

**Prandi, Reginaldo.** *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591 pp.

Andreas Hofbauer  
Professor do Departamento de Antropologia – UNESP/Marília

Com *Mitologia dos orixás*, Reginaldo Prandi apresenta a maior coleção de mitos iorubanos e afro-americanos já publicada até hoje. Esta obra é resultado de um trabalho metucioso de mais de dez anos, que envolveu uma vasta pesquisa bibliográfica (cerca de cem títulos) e também uma longa experiência de campo. Nada menos do que 42 histórias míticas foram colhidas pelo autor. No total, Prandi conseguiu reunir 301 mitos – dos quais 106 seriam originários da África, 126 do Brasil e 69 de Cuba.

A partir de um sábio critério estabelecido pelo autor, a história reproduzida no texto é sempre a versão mais antiga que o pesquisador conseguiu levantar. Cada mito leva um número de registro e é relacionado com aquela divindade que nele se destaca. Nas notas bibliográficas, Prandi não apenas oferece todas as referências em relação à fonte citada, mas também comenta outras versões do mesmo mito, muitas vezes especificidades regionais, o que permite ao interessado acompanhar a trajetória do mito na literatura. Preocupado com a apresentação de um padrão estético homogêneo do corpo mitológico, Prandi propõe seguir o modelo dos poemas dos babalaôs africanos: busca combinar o uso de versos livres com o uso de uma linguagem sintética, sem, porém, alterar o conteúdo original das fontes (: 35).

Num glossário, no fim do livro, o autor reúne alfabeticamente todas as palavras iorubanas que aparecem nos mitos e explica o significado e a importância cultural e religiosa de cada um dos termos citados. Dispersas no interior da obra, que pode ser lida ao mesmo tempo como um estudo acadêmico e como um manual de consulta, acham-se belas figuras iconográficas de Pedro Rafael. Elas ilustram insígnias e características típicas dos orixás. O projeto iconográfico do livro é complementado com 32 pranchas de fotos coloridas, de 5 fotografias diferentes, que enfatizam a riqueza ritual do candomblé, mostrando o momento em que as divindades se manifestam nos seus filhos.

No Prólogo, Prandi fornece ao leitor como introdução uma revisão bibliográfica dos trabalhos mais relevantes que trazem transcrições de mitos iorubanos. Parte das primeiras referências em África, encontradas em escritos de missionários (Baudin) e militares (Ellis) do século XIX, contemplando ainda os escritos mais importantes dos vários estudiosos que pesquisaram entre os iorubás (Frobenius, Bascom, Verger, Beier, Abimbola) e na diáspora. Chama a atenção para algumas das características específicas do mundo religioso afro-cubano (documentadas, p. ex., nas obras de Cabrera, Aróstegui e Lachatañéré) e relembra aqueles autores, tanto acadêmicos como adeptos do candomblé, que, em terras brasileiras, se empenharam em documentar e compilar mitos dos orixás (Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide, René Ribeiro, Pierre Fatumbi Verger, Agenor Miranda Rocha, Mestre Didi, Júlio Braga, Juana Elbein dos Santos, Monique Augras, Rita Laura Segato, Mãe Stella, Rita de Cássia Amaral, entre outros).

Destaca ainda a história de um documento de autoria de professor Agenor que, para Prandi, representa a mais rica fonte primária brasileira de mitos. Diferentemente de Cuba, onde era freqüente os babalôs guardarem os mitos de Ifá em cadernos, na tradição religiosa afro-brasileira fazer anotações de histórias míticas era algo bastante incomum até pouco tempo atrás. Segundo o próprio professor Agenor, foi Mãe Aninha Obá Bií, filha-de-santo da Casa Branca e fundadora do Ilê Axé Apô Afonjá, quem lhe ditou os mitos documentados em seu caderno. Terminado em 1928, o manuscrito começou a circular, anônimo, no meio de sacerdotes e estudiosos. Prandi relata que vários escritos acadêmicos reproduziram mitos tirados deste caderno sem que a origem da fonte tivesse sido revelada. Demoraria até 1999, quando o caderno foi finalmente publicado na íntegra sob o título *Caminhos de Odu*, para que a autoria do texto fosse finalmente creditada a Agenor Miranda Rocha.

Ainda no Prólogo, Prandi – que é especialista no tema e tem inúmeros trabalhos publicados sobre o assunto (p. ex. 1991 e 1996) – resume em poucas palavras os aspectos mais importantes que caracterizam e diferenciam a religião dos orixás de outros credos religiosos. O autor frisa que a dinâmica existente dentro do mundo dos orixás tem o seu espelho na vida dos seres humanos. “Os orixás”, escreve ele, “alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (: 24). No fundo existe

uma espécie de relação recíproca entre o “orun” (espaço habitado pelos orixás) e o “aiê” (mundo terreno), uma vez que, em última instância, a força dos orixás se contrói a partir dos cultos e ritos promovidos pelos humanos (Barber, 1989: 166-7). É por esta razão inclusive que as histórias que revelam e comentam as guerras, brigas, paixões, amores, espertezas, conquistas e derrotas dos orixás assumem um papel de suma importância na cosmovisão iorubana.

Portanto, não é um exagero afirmar que o mundo dos mitos constitui um dos pilares das religiões dos orixás. Na sociedade iorubana “tradicional”, que Prandi qualifica como “não histórica”, o mito é a chave para “alcançar” não apenas o passado, mas também o presente e o futuro (: 24). Neste contexto cultural sem escrita, as histórias criadas, lembradas, selecionadas e relembradas pelos anciãos e por adivinhos legitimados pelas instituições de poder local constituem a própria história desses povos. Aqui o mito não representa apenas uma forma literária arcaica que fala de um imaginário localizado num passado remoto.

Na concepção iorubana tradicional do mundo, as histórias míticas oferecem uma orientação importantíssima, uma espécie de referência última para a vida terrestre. É por meio delas que os sacerdotes buscam avaliar o mundo da concretude. Os mitos servem para interpretar a realidade: eles afirmam e reafirmam as verdades iorubanas e dão dicas de como deve se comportar para ter sucesso. A cosmologia iorubana expressa nos mitos apresenta-se tanto como princípio quanto como meio e como fim: está na origem do mundo e é instrumento tanto para interagir com o mundo como para mantê-lo tal como descrito nos mitos. Ao afirmar que “para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes” (: 18), Prandi enfatiza esta força ontológica intrínseca à concepção mítica dos iorubás.

As histórias, escritas em ritmo leve e linguagem agradável, contêm muitas informações curiosas. Pode-se detectar, muitas vezes nas entrelinhas, detalhes geográficos e referências a dados históricos e culturais importantes da vida dos iorubás em África. No mito da criação do mundo, p. ex., a fundação da cidade mais antiga dos iorubás, Ifé, ganha destaque (cf. mito n° 285). Em outras passagens transcritas, há menções a guerras entre reinos locais e mudanças dinásticas que são atribuídas a reis divinizados. Num mito Xangô é citado como quarto rei de Oió, noutra, Oxóssi recebe o título de “Alaketu” (mitos n° 159

e n° 59, respectivamente). Várias expressões até hoje usadas no cotidiano ritualístico e até nomes de orixás tornam-se mais “inteligíveis” para o leitor a partir de um episódio mítico específico e/ou a partir de uma alusão à raiz etimológica de um determinado conceito iorubano (cf. p. ex. “Iansã” – mitos n° 166 e n° 175; Xangô, rei de “Cossô” – mito n° 127 e n° 157). A importância civilizatória que os próprios iorubás atribuem à descoberta da fundição do ferro se expressa em vários mitos dedicados à figura de Ogum. E o efeito desastroso da varíola e o pavor que esta doença causou em África é perceptível nas várias histórias que falam do orixá Obaluaê, etc.

Uma grande parte dos mitos comenta, em detalhes, histórias de amor e de paixão, e também de animosidades e rivalidades entre os orixás. A briga entre Xangô e Ogum parece assim eterna. Do lado feminino, Iansã e Oxum aparecem freqüentemente como rivais. Na tentativa de atrair a atenção de um parceiro sexual, os orixás transformam-se em animais, transvestem-se de outras figuras divinas ou recorrem ao uso de forças mágicas. As mesmas “técnicas maliciosas” são empregadas quando se quer conquistar um favor de outro orixá. Os orixás são causa e efeito ao mesmo tempo. Um mito conta que Oxumarê é transformado em arco-íris; outro apresenta o mesmo orixá como responsável pelo surgimento deste fenômeno da natureza. Numa passagem mítica, relata-se a transformação de Iansã em vento; noutra, Iansã é criadora do sopro do ar (cf. mitos n° 113, n° 109; n° 169, n° 173). De forma semelhante, Obaluaê é temido como orixá da varíola, mas aparece também como deus da cura dessa mesma doença (cf. mito n° 101). Xangô, por sua vez, incendeia sua própria cidade, Oió, por engano, mas ensina também aos seres humanos a técnica de dominar o fogo e o preparo de comida cozida (mitos n° 146, n° 138). Ou seja, revela-se assim nos mitos uma regra sábia: o mesmo princípio que provoca também é aquele que resolve.

E é também nos mitos que se acham as razões pelos “euó” (“quizilas”), os vários tabus, que têm de ser seguidos também no “aiê” (cf. p. ex. mito n° 146). O cumprimento ou rompimento de um tabu, um “ebó” oferecido no momento certo, a reverência oferecida a um determinado orixá ou o esquecimento da mesma podem ser decisivos para se obter sucesso no mundo do “orum”. As aventuras dos orixás, a maneira como conseguem realizar seus desejos, as suas “falhas” de comportamento que, por vezes, levam-nos a derrotas são também lições sobre o exercício do poder. Não há como receber

sem dar; não há como viver e atingir seus sonhos sem respeitar os orixás poderosos e sem uma pitada de esperteza.

Seguindo estas máximas, quase tudo parece possível. Até o incesto, tratado em mais de um momento como algo absolutamente abominável, é imaginável e pode ocorrer (cf. mitos n° 139, n° 235). É na figura de Exu que a arte da malícia e da intriga e a sabedoria do transtornar e transformar atingem seu ápice. Quase sempre, quando ele aparece, as mais diversas situações são postas de ponta-cabeça. Com maestria, Exu separa amigos inseparáveis, provoca a ruína de pessoas ricas e ajuda mendigos a enriquecer (cf. mitos n° 16, n° 29). Muitas das histórias reivindicam e avisam que Exu é absolutamente imprescindível para o universo iorubano “funcionar”. “Todo mundo precisa dos favores de Bará [Exu]”, termina um dos mitos colhidos por Prandi em Porto Alegre (mito n° 12).

É provavelmente esta flexibilidade e esta dinâmica expressa nos mitos e vivida no cotidiano ritualístico que levaram Prandi a qualificar, em outros trabalhos, o candomblé como uma “religião aética” (1991: 154; 1996: 35) que no mundo contemporâneo – “pós-ético” – seria capaz de “liberar” o indivíduo (1996: 35). Este certamente não é o espaço apropriado para o aprofundamento de um debate conceitual como exigiria a proposição de Prandi. Pesquisadores como Pouillon e Goody, p. ex., argumentariam que o surgimento da “idéia de religião” está diretamente ligado à fixação de uma doutrina moral, ou seja, de um “corpo ético” (Pouillon 1979: 45-50; Goody 1987: 20). Mas não se trata aqui de insistir numa separação rígida entre magia e religião, seguindo os velhos exemplos da Antropologia clássica, nem tampouco de opor-se ao uso de uma definição filosófica, como o é a da ética. Quero apenas chamar a atenção, uma vez mais, para o fato de que o candomblé não rejeita nem carece de uma orientação ético-moral.

Parece-me inegável que os mitos atuam, isto é, são vivenciados como “base moral” da cosmovisão iorubana. As histórias míticas “revelam caminhos” aos homens, avisam como aquele que pede pode atingir o objetivo desejado. Os mitos estabelecem tabus e indicam dessa forma, freqüentemente por oposição, qual a conduta “correta” a ser seguida para que não se sofra punição (terrena ou divina). É no cotidiano ritualístico, por meio da atualização contextualizada dos mitos, que se afirma e se articula o mundo dos valores iorubanos. O que diferencia o candomblé das grandes religiões monoteístas conhecidas – judaísmo,

cristianismo e islamismo, cuja característica comum é, entre outras, derivar suas regras de conduta moral de “livros sagrados” – não é portanto uma suposta ausência ou negação de um “corpo ético”, mas muito mais o seu conteúdo e, sobretudo, a “lógica de funcionamento” desse “corpo ético” específico contido nas histórias míticas. Existe uma tradição de orientação ético-moral, mesmo que – na história do candomblé – não se verifique uma preocupação nítida em explicitar tais valores.

Estudiosos como Vernant e Goody têm chamado a atenção para a importância da introdução da escrita alfabética na história do Ocidente. Argumentam que a escrita constituiu uma “precondição tecnológica” para que o *logos* se tenha separado do *mythos* e o “profano” do “sagrado”. Ou seja, para que pudessem ter início processos comumente descritos como “secularização”, “burocratização” e “racionalização” (cf. p. ex. Vernant 1982: 196ff.). Poder recorrer àquilo que foi articulado como uma “coisa separada”, a palavras tornadas objetos de reflexão em textos escritos, argumenta Goody, permitiria ao ser humano avaliar seus pensamentos e sua própria produção intelectual de uma forma mais distanciada, o que facilitaria que se detectassem “incoerências” ou “contradições” (“erros”) no raciocínio e/ou nos discursos manifestados. Sem defender uma sequência evolutiva unilinear do pensamento humano, Goody mostra que a introdução da escrita alfabética pode impulsionar – o que não significa que necessariamente aconteça – revisões e reformulações das tradições (Goody 1987:32; 1988:26,47).

No mundo do candomblé, já foi possível observar que o uso da escrita tem exercido influência nas tentativas de reformas ritualísticas internas aos cultos (cf. tb. Silva 1995: 244ff. e 2000: 124ff.). Os textos sobre o mundo do candomblé, produzidos por antropólogos e por lideranças religiosas, têm contribuído para criar novos olhares sobre a religião dos orixás. Em alguns terreiros, começou-se a retificar as letras das cantigas dos orixás e há vários registros de mães e pais-de-santo que expulsaram o caboclo por considerá-lo uma entidade incompatível com a – redescoberta – “africanidade” dos rituais. Pode-se afirmar que as recentes tendências de dessincretização e de (re)afri-canização dos rituais constituem um reflexo de uma certa intelectualização do candomblé. Escreve o próprio Prandi: “Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com

elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade com o baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado” (1999: 106).

Com a publicação de *Mitologia dos orixás* neste momento de afirmação e reconstrução da identidade religiosa do candomblé, o autor certamente fornece mais um texto importantíssimo para pensar a religião dos orixás. Esta obra permite a qualquer um folhear as quase seiscentas páginas e se deliciar com 301 histórias mitológicas. Elas podem ser lidas e analisadas de forma independente do contexto ritualístico. Permitem fazer comparações e, talvez, levantar uma ou outra dúvida, que em alguns casos podem ser atribuídas a diferentes versões regionais – p. ex., no que diz respeito ao grau de parentesco entre alguns dos orixás (se Ogum é pai ou irmão de Oxóssi?), à autoria da criação da terra (Odudua ou Ogum?) ou ao orixá que conferiu a Oxóssi o poder sobre a cidade Ketu (Orunmilá ou Oxum?).

Prandi parece consciente de que uma compilação de mitos dessa envergadura não apenas registra conhecimentos que até então existiam de forma dispersa, mas traz em si também o potencial de descontextualizar, formalizar e estandardizar versões dessa sabedoria mítica. Com a publicação desta obra, ele reafirma também o papel de intermediador entre o mundo acadêmico e o mundo do povo-de-santo que assumiu já há mais de uma década. Numa entrevista dada ao jornal *Folha de S. Paulo*, por ocasião do lançamento do livro, o autor deixa claro o seu objetivo e a sua motivação: “Meu livro foi escrito para qualquer um que se interesse pela cultura brasileira e foi feito com a intenção de tornar a leitura agradável e concisa. E é um trabalho que retorna ao meu objeto de estudo. As pessoas ligadas ao candomblé gostam dos meus livros [acadêmicos], mas não os entendem. Desse livro elas vão realmente gostar” (27 nov. 2000). E não resta dúvida também de que os curiosos e os estudiosos do assunto terão igualmente prazer em mergulhar nesta *mitologia*.

## Bibliografia

BARBER, K.

- 1989 “Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrìsà”, in MOURA, C. E. M. de (Org.). *Meu sinal está no teu corpo – escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Edicon/Edusp.

GOODY, J.

- 1987 *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa, Edições 70.  
1988 *A domesticação do pensamento selvagem*, Lisboa, Presença.

POUILLON, J.

- 1979 *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979.

PRANDI, R.

- 1991 *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec, 1991.  
1996 *Herdeiras do axé*, São Paulo, Hucitec.  
1999 “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”, in CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro, Salvador, Pallas/CNPq.

SILVA, V. G. DA

- 1995 *Orixás da metrópole*, Petrópolis, Vozes.  
2000 *O antropólogo e sua magia*, São Paulo, Edusp.

VERNANT, JEAN-PIERRE

- 1982 *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.