como nagôs, e os fon como jêjes (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999). Durante o último ciclo escravocrata os iorubás foram concentrados em regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e do Nordeste e zonas urbanas como Salvador e o Recife. Em algumas regiões da Bahia mantiveram contato com a costa africana, dada a atividade comercial com o continente de origem, o que favoreceu que seus descendentes biológicos e/ou simbólicos preservassem suas raízes e formassem valores afro-brasileiros (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999).



Dada a diáspora forçada os iorubás deram origem a comunidades religiosas afro-americanas no Brasil, em Cuba e nos Estados Unidos. No Brasil os candomblés reproduzem línguas de nações que os originaram, como o iorubá (nagô), o ewe-fon (jeje) e o quimbundo-quicongo (angola). O movimento de reafricanização de cultos afro-brasileiros, a partir da década de 1980, valorizou o aprendizado da língua e da cultura iorubá. Por meio da prática devocional contínua seus descendentes biológicos e simbólicos na diáspora preservaram raízes. Hoje, com a diáspora voluntária, novos iorubás chegam ao Brasil e muitos deles trazem novo fôlego a suas religiosidades.

Nenhuma oportunidade de resgate de conhecimentos sobre a África profunda pode ser desperdiçada, dada a necessidade de romper com o prolongado silêncio sobre tudo o que diz respeito à África e aos africanos aqui neste país da diáspora. Além disso, convencidos de que há por parte de muitos negros e brancos o desejo de conhecer mais e melhor o modo negro-africano de conceber o humano, realizamos a seguir uma descrição minuciosa da noção iorubá de pessoa.

Para os iorubás o indivíduo é constituído por elementos biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais. Esta noção envolve ao menos nove componentes intrínsecos ao indivíduo ou extrínsecos a ele: ará, òjji, ọkàn, ẹmí, iwà, Orí, ẹgbé, ọjó e ilè (FRIAS, 2016, 2019). É possível aproximá-la de enfoques que debatem temas relativos às relações entre indivíduo e grupo, à transmissão geracional de saberes e à influência da sociedade e da cultura na construção de identidades.

Ará designa o corpo físico, a família biológica e os habitantes de um local. O agbolé se constitui quando os mais novos constroem seus lares nas proximidades da casa do genitor, por vezes aproveitando paredes, ou mesmo cômodos da casa paterna ou materna. A noção iorubá de corpo remete o indivíduo a um organismo maior e se acredita na transmissão genético-espiritual de características físicas, psíquicas e espirituais dos ancestrais aos descendentes, em conformidade com um processo transgeracional que abarca as sete gerações mais recentes de antepassados de um indivíduo. O ipònrí, simbolizado pelo dedão do pé esquerdo, liga-se à origem e à predestinação e representa a ancestralidade (VERGER, 2002), tendo parte central em rituais. Conforme Ekanola (2006) outros elementos importantes ligados à predestinação

incluem *lówó* e *esè*, as mãos e os pés espirituais, que simbolizam os atos e as direções da pessoa.

Òjiji, fantasma humano ou sombra, representação visível da essência espiritual que acompanha o ser humano durante a vida, reproduz todas as marcas que o indivíduo traz ao nascer ou acumula em vida e morre com ará, embora não seja enterrado. Não deve ser confundido com a crença de que os seres vivos possuem seus duplos no *Òrun*, plano supracosmético da existência.

Ọkàn designa a dimensão espiritual do ser, a consciência e o coração, considerado a sede da inteligência e do pensamento intuitivo e a fonte das ações. O intelecto, a emoção, a palavra e a ação do indivíduo devem caminhar no mesmo rumo, de modo sincrônico, e *ọkàn* sintetiza tal noção.

Èmí designa o pronome pessoal “eu”, o ser espiritual que habita ará. Também significa vida, fôlego, espírito, alma, ser e sopro: é o princípio vital, relacionado à respiração, mas não reduzido a ela. Por ocasião da morte se diz que *èmí* se foi. Em algumas narrativas a tarefa de modelar os corpos e as cabeças dos seres humanos é atribuída a *Ọbàtálá*, mas em outras *Ọbàtálá* modela os corpos e *Àjàlá* modela as cabeças, mas parece consenso que o espírito é insuflado em ará por *Olódùnmàrè*. Um dos nomes do Ser Supremo é *Èlémí*, Senhor dos Espíritos, e uma de suas ações é insuflar a centelha divina em cada ser modelado, que se torna vivente, de modo que todos os seres carregam a centelha divina, sendo por ela irmanados no imenso todo. O Ser Supremo está dentro de nós e não é ausente.

Ìwà designa personalidade, caráter e comportamento, indissociáveis. *Ọmọ́lúwàbí*, contração de *ọmọ* (criança), *ti* (que), *olu-ìwà* (chefe, mestre ou senhor de *ìwà*) e *bi* (nascido, gerado), “filho(a) de um bom caráter e de um bom comportamento”, é o ser originário da boa personalidade e do bom caráter, o modelo de excelência, bom e cultivado, senhor de *ìwà*, educado, refinado, distinto, nobre, gentil, nascido e/ou criado com *ìwà* desenvolvido. Para Fayemi (2009) a noção de personalidade diferencia o ser humano da pessoa humana, cultivada pelo desenvolvimento de *ọmọ́lúwàbí*. A ausência de probidade moral e integridade desvaloriza, a rebaixa ao ordinário, e gente assim não é considerada para a partilha de confidências, verdades ou responsabilidades; *ọmọ́lúwàbí* é a pessoa virtuosa, bem



comportada, de caráter impecável, com boa anatomia, condições psicofisiológicas favoráveis ao desenvolvimento de potenciais humanos, munida dos fatores psicológicos necessários para se construir iwàpèlẹ́ (FAYEMI, 2009).

Para Ribeiro e Sàlámì (2008) a pessoa dotada de iwàpèlẹ́ é reverente, serena, responsável, paciente, equilibrada e harmoniosa, possui bom caráter e personalidade bem equacionada e, sendo alákóso, favorece a união, dificulta processos de ruptura e pode realizar feitos relevantes; a sua volta há ocorrências favoráveis e felizes. Mas a pessoa dotada de iwà ibàjẹ́ ou iwà burúkú manifesta atitudes irreverentes, é inquieta, irresponsável, impaciente, desequilibrada, pouco harmoniosa, mau caráter, de personalidade perturbada e favorece a ruptura, a desunião e a intriga, provocando no mínimo desconfortos.

Abimbola (1975) considera ọmọlúwàbí uma virtude de iwàpèlẹ́, a pessoa boa ou gentil, e iwàpèlẹ́ uma parte da conduta moral. Esse conjunto de princípios inclui ọ̀rò ̀̀sìsọ́ (palavra falada), itẹ̀rìbà (respeito, em especial aos mais velhos), inú rere (boa mente, subjetividade equilibrada, atributo moral e psicológico que torna a pessoa confiável e honesta), otítọ́ (verdade), iwà (caráter), akínkanjú (bravura), isẹ́ (trabalho duro) e ọ̀pọ̀lọ́ pípẹ́ (inteligência, bom cérebro, boa mente). O iwà torna a pessoa mais ou menos valiosa, havendo uma distinção entre iwà rere, o bom caráter, e iwà ibàjẹ́ ou iwà burúkú, o caráter mau ou corrompido. O autor sugere que a Religião Tradicional Iorubá tem por finalidade principal o aprimoramento de iwà. Para Bewaji (2004) a palavra corporifica o bom caráter porque pressagia paz e guerra, é o engenho da cultura e da civilidade, a marca da prudência na conversação e a epítome da maturidade intelectual e da responsabilidade social, política, religiosa e cultural. Para Mbiti (2001) a noção de iwà guarda a essência da ética iorubá. O bom caráter preserva a vida e se traduz em fidelidade, hospitalidade, generosidade, amabilidade, justiça, verdade, retidão e honestidade, na manutenção de pactos, nos atos de evitar furtos, hipocrisia e falsidades, proteger os pobres, os mais fracos e as mulheres e honrar e respeitar os mais velhos; em sociedades africanas uma pessoa é boa ou má com base no contexto de suas ações.

A palavra orí designa a cabeça. Orí ọ̀dẹ́, a cabeça exterior, é a representação física e o símbolo de orí inú, a cabeça interior, essência do orixá Orí. Para orí burúkú (o mau ori, pessoa desequilibrada, azarada, que sofre infortúnios e realiza mais desgraças do que graças) a vida é

mais difícil que para orí rere (o bom ori, pessoa equilibrada, sortuda, que conquista bênçãos e realiza mais graças do que desgraças). Orixá parcialmente independente que guia, acompanha e ajuda o ser antes do nascimento, durante a vida e após a morte, Orí está entre as mais importantes divindades, pois o empenho das demais em favor do indivíduo e tudo o que lhe ocorre depende do sancionado por seu Orí, que aprecia o exercício de virtudes, que favorecem a aquisição dos principais valores iorubás: longevidade, fecundidade e prosperidade. A origem e a predestinação remetem a ipín orí, a sina do ori, o percurso individual. Todos os seres vêm ao mundo com uma predestinação boa ou má, que pode ser cumprida ou alterada para melhor ou pior e se relaciona a fatores como iwà e aṣẹ, a força vital, mais intensa em alguns e menos em outros. Estar predestinado a nascer em dada família pode ser a sorte ou o azar do indivíduo e/ou dessa família. Para Fayemi (2009) há interferência do caráter e da reputação conquistada pela personalidade. Para Ekanola (2006), além de ipín orí, a alusão a Orí inclui àkúnlẹ̀yàn (aquele que é escolhido de modo reverente), ayànnító (aquele que é escolhido ou afixado a si mesmo) e àkúnlẹ̀gba (aquele que é recebido de modo reverente).

Entre os elementos extrínsecos à corporeidade estão ojú (dia, data, tempo, ciclo, fase) e ilè (casa, lar, espaço, terra, planeta terra, mundo, universo). Todos os seres nascem, vivem e morrem em certo local e certa época, o que evidentemente interfere em sua formação, em suas interações e em sua representação da realidade. Se há uma predeterminação o tempo e o espaço interferem em seu desenrolar tanto quanto a família em que se nasce, o corpo que se tem e as noções de pessoa e grupo que se adota. Reza-se a Ọlójó, Senhor do Tempo, e a Onílẹ̀, Senhora do Espaço, por ciclos e ambientes favoráveis; deseja-se estar no melhor local e no melhor momento, deseja-se a força para lidar do melhor modo com as adversidades. O tempo e o espaço favorecem ou impossibilitam o encontro de pessoas e a constituição dos ẹ̀gbé.

O termo ẹ̀gbé – sociedade, comunidade, corporação – é vital na sociedade tradicional iorubá, que enfatiza os valores comuns, o bem coletivo e o compartilhamento. Deseja-se manter a solidariedade grupal e a aceitação dos costumes tradicionais. O termo ẹ̀gbé alude a grupos de pertença, formados por indivíduos que partilham a mesma predestinação e/ou laços em comum, conceito chave em sociedades negro-africanas. A confluência de predestinações individuais perfaz uma predestinação coletiva, maior e mais duradoura. O nascimento de um



ser deve-se ao encontro de pais, avós e bisavós, que integram o ẹgbẹ biológico, e a família é o primeiro grupo socializador, mas no decorrer da vida o indivíduo passa a integrar outros coletivos no Aiyé. Não é raro que policiais, tatuadores, caçadores e outros profissionais que trabalham com metais integrem corporações profissionais e devocionais que têm por patrono o orixá Ògún, herói civilizatório. Quando a morte reconduz o indivíduo ao Òrun ela o reintroduz no corpo ancestral originário e no seio caloroso e acolhedor de seus amigos espirituais e ancestrais veneráveis, desde que variáveis como a sua conduta no Aiyé lhe sejam favoráveis. Para Fayemi (2009) a comunidade determina o ser social, religioso, político e moral, os valores comunitários precedem os individuais e o bem-estar individual deve ser visto do ponto de vista do bem-estar comunitário; na perspectiva africana o coletivo é anterior e superior ao individual e define a pessoa como pessoa.

4. **Identidade iorubá:** modelo civilizatório negro-africano

A noção iorubá de pessoa é central para o entendimento do modelo civilizatório aqui proposto. As seguintes formas literárias da tradição oral iorubá também são importantes para compreender os iorubás e suas práticas esotéricas e exotéricas: orúkọ, ìbà, oríkì, àdúrà, orin e ìtàn.

Orúkọ é o nome do ser, que demarca sua identidade e seu lugar no mundo. Carregados de significado, às vezes contrações de sentenças, os nomes são bênçãos, sentenças morais, homenagens a orixás – que por vezes contribuem com a gestação e o parto – ou indicações de que o espírito foi reconhecido, nasceu em datas festivas ou teve circunstâncias especiais de parto.

O ìbà, saudação ou evocação, é um modo sagrado de saudar orixás, ancestrais, mestres, anciãos e outros seres. Quando dirigido aos mais velhos é sinal de respeito e quando dirigido a divindades é sinal de respeito e evoca a sua força vital. Todos os seres possuem saudações próprias, e nos rituais convém recitá-las para que cumpram a função desejada, pois todo ìbà desperta uma força vital latente.

O oríkì, contração de orí (a essência vital) e kì (saudar), saudação ao Ori ou à origem, relata feitos notáveis, fraquezas, virtudes e traços marcantes do ser homenageado, cumprindo



função documental. Muitos deles são nomes primordiais secretos de espíritos, divindades, animais, plantas, pessoas, moléstias e outros seres. Atribui-se ao oríkì a capacidade de liberar a força vital daquele a quem se dirige e sua entoação o emociona. É comum relatar episódios em que as bênçãos e o auxílio da divindade foram solicitados e alcançados: acredita-se que a referência a qualidades e realizações desse ente tornará o chamado infalível. O oríkì garante a presença de orixás e ancestrais em rituais e a sua entoação pode induzir devotos iniciados ao transe. Pode ser acompanhado pelo som de instrumentos como os tambores falantes, que cadenciam ritmos característicos.

O àdùrà, reza, súplica ou petição, excelente veículo de axé, busca obter graças dos orixás e dos ancestrais. É proferido com o intuito de agradá-los, fazer pedidos, aplacar sua ira ou solicitar que voltem sua fúria contra inimigos ou afastem doenças, intrigas e má sorte da comunidade. Em cerimônias de imposição de nome e casamentos é proferido por anciãos, sacerdotes e pais, que os presentes acompanham dizendo axé com o intuito de consagrar o que vai sendo dito.

Os orin são cantigas brandas de louvação a orixás e ancestrais, acompanhadas por tambores falantes ou não. Em celebrações como casamentos, rituais de imposição de nome, ritos fúnebres e colheitas são entoados nos ritmos kete e ògódó, obtidos pela percussão do tambor bàtá, e às vezes acompanhados por danças acrobáticas. A morte de um rei é anunciada pelo toque do gbèdu e a de um sacerdote pelo toque do tambor preferido de seu orixá principal.

Os ìtàn, com entre poucos versos e mais de 600, são narrativas em prosa poética que integram os odus do Corpus Literário de Ifá. Com linguagem metafórica, reúnem os ensinamentos morais e éticos dos iorubás, suas normas de conduta e seu corpo de saberes. Não há como tratar deste corpo de saberes sem aludir a seus depositários. O panteão iorubá inclui Olódùnmarrè, o Ser Supremo, os orixás e os ancestrais veneráveis, associados à criação primordial, aos elementos do mundo e à humanidade. O conhecimento sobre tudo o que existiu, existe ou existirá encontra-se preservado no Corpus Literário de Ifá, que pode ser acessado por meio do sistema divinatório de Ifá, oráculo da humanidade e dos deuses. O patrono do corpo literário e do sistema oracular a ele associados divindade primordial do



conhecimento, da sabedoria e da predestinação, chama-se Ọrúnmilà, Ọrúnmilà-Ifá ou Ifá, enquanto o seu sistema oracular é designado apenas como Ifá.

As configurações do corpo literário reproduzem a realidade que o mantém e garante sua transmissão e sua ação socializadora, cumprindo papel normativo e pedagógico, modelando condutas e veiculando crenças, valores e costumes. É transmitido oralmente de geração a geração pelo bàbáláwo, “pai do segredo”, sacerdote de Ọrúnmilà-Ifá. O sistema é constituído por 256 odus, considerados ao mesmo tempo orixás e conjuntos de poemas. Há 16 principais ou maiores, os Ojú Odù, e 240 secundários ou menores, os Ọmọ Odù ou Àmúlù Odù. Os 16 odus maiores são Èjì-Ogbè, Ọyèkú Méjì, Ìwòrì-Méjì; Ọdí Méjì; Ìrosùn Méjì; Ọwónrín Méjì; Ọbàrà Méjì; Ọkànrà Méjì; Ọgúndá-Méjì; Ọsá-Méjì; Ìká Méjì; Ọtúrùpòn Méjì; Ọtùrá Méjì; Ìrètè Méjì; Ọsé Méjì; e Ọfún Méjì. Os 240 menores são obtidos a partir das combinações entre os 16 maiores; agrupam-se em 12 seções, denominadas àpólà, com nomes combinados analogicamente em referência aos principais.

Compete ao bàbáláwo consultar este acervo por meio do sistema oracular. As caídas dos dezesseis ikín ou da corrente ọpèlè correspondem a figuras geomânticas, que remetem aos odus do corpo literário. Todo odu é representado graficamente por uma dessas configurações básicas, que podem se combinar entre si formando novas figuras, em um total de 4096 representações, cada qual com seu nome. Um odu apresenta numerosos capítulos, designados èşẹ. Enquanto o odu é importante no aspecto divinatório, o èşẹ preserva a memória de acontecimentos míticos e históricos, saberes de todas as áreas e registros de normas de conduta social. Esses capítulos são formados por conjuntos de narrativas designadas ìtàn. Para que um indivíduo se torne bàbáláwo é necessário que memorize alguns ìtàn de cada odu, saiba reconhecer as suas representações gráficas e recitá-los durante a consulta oracular e conheça os orúkọ, os ìbà, os oríkì, os àdúrà e os orin associados a cada um desses ìtàn, além de saber como preparar e entregar as oferendas e manipular as receitas de òògun, a tradição mágico-medicinal, prescritas por eles.

O corpo literário registra acontecimentos, valores, virtudes e relatos exemplares, mas também contraexemplos, contravalores e contravirtudes. É preciso conhecer o desequilíbrio e saber como vencê-lo para o triunfo do equilíbrio, que se manifesta na saúde do corpo, das emoções e da mente, no bom caráter, na prosperidade, na vida longa, digna, honrada e

produtiva e nos descendentes; trata-se, enfim, de portar ou não așe. Munido de elementos como estes o indivíduo pode se tornar um membro respeitável da sociedade e um ancestral venerável, e a ausência deles abre espaço para todo tipo de desequilíbrio e sofrimento.

Convém mencionar, com Hampate Bâ (1982), que o sucesso do ensino tradicional negro-africano não é medido pela quantidade de informações que uma pessoa memoriza, mas pela conformidade de sua vida a elas. Trata-se de um processo socializador profundo e significativo. Etimologicamente a palavra religião tem sua origem no latim religare, indicando a reunião entre humano e sagrado. Nada mais impróprio para definir religiões tradicionais africanas, que seguem o adágio de que, do Ser Supremo a um grão de areia, está tudo entrelaçado no universo, como uma imensa teia de aranha (HAMPATE BÂ, 1982). Na ordenação iorubá da vida e na adesão devocional deste povo os seres humanos não estão apartados do todo. Para Awolalu (1976) na África a religião – deliberadamente apresentada por ele no singular, a despeito da pluralidade – está presente em todos os aspectos das vidas dos africanos e não pode ser estudada isoladamente. A Religião Tradicional Africana, como o autor a define, é o conjunto de crenças e práticas religiosas resultantes da fé sustentada por antepassados dos africanos atuais. Awolalu assevera que há semelhanças em diversos sistemas religiosos africanos, incluindo as noções de Deus, de divindades e/ou de espíritos e de culto ancestral.

Para Hampate Bâ (1982) em várias tradições africanas há histórias sobre todos os seres, sendo a mais significativa a história do ser humano, constituído de uma parcela de cada um dos demais. Mitos cosmogônicos indicam seu lugar e papel nos mundos dos vivos e dos mortos e o ensinam a se comportar, respeitando o equilíbrio natural e não perturbando sem motivo as forças que a animam. Tal classificação ajuda a compreender um psiquismo tão complexo que justifica o adágio africano segundo o qual “são muitas as pessoas da pessoa”. O processo iniciático favorece a descoberta da relação do iniciado com o mundo e o conduz ao autodomínio, cuja finalidade é torná-lo completo, guardião do mundo, interlocutor do Ser Supremo (HAMPATE BÂ, 1982). Essa perspectiva condiz com Ìșeșe, Ìșeșe Lágba ou Èsin Òrìșà Ìbílé, a Religião Tradicional Iorubá.



É comum observar em templos de matriz iorubá recursos como o ìgbówólélórí (atos ritualísticos e litúrgicos que resultam na iniciação em um orixá), o borí (bori, contração de bọ Orí, “alimentar o Ori”, oferenda ao orixá Orí), o ẹbọ (ebó, combinação de ẹ e bọ, “alimentar os senhores”, oferenda aos demais orixás), o àkọ̀sẹ̀jayé (primeiro jogo divinatório realizado para a criança, dias após o nascimento), o ìsọ̀mọ̀lórúkọ (imposição do nome da criança), o ìgbéiyàwó (casamento) e o ìsìnkúsìn (sepultamento). Os ritos contribuem para introduzir e manter o indivíduo no mundo e na sociedade, preservar o seu equilíbrio interno e o seu equilíbrio com os demais ou, depois da morte, remodelar seus vínculos, o encaminhando à próxima etapa de sua predestinação. A integração ocorre cedo. O àkọ̀sẹ̀jayé revela quem chega e suas características e predestinação e o ìsọ̀mọ̀lórúkọ confere a este ser a primeira marca formal de identidade, o orúkọ, e o apresenta à comunidade, que o acolhe e abençoa, e a iniciação o introduz no culto aos orixás. Tudo contribui para a preservação do equilíbrio do ser consigo e com o mundo.

Os rituais são prescritos na consulta oracular, ela mesma um ritual, ou por meio de recursos como sonhos, intuições, audição de vozes na rua e desejos. A orientação relativa a oferendas para as finalidades desejadas e seu modo de preparo frequentemente é realizada pelo oráculo, que toma por base as prescrições contidas nas múltiplas expressões da oralidade iorubá. Mas nem todas as recomendações são de ofertas materiais: os orixás podem aconselhar a ingerir certos alimentos ou evitá-los, usar roupas de certas cores ou evitá-las, praticar virtudes como paciência, generosidade, justiça e evitar contravirtudes como impaciência, mesquinhez e injustiça, entre muitas variáveis. Tais recursos servem ao propósito de preservar, e se possível ao de aumentar, a força vital.

Em conformidade com a noção de unidade, relatos míticos sugerem que as divindades atuam em colaboração, cada qual em seus domínios, e podem integrar corporações sagradas comuns. Seus dois principais campos de atuação são a natureza, domínio preferencial de orixás, e a sociedade, domínio preferencial de ancestrais, embora a mitologia ensine que muitos orixás que dominam elementos naturais sejam humanos divinizados. Há processos contínuos de naturalização da sociedade e de socialização da natureza. Cada orixá tem culto, rezas, cantigas, saudações, oferendas, vestimentas e símbolos próprios, além de predileção por comportamentos, valores e virtudes. O ingresso no culto implica a transmissão do axé

específico da divindade para o devoto, o aprendizado das práticas regulares e o exercício de virtudes que mantêm o indivíduo agregado ao grupo religioso e o ajudam a conquistar e preservar bens como vida longa, saúde, casamento, prole numerosa e prosperidade, além de tornar permanente o processo socializador.

5. A corda que amarra a lenha: Breve relato de campo

Conforme o provérbio iorubá não existe sabedoria capaz de substituir a corda que amarra a lenha, isto é, o conhecimento não substitui a ação. Investigamos identidades de sacerdotes de religiões afrodiáspóricas cujos modelos identificatórios são sacerdotes iorubás da cidade de Abeokuta, no estado de Ogum, na Nigéria (África Ocidental). Adotamos o estudo de caso único, caracterizado por Yin (2005) como um método de investigação empírica de fenômenos contemporâneos em contextos da vida corrente. Considerando as três condições propostas pelo autor para a realização de um estudo de caso – tipo de questão de pesquisa, extensão de controle do pesquisador sobre eventos e enfoque em ocorrências contemporâneas – escolhemos o estudo de caso descritivo, que focaliza acontecimentos atuais, preserva as suas características holísticas e significativas e não exige controle de eventos comportamentais.

A reafirmação do axé nas últimas décadas conduziu milhares de pessoas ao Egbé Odùdúwà (Egbé Oduduwa), conjunto de instituições que sediou a pesquisa: apenas a festa anual dedicada a Orúnmilà-Ifá em janeiro de 2019 atraiu cerca de três mil pessoas. Os primeiros movimentos do coletivo ocorreram em 1983, quando o Bábálórìsà Adéṣínà Síkírù Sàlámì (Babá King), iorubá nascido em Abeokuta, deu início ao trabalho. Em 1988 ele fundou o Oduduwa Templo dos Orixás para promover a vinda de babalaôs, ialorixás e babalorixás iorubás e a condução de rituais no Brasil. Ainda em 1988 fundou o Centro Cultural Oduduwa e a Editora Oduduwa e alocou as três instituições no bairro de Perdizes, na capital paulista. Em 2002 criou-se um site para o Egbé Oduduwa. Em 2003 a sede própria do templo foi inaugurada em Mongaguá, no litoral sul de São Paulo; nesse ano o Centro Cultural Oduduwa e a Editora Oduduwa foram transferidos para a Vila Madalena, em São Paulo. Nos



dias de rituais, em conformidade com um calendário anual, lideranças religiosas de umbandas, candomblés, juremas, catimbós e outras religiões, advindas de vários municípios e estados brasileiros e de outros países, chegam ao local acompanhadas de seus “filhos-de-santo”. Há cultos a Egúngún (Egungun), Ìyámi Òṣòròngà (Iyami Oxorongá), Oro (Orô) e Ọmọlu (Omolu, nome de Nana Bùrùkù – Nanã Buruku – relacionado a seus aspectos femininos). Com o passar do tempo foram fundados templos-filhos em Pium (Tocantins, Brasil), Abeokuta (capital do Estado de Ogum, na Nigéria) e Podcetrtrek (Eslovênia). Passou-se a considerar também um templo em La Coruña (Galícia, Espanha) como parte do Egbé Oduduwa.

Foram entrevistados 2 babalaôs e 2 babalorixás iorubás da Nigéria, 3 ialorixás iorubás da Nigéria, 2 babalorixás brasileiros, 2 ialorixás brasileiras, 1 ialorixá eslovena e 1 ialorixá galega, todos integrantes do Egbé Odùdúwà. As entrevistas permitiram o levantamento dos seguintes temas: relações étnico-raciais; iwà; definição de papéis; noções de tradição; devoção e religiosidade; busca espiritual; convívio entre membros do Egbé Odùdúwà; e identidade religiosa e modelos de conduta.

A respeito das relações étnico-raciais os brasileiros observaram poucos negros no Egbé Odùdúwà e nos templos que eles mesmos conduzem. Com referência a dados estatísticos, atribuiu-se a baixa adesão a condicionamento sócio-histórico, interferência de princípios cristãos, recusa à própria negritude, rejeição da cultura africana e afrodiaspórica, racismo religioso e étnico-racial e sujeição ao Deus do invasor; alguns relatam ter sofrido discriminação. A maioria do público reside em municípios do Estado de São Paulo, especialmente a capital. O entrevistado brasileiro negro é quem melhor debate a questão, por ter sido alvo de discriminação várias vezes, tê-la reconhecido, haver refletido sobre essa questão e ter reagido contra ela. Explica-se a baixa representatividade negra em tais ambientes com base na recusa da própria etnicidade, no local em que se vive, que pode ter mais negros ou não, e no aceite de paradigmas euramericanos, inclusive na esfera religiosa; menciona-se variáveis socioeconômicas como a falta de dinheiro, a escassez de cargos na hierarquia religiosa e o medo do duplo estigma.

Para Silva Jr e colaboradores (2016) no Estado de São Paulo há mais negros em religiões cristãs, especialmente evangélicas, e no universo dos sem religião do que em

religiões afro-brasileiras. A racialização das religiões brasileiras de matrizes africanas foi investigada por Amaral e Silva (1993), para quem a associação entre raça-etnia e transe é vista como sinal da religiosidade negra, mas certas representações dos orixás passaram a apresentá-los como seres míticos universais, naturalizados e próximos a santos católicos, o que explicaria a incorporação de brancos e a sua identificação com tais modelos; para os autores a condição econômica é o principal desafio ao ingresso de negros em instituições religiosas e à sua ascensão hierárquica.

Mas as restrições econômicas não são a única razão para a baixa frequência negra em instituições religiosas brasileiras de matrizes africanas. Para Santos, Gomes, Muñoz e Maia (2015) o racismo tem efeitos físicos e psicológicos e para Almeida (2018) constitui subjetividades e molda o inconsciente a partir do imaginário social e práticas sociais cotidianas, com o reforço dos meios de comunicação, da indústria cultural e dos sistemas educacional e jurídico. O racismo molda a exclusão econômica e subjetiva que dificulta a presença negra em territórios religiosos de inspiração africana. Ainda assim, no corpo estrito da investigação, os não iorubás entrevistados disseram se identificar com orixás, ancestrais, babalorixás e ialorixás iorubás, e alguns veem a herança biológica e cultural brasileira como traço identitário. Os iorubás não abordaram negritude e enfatizaram espiritualidade, virtudes, valores e afetos. Os critérios de pertença grupal incluem não somente traços fenotípicos, mas a “tradição” que norteia as relações comunitárias.

A noção de *iwà* sintetiza personalidade, caráter, atitude, comportamento, compromisso e responsabilidade com o sagrado e o coletivo (ADEMOWO e BALOGUN, 2014; ADEMOWO, 2013; FAYEMI, 2009; RIBEIRO e SÀLÁMÌ, 2008; BEWAJI, 2004; MBITI, 2001). Sobre o aprimoramento de *iwà*, os iorubás prezam o compromisso com o coletivo e com a religião. Dizem que os brasileiros seguem os *ewò* e as orientações dadas, são gratos, respeitosos e alegres, acreditam nos orixás e os cultuam da melhor maneira possível, se esforçam para interiorizar ensinamentos, virtudes e valores e trabalhar as próprias atitudes e os próprios comportamentos, reverenciam os orixás, os ancestrais e os sacerdotes e fazem tudo para viver bem. Diferenciam os benefícios advindos dos processos iniciáticos dos resultantes de mudanças comportamentais e insistem na importância de seguir os preceitos



recomendados para não se perder, evitar coisas ruins, superar o azar e as dificuldades e construir uma predestinação próspera, fecunda, vitoriosa, maravilhosa. Associam a ausência de culto aos orixás a imperfeição e sua presença a completude. Reiteram ser necessário abraçar a honestidade e a dignidade e combater a falsidade, a indiscrição e a incoerência. Exaltam o desenvolvimento de *iwà jákújákú* – senso crítico, comportamento equilibrado, coerência.

Com relação a *iwà* os não iorubás adotam uma atitude paciente, compreensiva, pacífica, tolerante e conciliadora, tentam ser modelos de conduta, buscam equilíbrio interior e realizações profissionais e materiais, incentivam os mais jovens a estudar e procuram enxergar e aceitar o outro. Notam a ausência do mal-estar típico da culpa pelo pecado e a convicção de que se pode ser feliz e realizado, desde que não se prejudique o outro. Consideram importante o compromisso social, a habilidade de orientar pessoas e o esforço para melhorar. Consideram que a frequência ao templo e os rituais contribuem para a melhora pretendida, sendo indispensável seguir as orientações recebidas, em especial em se tratando de *ewò*, e praticar o que se aprendeu.

Sobre a definição de papéis em instituições religiosas cabe a noção de ará, designando o corpo biológico e os corpos da família, da vizinhança e da comunidade religiosa. Os membros do *Ègbé Odùdúwà* veem a si mesmos e aos demais como pessoas com identidade religiosa individual, capaz de sofrer metamorfoses, e simultaneamente como membros de um corpo social e espiritual, como propõem autores consultados (BIKO, 1971, 2018; SANTOS e FERNANDES, 2016; CIAMPA, 1987; RIBEIRO, 2004, 2008, 2011; LEITE, 1992). Os iorubás exercem papéis de lideranças e são modelos a imitar. Parecem não estar cindidos pelos papéis que representam; deseja-se reproduzir a unicidade desses modelos, seu equilíbrio entre falar, pensar, sentir e agir, sua integração com o ambiente e com o sagrado. Foi considerado que os iorubás são uma ponte entre a tradição originária e os demais que, tendo contato com eles, difundem o seu *axé* e os seus saberes originários. Os não iorubás se colocam como filhos e aprendizes. Foi enfatizado que os iorubás buscam os orixás na própria interioridade e os assimilam no cotidiano, não ocorrendo o mesmo com seus filhos, que assumem papéis sociais distintos dos papéis religiosos que desempenham. Alguns brasileiros desejam reproduzir modelos iorubás de conduta, incluindo o ato de servir, característico de

quem dispõe de compromisso com a coletividade, pois quem serve é considerado saudável, e não doente, tem algo a oferecer e atrai bênçãos com seus esforços. Todos os não iorubás sentem que exercem o papel de representantes do templo sede em seus espaços, que consideram células do mesmo corpo.

As noções de tradição adotadas obedecem a duas lógicas. Uma delas enfatiza aspectos negativos das tradições, argumentando que a transmissão de normas pode ser comprometida por diferenças culturais, o preconceito se deve em parte ao desconhecimento das práticas de algumas comunidades e o brasileiro não pode se fechar ao culto aos orixás da diáspora voluntária. Questiona-se se a mistura de tradições é saudável e se os saberes originários podem ser concedidos a qualquer um, mas se afirma que em geral a reprodução de práticas e conhecimentos de templos matrizes é boa. O surgimento de lideranças religiosas sem preparo é considerado perigoso, em especial quando associado a vaidade, arrogância e jactância, quando os iniciados deveriam reconhecer que pouco ou nada sabem e se esforçar por desenvolver as virtudes exigidas de um líder servidor.

A lógica positiva se associa ao estilo de vida dos iorubás, seu caráter, seus comportamentos, sua religiosidade e seu modo de conduzir rituais, que herdaram dos ancestrais e buscam reproduzir fielmente. A “herança cultural” é central neste sistema, em que a preservação e a transmissão de saberes ocupam lugar de prestígio. O intercâmbio religioso é considerado importante porque nem todos podem vivenciar o culto aos orixás do modo como é praticado no território de origem. O fato de iorubás estarem ingressando na vida acadêmica não é um mal em si, mas é visto como algo que pode contribuir para assassinar seu modo de ser, especialmente quando viajam ao exterior para se graduarem e pós-graduarem, podendo supervalorizar a construção de saber euramericana sem discorrer sobre as tradições de seus pais e de suas mães. Foi argumentado que seguir a tradição dos orixás resulta em benesses, harmonia, paz e tranquilidade, sendo que o aße individual, o caráter e o comportamento dos devotos interferem na trajetória espiritual. Para Césaire (1978), Mbembe (1992, 2003), Quijano (2005), Comas-Díaz (2006), Fanon (1968, 2008), Lebakeng (2011) e outros o colonialismo e o pós-colonialismo impuseram na África e nas Américas algumas tradições. Mas Ilori e Adebayo (2013), Ilori, Adebayo e Ogunleye (2014), Monteiro e Balogun (2014a,



2014b), Idemudia (2015), Juma (2011), Akomolafe (2011, 2013), Madu (2015) e outros defendem a preservação e o uso de tradições originárias no cotidiano e na elaboração de pesquisas acadêmicas.

O tema devoção e religiosidade, frequente nas entrevistas, alude à Religião Tradicional Iorubá e ao grupo étnico que a mantém. Aspectos dos iorubás são caracterizados por Ribeiro (1996), Sàlámì (1999), Sàlámì e Ribeiro (2011), Jegede (2005), Ademowo (2013), Fadipe (1970), Fayemi (2005, 2009), Hampate Bâ (1982), Awolalu (1976), Ademowo e Balogun (2014a, 2014b) e Olusegun (2015), entre outros.

Para os entrevistados os orixás blindam seus devotos contra o mal e o transformam em bem, ajudam em dificuldades e trazem vitória sobre inimigos externos e internos. Eles consideram a devoção uma recompensa em si mesma, mas que a $\text{ç}\text{e}$ é proporcional à atenção que se oferece. Os iorubás recomendam àqueles que têm fé que abracem a devoção, se esforcem e tenham plena confiança, pois os benefícios transcendem gerações e favorecem a disposição para assumir responsabilidades. Uma das iorubás chama o culto aos orixás de “esforço” e a recompensa de “benção de Olódùnmarrè”. Um dos argumentos mais repetidos pelos iorubás foi o *npè wa* (ele nos apoia): a dedicação e as responsabilidades da devoção resultam em defesas contra o sofrimento e transformações internas que fortalecem e permitem a conquista de objetivos. Para eles os rituais e as atitudes favorecem a mudança material e a ampliação da consciência.

Alguns consideram a religião o centro de suas vidas e destacam que ela os ensina a respeitar as diferenças e a cuidar de si e dos seus para melhor cuidarem dos outros. É consenso que a devoção ajuda quem quer melhorar, mas empodera quem não se trabalha ou alimenta a destruição e pode dar vasão a projeções mentais, fingimentos e simbioses negativas entre entidades e personalidades. Questionou-se a espetacularização e o fingimento da incorporação. Tema de Montero (2006), Silva (2007), Amaral e Silva (1993), Zangari (2003) e Maraldi e Martins (2017), há quem apresente a incorporação como projeção de traços da personalidade do médium, talvez sem generalização.

A busca espiritual pode levar décadas e incluir o questionamento de instituições religiosas, religiões e missões de liderança. Alguns dos brasileiros e a eslovena reconhecem a si mesmos como àbíkú, enquanto a galega reconhece tratá-los, fato que pode ter influenciado



a devoção a orixás que possibilitam lidar com essa condição existencial; essa adesão pode ser movida pelo desejo de tratar situações debilitantes como quedas constantes, sonambulismo, doenças e outros fatos atribuídos a causas espirituais. Santos (1999), Jegede (2005), Ilori e Adebayo (2013), Akomolafe (2013), Ilori, Adebayo e Ogunleye (2014), Monteiro e Balogun (2014a, 2014b), Twesigye (2014) e Idemudia (2015) sugerem que a adesão religiosa pode fortalecer a saúde mental quando bem orientada.

A adesão movida pela busca espiritual, conforme os relatos, pode melhorar o religioso e o induzir a participar de rituais, adquirir saberes, assumir compromissos de outras vidas e interiorizar valores e virtudes de dado quadro ético-moral. A aquisição de saberes e a formação sacerdotal orientam em grande medida as buscas de alguns desses devotos e oferecem argumentos em favor das origens africanas. Frias (2016), Frias e Ribeiro (2015, 2014a, 2010, 1996), Ribeiro e Sàlámì (2008), Sàlámì e Ribeiro (2015) e Sàlámì (1999b, 1999b) corroboram tal perspectiva. Uma casa de açê pode favorecer a interiorização de valores, virtudes e atitudes, promovendo metamorfoses identitárias que resultem em melhor autoestima e em condições de vida mais dignas, estando o amor próprio, a solidariedade e o compromisso com o coletivo entre as constantes. As casas de açê oferecem modelos civilizatórios negro africanos, que aos poucos os adeptos assimilam.

O convívio entre membros da comunidade é caracterizado como educado e movido pelo esforço de se comportar. Os brasileiros procuram manter distância uns dos outros e evitam tratar de assuntos pessoais, aproximando-se mais daqueles com os quais se identificam e formando grupos menores. Sentem-se células de um corpo maior e enfatizam a polidez dos demais frequentadores e o convívio com as diferenças, procurando ser gentis. Relatos sobre a afetividade nas relações entre iorubás e não iorubás são recorrentes. Santos e Fernandes (2016) consideram que, do ponto de vista psicológico, a noção de identidade inclui componentes individuais e coletivos e remete às noções que o indivíduo tem sobre si, sobre o outro e sobre os seus grupos de pertença. A identidade para eles é formada na relação entre o eu e o outro, que favorece a construção de vínculos com grupos ou comunidades por meio da identificação e da partilha de crenças, valores e ações, sujeitando-se aos vínculos de



identificação que o indivíduo estabelece com esses grupos. Como se nota nos depoimentos a identificação é feita com os ideais do grupo religioso e com alguns de seus membros.

A relação entre identidade religiosa e modelos de conduta é orientada pelos afetos, que favorecem o sentimento de intimidade. Os iorubás descrevem os brasileiros como devotos que amam os orixás, levam a religião a sério, se preocupam com o que ouvem e gostam de abraçar. Tentam dizer palavras harmoniosas, observam semelhanças entre nigerianos e brasileiros, o que facilita a proximidade identitária, e notam que nos rituais os devotos ficam felizes, o que os deixa motivados a realizar seu trabalho. Para os brasileiros o relacionamento com os iorubás, com exceção do Babá King, é dificultado por barreiras linguísticas, mas é facilitado pela postura e pelo carinho; muitos se esforçam por imitar e retribuir essa acolhida, reconhecendo que o afeto promove transformações e facilita aprendizados.

Para Martins, Santos e Colosso (2013) a noção de raça é uma construção social. Martins, Santos e Colosso (2013) sustentam que esta noção remete a um contexto histórico e à noção de etnia, conjunto de indivíduos que histórica ou mitologicamente têm ancestral, língua, religião, cultura e território em comum. A Religião Tradicional Iorubá liga os entrevistados entre si, mas talvez eles não sejam ligados por um ancestral comum recente, por uma cultura ou por um território. A territorialidade do Egbé Odùdúwà a é mediada por um conjunto de templos em continentes distintos e as diferenças culturais são intensas.

Os não iorubás assumem a sua pertença religiosa em quase todos os locais e situações sociais, a exaltando se possível, embora alguns prefiram a discrição. Sua adesão ocorre em função da religião professada, da identificação com modelos morais e espirituais, da função histórica atribuída ao Odùdúwà e suas práticas originárias, que favorecem a identificação com heróis míticos e convidam à autorreflexão. Em geral não se percebem hostilizados, mas todos sabem que o racismo religioso existe. Identificam-se com os iorubás e há quem espere ser útil como eles e deixar seu legado. Consideram o templo a sua casa e entendem o fato de o público da instituição haver aumentado como favorável à veiculação de saberes originários. Acolhem quem os procura sem ter condições econômicas e entendem que devem ter posturas compatíveis com a nobreza de detentores do aṣẹ dos orixás, o que lhes traz equilíbrio e progresso.

Considerações finais

Aspectos do imaginário presentes em manifestações tradicionais iorubás contribuem para que lideranças de religiões afrodiáspóricas ressignifiquem a África e o que lhe diz respeito, se orgulhem de si, reconheçam o valor daquilo que realizam e façam valer direitos constitucionais. Uma ciência que dialogue com saberes tradicionais pode combater a discriminação étnico-racial e evidenciar o fato de que povos tradicionais, dotados de complexos e admiráveis corpos de saberes, têm muito a oferecer no processo contínuo de (re)construção teórico-metodológica da academia. Tratar do axé com uma perspectiva descolonizante, dar voz a tradicionalistas negro-africanos e a não africanos identificados com modelos negro-africanos, debater as relações étnico-raciais no Brasil e o sofrimento psíquico decorrente delas, situar as oralidades africanas no mesmo patamar que a escrita e as escritas de africanos e latinos no mesmo patamar que as de euramericanos e abordar religiões não hegemônicas e espiritualidade na academia são atos políticos. A construção de identidades pelo modelo civilizatório iorubá, por sua noção de pessoa e por seu sistema teológico é um ato político.

Ainda há usos demais de noções de pessoa, pautas de investigação e sistemas teórico-metodológicos alheios às realidades africana, latino-americana e brasileira. Mesmo assim, se no passado religiões africanas e afrodiáspóricas eram investigadas apenas em perspectivas científicas euramericanas, e se comumente se priorizava objetos de estudo como histeria, corporeidade, folclore, mediunidade, primitivismo e sexualidade, mais recentemente os estudos sobre esses temas adquiriram um estatuto científico menos evolucionista. Têm surgido novos temas de pesquisa nas mais diversas áreas do conhecimento e há certa abertura acadêmica recente para abordagens não hegemônicas, mais como conquista, menos como concessão.

Este artigo se situa no âmbito dos debates sobre identidade, pertença grupal, presença africana e relações étnico-raciais no Brasil. Elegemos como objeto de pesquisa a identidade de sacerdotes e sacerdotisas de religiões de matriz iorubá e como universo de pesquisa o Egbé Odùdúwà, coletivo de prática da Religião Tradicional Iorubá. Os corpos teológico, litúrgico e



ritualístico da Religião Tradicional Iorubá favorecem a interiorização de normas sociais, valores, virtudes, atitudes e outros elementos civilizatórios.

Para além das individualidades e do contexto de uma casa de axé ou de um grupo de casas de axé com uma orientação em comum, o entendimento das relações étnico-raciais é fundamental para a compreensão de indivíduos que integram a população negra e/ou aderem a práticas religiosas de matrizes africanas no Brasil, já que neste país psiquismo e religiosidade são indissociáveis, e a discriminação se projeta nos campos das identidades e das práticas religiosas para integrar o escopo maior da discriminação étnico-racial, vigente no país. A noção de raça, fundamental para a noção de racismo, que inclui o racismo religioso, não dispõe de respaldo científico algum, tratando-se de um constructo social que naturaliza, justifica e apoia toda forma de violência e a injustiça na distribuição de bens, serviços e oportunidades socioeconômicas.

A discriminação étnico-racial desumaniza populações e desconstrói a sua identidade originária no inconsciente e no imaginário coletivo brasileiro com base em fatores como a coerção e a violência física, a exploração material do corpo e o seu tratamento como objeto, a pobreza extrema e o desenraizamento, o sofrimento psíquico e todo tipo de dor capaz de contribuir para o rebaixamento da autoestima e para o enfraquecimento da autoimagem. Por isso o pensamento psicológico sobre raça-etnia usualmente descreve os efeitos psicossociais do racismo. O racismo, uma das bases estruturantes do colonialismo e do pós-colonialismo, pode ser combatido por diversos meios, entre os quais disponibilizar modelos identificatórios capazes de despertar realizar uma descolonização afrocêntrica. Por isso defendemos abordagens epistêmicas africanas e afrodiaspóricas. É fundamental resgatar a dignidade humana de todos, o que pode ser feito com o apoio de expressões civilizatórias afrocêntricas.

Os caminhos de enfrentamento do racismo e do racismo religioso incluem a adesão a modelos de pessoa e grupos de pertença. O estabelecimento de vínculos grupais é uma das estratégias mais eficientes para a superação do quadro da discriminação, por promover o reforço de identidades negras positivamente afirmadas, o suporte grupal e a internalização de atitudes e de modelos civilizatórios. A integração ao corpo de um grupo étnico é favorecida por vias como a pertença a uma instituição. A adesão ao discurso vinculado por ela e a identificação com seus modelos favorecem o empoderamento do indivíduo, realçam os

aspectos positivos de sua identidade e lhe oferecem a segurança da pertença grupal. A ressignificação dos africanos e dos afro-brasileiros no imaginário brasileiro pode passar pelo reconhecimento de que são descendentes de deuses, reis, heróis míticos, sábios e pessoas que participaram ativamente da construção do país e participam ativamente da manutenção da sua sociedade, mas este não é um caminho exclusivo de humanização e cidadania.

Aparatos teórico-metodológicos alheios a uma realidade podem não dar conta do sofrimento psíquico e de outras demandas dos seres humanos nela inseridos e podem considerá-los anômalos, inferiores, cindidos, incompletos ou primitivos por não se enquadrarem em verdades alheias a suas existências. Estes aparatos podem, mesmo, ser parte do problema que descrevem, criando sistemas com indivíduos de primeira e de segunda categoria a partir de métricas desiguais. Criar ou adotar mecanismos para melhor enxergar as pessoas e para dialogar com elas em pé de igualdade é indispensável para a construção de relações equânimes de reciprocidade e de saberes comuns.

Propomos que a universidade esteja aberta a saberes tradicionais, crie mecanismos de inclusão de tradicionalistas em seus bancos escolares, eduque os seus formandos a dialogar com integrantes de povos originários, registre os conhecimentos veiculados por eles e proponha políticas de trato dessas populações a partir de suas reais necessidades, com linguagens que essas pessoas possam compreender. O registro em áudio e vídeo e a produção de materiais escritos podem preservar saberes originários e facilitar suas aplicações em materiais didáticos e paradidáticos, em psicoterapias, na produção de alimentos e fármacos, na gestão de conflitos e em muitos outros setores. Aqui deixamos, gratos, uma modesta contribuição para essa construção, necessariamente coletiva.



Referências

Fontes orais

Bàbáláwo Awódiran Şówùnmí. Sacerdote especializado no culto a Orúnmilà-Ifá.

Bàbáláwo Fábùnmi Şówùnmí (in memorian). Sacerdote especializado no culto a Orúnmilà-Ifá, pioneiro no resgate do culto a este orixá no Brasil.

Bàbáláwo Tajudeen Ayonleifa Kareem (Bàbá Àárẹ̀). Sacerdote especializado no culto a Orúnmilà-Ifá.

Bàbálórişà Adẹşínà Síkírù Sàlámi (Babá King). Sacerdote especialista no culto a diversos orixás, entre os quais Şàngó.

Bàbálórişà Adẹşíşà Nurudeen Adébíşí. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ọşun.

Bàbálórişà Àkànjí Adébíşí. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ọşun.

Bàbálórişà Erinlẹ̀ (in memorian). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás, entre os quais Erinlẹ̀.

Bàbálórişà Ifagbolahan Jolaoso (Bàbá Egbẹ̀). Sacerdote especializado nos cultos a Egbẹ̀ Aráagbó, Ìbẹ̀jì e Kori.

Bàbálórişà Ifáyẹmí Ayégbajéjé. Sacerdote especializado no culto a Àjàgùnmlè.

Bàbálórişà Kazeem Kúyẹ̀ (Şónşó). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Bàbálórişà Morufu Àjàní Ifádìmy. Mestre-músico-historiador.

Bàbálórişà Ocimar Carmaliengo. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Bàbálórişà Rahid Akinbile. Mestre-músico-historiador.

Bàbálórişà Wagner Roberto Rodrigues. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Bàbálórişà Wasiu Adeyọoye (Babábólá). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórişà Ayijutu Pópóólá (Ìyáşolà). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ìyámi Ọşòròngà.

Ìyálórişà Jasmina Audic. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórişà Kehinde Abeke Tiamiyu (Ìyá Àbíyẹ̀) (in memorian). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ìyámi Ọşòròngà.

Ìyálórişà Maria Aran Cardelo (Mãe Maria Caamaño). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórişà Maria de Lurdes Batista Barbosa Salla. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórişà Mojíşólá Àbẹ̀bí Akibò (Ìyálóde). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ìyámi Ọşòròngà.



- Ìyálórìṣà Nilza Menezes Lino Lagos. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.
- Ìyálórìṣà Òbímònré Àṣàbí Diyaolù (in memorian). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, pioneira no resgate do culto a Ìyámi Òṣòròngà no Brasil.
- Ìyálórìṣà Risikat Àyìndé (Ìyárùkà). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.
- Ìyálórìṣà Ronilda Iyakemi Ribeiro. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.
- Ìyálórìṣà Saudat Dìsu (Ìyá Èṣù). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Èṣù.
- Ìyálórìṣà Wosilatu Amope Ogunbayo (Ìyá Pàlàkẹ́). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Oṣàlá.

Fontes impressas

- ABIMBOLA, W. Iwapele: The yoruba concept of good character. In: Abimbola, W. (Ed.). **Yoruba Oral Literature**. Ibadan: University of Ibadan Press, 1975.
- ADEMOWO, A. J.; BALOGUN, N. O. Proverbs and Conflict Management in Africa: A Study of Selected Yoruba Proverbs and Proverbial Expressions. **International Journal of Literature, Language and Linguistics**, Vol. 1(1), pp. 039-044, September, 2014. Disponível em: <<https://premierpublishers.org/ijlll/031020146643>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. Coleção Femininos Plurais.
- AWOLALU, J. O. What is African Traditional Religion? **Studies in Comparative Religion**, Vol. 10, No. 2, Spring, 1976. Disponível em: <www.studiesincomparative-religion.com>. Acesso em 06 nov. 2018.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS**. 2. Ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. [1955]. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina**. Um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COMAS-DÍAZ, L. Cultural Variation in the Therapeutic Relationship. In: GOODHEART, C. D.; KAZDIN, A. E.; STERNBERG, R. J. (Eds.). **Evidence-based psychotherapy: Where practice and research meet**. Washington, DC, US: American Psychological Association, 2006, pp. 81-105. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1037/11423-004>>. Acesso em: 25 jan. 2016.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogos/os**. Brasília: CFP, 2017. 147 p. ISBN: 9788589208673.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. Sexta Região, São Paulo. **Coleção Psicologia, Laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. São Paulo: CRPSP, 2016. 3 v.



CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. Terceira Região, Bahia – XIII Plenário. **Psicologia e relações raciais**. 2010.

DIAZ, R. B. C; RIBEIRO, R. I. Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil. In: PINTO, E.; ALMEIDA, I. A. (Orgs.). **Religiões, Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade** (Exclusão e inclusão social, étnica e de gênero). São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004, v. 2.

EKANOLA, A. B. A Naturalistic interpretation of the yoruba concepts of Orí. **Philosophia Africana**, vol. 9, no. i, march 2006, pp. 41-52.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. Coleção “Perspectivas do homem” n. 42.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAYEMI, A. K. Human Personality and the Yoruba Worldview: An Ethico-Sociological Interpretation. **The Journal of Pan African Studies**, vol. 2, no. 9, March 2009, p. 166-176. Disponível em: <http://www.jpnafrican.org/docs/vol2no9/2.9_Human_Personality_and_the_Yoruba_Worldview.pdf>. Acesso em: 16 out. 2018.

FRIAS, R. R. Matriz iorubá da religiosidade afro-brasileira: levantamento de teses e dissertações de psicologia abrigadas pela Universidade de São Paulo. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. Volume 1: Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas. São Paulo: CRP-SP, 2016, pp. 199-204. ISBN: 978-85-60405-305.

FRIAS, R. R. **Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás**. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (PST) como exigência parcial para obtenção do grau de doutor. Orientador: Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos. São Paulo: 2019.

FRIAS, R. R. Psicologia, concepção iorubá de pessoa e religiosidade brasileira: diálogo possível. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade**. Volume 2: Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: CRP-SP, 2016, pp. 175-180. ISBN: 978-85-60405-32-9.

FRIAS, R. R. RIBEIRO, R. I. Buscando a felicidade em religiões brasileiras de matrizes africanas. A função educacional do Oduduwa Templo dos Orixás, **X Seminário: Psicologia e Senso Religioso**. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia. GT Psicologia e Religião. Anais do Seminário. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 9-11 nov. 2015. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/spsr?dd99=pdf&dd1=15801>.

ILORI, O. S.; ADEBAYO, S. O.; OGUNLEYE, A. J. Religiosity, paranormal beliefs and psychopathological symptoms in two ethnic samples. **Humanities and Social Sciences Letters**, 2014, 2(4): 192-202. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/272970146_Religiosity_Paranormal_Beliefs_and_Psychopathological_Symptoms_in_two_Ethnic_samples>. Acesso em: 16 out. 2018.



MARTINS, E.; SANTOS, A. O.; COLOSSO, M. Relações étnico-raciais e psicologia: publicações em periódicos da SciELO e Lilacs. **Revista Psicologia: Teoria e Prática**, 15(3), 118-133. São Paulo, SP, set.-dez. 2013. ISSN 1516-3687 (impresso), ISSN 1980-6906 (online). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872013000300009>. Acesso em: 16 out. 2018.

MBEMBE, A. **Necropolitics**. *Public Culture*, 15(1): 11-40, 2003.

MBEMBE, A. Provisional notes on the postcolony. **Journal of the International African Institute**, vol. 62, No. 1 (1992), pp. 3-37. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1160062?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 26 set. de 2014.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos estud.** - CEBRAP, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006. Disponível em: <http://.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 nov. 2016.

OLUSEGUN, O. Yoruba indigenous drums: an aesthetic symbol in ecological ritual of the yoruba people. **European Scientific Journal**, February 2015, vol.11, No.5. ISSN: 1857 – 7881 (Print) e - ISSN 1857- 7431.

RIBEIRO, R. I. **A Mulher, o Tempo e a Morte**. Um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Orientadora: Melany Copit. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1987.

RIBEIRO, R. I. Aconselhamento por meio do Oráculo de Ifá: um enfoque etnopsicológico. In ARCURI, I.; ANCONA-LOPEZ, M. (Orgs.). **Temas em Psicologia da Religião**. São Paulo: Vetor, 2007, pp. 281-308.

RIBEIRO, R. I. **Alma africana no Brasil**. Os Iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RIBEIRO, R. I. Até quando educaremos exclusivamente para a branquitude? Redes-de-significado na construção da identidade e da cidadania. In: CATANI, A.; PRUDENTE, C. **Negro, Educação e Multiculturalismo**. São Paulo: Panorama do Saber, 2002, v.1, pp. 27-32.

RIBEIRO, R. I. Batuque on line: religiões de matriz africana no ciberespaço. Identidade étnico-religiosa e democratização da informação. In Marin, J. R. (Org.). **Religiões e identidades**. 1. Ed. Campo Grande: UFGD, 2011.

RIBEIRO, R. I. Identidade do afrodescendente e sentimento de pertença a networks organizados em torno da temática racial. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Org.). **Brasil: um país de negros?** 2 Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, v. 1, pp. 235-252.

RIBEIRO, R. I. **Mãe Negra**: o significado iorubá da maternidade. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Orientador: Kabengele Munanga. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1996.

RIBEIRO, R. I. O Sagrado. Concepção Iorubá (África Ocidental). In: BASSANI, M.; ANCONA-LOPEZ, M. **O Espaço Sagrado**: espiritualidade e meio ambiente. São Paulo: ESETec, 2010.



RIBEIRO, R. I. Oduduwa Templo dos Orixás. Território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana. **X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Migrações e Imigrações das Religiões**. Assis, 2008. Disponível em: <<http://www.assis.unesp.br/abhr>>. Acesso em: 12 mai. 2016.

RIBEIRO, R. I. Pacto pela vida: diálogo da Psicologia com Saberes Tradicionais (africanos) e inserção desse diálogo no Sistema Conselhos de Psicologia. In: BERNI, L. E. V. (Org.). **Misticismo e Saúde numa perspectiva transdisciplinar**. Série O Homem alfa e ômega da Criação. Curitiba: Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa, 2014a, v. 6, Cap. 12, p. 399-418.

RIBEIRO, R. I. Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana. In AMATUZZI, M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 173-204.

RIBEIRO, R. I. Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto! In Paiva, Geraldo José & Zangari, Wellington (Orgs.). **A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas**. São Paulo: Loyola, 2004.

RIBEIRO, R. I. Resenha da obra de SANTOS, Helio. **A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso**. São Paulo: Ed. SENAC São Paulo, 2001. São Paulo, Revista Momentos do Professor, 2003.

RIBEIRO, R. I. Tradições africanas: aconselhamento oracular iorubá. In: BERNI, L. E. V. (Org.). **Misticismo e Saúde numa perspectiva transdisciplinar**. Série O Homem alfa e ômega da Criação. Curitiba: Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa, 2014b, v. 6, cap. 11, pp. 365-398.

RIBEIRO, R. I.; SÀLÁMÌ, S. Omoluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. – Camón (Org.). **Psicologia e Religião**. São Paulo: Cengage Learning, 2008, pp. 179-213.

RIBEIRO, R. I.; SÀLÁMÌ, S.; DIAZ, R. B. C. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica. In: ANGERAMI, V. A. – Camón (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Thomson, 2004, pp 85-110.

SÀLÁMÌ, S. (King); FRIAS, R. R.; ALLI, I. **Dicionário de Iorubá-Português. Dicionário de Português-Iorubá**. São Paulo: Oduduwa, 2020. No prelo.

SÀLÁMÌ, S. (King); RIBEIRO, R. I. **Exu e a ordem do universo**. 2. Ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SÀLÁMÌ, S. **A Mitologia dos Orixás Africanos: Coletânea de Àdúrà (Rezas), Ibá (Saudações), Oríkì (Evocações) e Orin (Cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. (Em iorubá com tradução para o português)**. São Paulo: Oduduwa, 1990.

SÀLÁMÌ, S. **Cânticos dos Orixás na África**. São Paulo: Oduduwa, 1992.

SÀLÁMÌ, S. **Ogum: Dor e júbilo nos rituais de morte**. São Paulo: Oduduwa, 1999a.

SÀLÁMÌ, Sikiru King. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)**. Tese (Doutorado em Sociologia). Orientador: Prof. Dr. Fábio



Rubens da Rocha Leite. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Sociologia, 1999b.

SANTOS, A. O. **Representações sociais de saúde e doença no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Orientadora: Ronilda Ribeiro. São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1999. 163 p.

SANTOS, A. O.; SCHUCMAN, L. V.; MARTINS, H. V. Breve historico del pensamiento psicologico brasileño sobre relaciones étnico-raciales. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 2012, 32 (num. esp.), 166-175.

SANTOS, A. O.; FERNANDES, S. L. . A Psicologia na compreensão da identidade étnico-racial do negro no Brasil. In: Iolanda de Oliveira; Márcia Maria de Jesus Pessanha. (Org.). **Educação e Relações Raciais**. 01ed.Niterói-RJ: EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense, 2016, v. 02, p. 259-275.

SANTOS, A. O.; SCHUCMAN, L. V. Desigualdade, relações raciais e a formação de psicólogo(as). **Rev. Epos** [online], 2015, vol. 6, n. 2, pp. 117-140. ISSN 2178-700X. Disponível em: <<http://revistaepos.org/>>.

SILVA JR, H. (Coord.). **Diversidade étnico-racial e pluralismo religioso na cidade de São Paulo**. São Paulo: Prefeito de São Paulo, Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial – SMPiR, 2016.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: **Mana** [online], v. 13, n. 1, 2007, pp. 207-236. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 28. nov. de 2008.

VERGER, P. F. Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubás. In: Moura, C. E. M. (Org.). **Saída de Iôô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás**. Pierre Verger. Salvador: Fundação Pierre Verger, Axis Mundi, 2002.

YIN, Robert K. **Estudo de Caso**. Planejamento e Métodos. Trad. Daniel Grasni. 3. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

ZANGARI, W. **Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda**. São Paulo, 2003. 350 p. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. (Orgs.). **Psicologia & Religião: histórico, subjetividade, saúde mental, manejo, ética profissional e direitos humanos**. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, Interpsi – Laboratório de Psicologia Anomálica e Processos Psicossociais, 2018.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 15 de junho de 2020.
Artigo aprovado para publicação em: 10 de agosto de 2020.