



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

ISSN: 1981-1411

Universidade Federal da Bahia

Sogbossi, Hippolyte Brice  
BERNARD MAUPOIL NAS TRILHAS DO CONHECIMENTO DO UNIVERSO CÓSMICO DAOMEANO  
Afro-Ásia, núm. 64, 2021, Julho-Dezembro, pp. 665-681  
Universidade Federal da Bahia

DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i64.46509>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77070146025>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://redalyc.org)

UABM [redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc  
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

## BERNARD MAUPOIL NAS TRILHAS DO CONHECIMENTO DO UNIVERSO CÓSMICO DAOMEANO

MAUPOIL, Bernard. *A adivinhação na antiga Costa dos Escravos*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2020. 792 p.

A tradução de uma obra pioneira de etno-história africana implica também em fazer um trabalho de confronto com a versão original. No presente caso, a segunda edição em português do livro, originalmente publicado em francês, é uma tradução da obra *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, do etnólogo francês Bernard Maupoil. A primeira edição foi publicada pelo Instituto de Etnologia de Paris, em 1943. A segunda, muito provavelmente, em 1961. A terceira, segundo informa o tradutor Carlos Eugênio Marcondes de Moura (p. 12), é de 1981, com um posfácio de Claude Rivière. Algumas fontes falam de um total de 24 edições entre 1943 e 1988. O cotejo entre a obra original e sua tradução é uma das

metas desta resenha. Cabe destacar o trabalho sério e paciente de tradução feito por Carlos Eugênio Marcondes de Moura, uma das autoridades mais dedicadas ao legado multifacetado da África no Brasil.

O livro traduzido está na sua segunda edição pela EDUSP, e ainda tem a colaboração do sociólogo Reginaldo Prandi (USP) e do saudoso antropólogo Sérgio Ferretti (UFMA). Não é a minha intenção comentar essas colaborações.

O autor da obra, Bernard Maupoil, nasceu em 17 de novembro de 1906, em Paris, e morreu em 15 de dezembro de 1944 num campo de concentração na Alemanha. Foi administrador colonial na África francófona, etnólogo e escritor. Teve influências da escola de

Etnologia de Marcel Mauss, orientador de sua tese, instigador e conselheiro (p. 729); Lucien Lévy-Bruhl foi outra influência; também dialogou com membros do Instituto de Etnologia, como Marcel Griaule, Paul Rivet, André Leroi-Gourhan. Residiu em países da África Ocidental como o Senegal, a Guiné Francesa (Guiné Conakry) e o antigo Daomé, atual República do Benim, onde produziu a presente obra. Neste último país, ele teve uma estada administrativa entre janeiro de 1934 e janeiro de 1936, e percorreu as cidades meridionais e centrais de Porto Novo, Allada, Uidá e Abomé.

O livro de Maupoil contém duas partes, precedidas por uma apresentação e uma introdução. É ilustrado com desenhos, gráficos e fotos para dar conta do seu caráter prático, enquanto manual de adivinhação. A primeira parte compreende nove capítulos; a segunda, três. A “Conclusão” encerra em poucas páginas o livro.

Na introdução, o pesquisador adverte sobre várias dificuldades encontradas no terreno, dificuldades atinentes à distinção entre os informantes “em panos” (isto é, vestidos a caráter, com “panos”), traduzido por Moura como “informantes rústicos”,

que eram representantes do conhecimento tradicional e ignoravam “os modos de pensar europeus”; e, por outro lado, o informante letrado, “funcionário ou não, mais ou menos a par de nossos costumes e gostos” (p. 15). A pertinência metodológica preocupou tanto o pesquisador que ele duvidou das informações proporcionadas por estes últimos, já que havia, apesar de serem letrados, uma espécie de “vaidosa insuficiência”, “excesso de imprecisões”, e uma espécie de desarraigo dos costumes por parte deles. No caso dos “informantes em pano”, algumas questões técnicas foram resolvidas, de modo geral, no quesito colaboração. Uma terceira alternativa, complementar, se impõe, segundo o autor: contar com intérpretes pessoais e ocasionais, falantes do francês.

Digno de nota, outrossim, é frisar que, após a ocupação colonial do Daomé, o conjunto de crenças e de sentimentos em Fá (sistema de adivinhação entre os grupos fon e associados) passou por considerável evolução, alguns diriam decadência, caracterizada pelo desapareço, o desrespeito e de controle dos cultos por parte dos reis.

Vale ressaltar, com relação às convenções ortográficas, que Bernard Maupoil, na edição original, apresenta uma quantidade de equivalências de signos linguísticos entre o fon e o francês. Na tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, as equivalências são menores para facilitar a leitura por lusofalantes. Optarei pela adesão à grafia adotada na tradução; também acompanharei a tradução em si, que tem algumas falhas, devido às falhas do autor no original. Vale a pena adiantar que uma dessas é a falta de um glossário que pudesse traduzir a nomenclatura autóctone de certos objetos, animais e fenômenos atmosféricos. Em outras palavras, há nomes de plantas e árvores que foram mencionados no livro, mas cujos termos latinos não foram apon-tados por Maupoil. Como também, nomes em línguas nacionais, referentes a postos hierárquicos ou profissões, nomes iniciáticos, expressões votivas, rezas, objetos da natureza etc., que serão escritos em *itálicos*. Os nomes das divindades serão escritos em grafia do alfabeto internacional.

A primeira parte do livro, nas próprias palavras do autor, diz respeito ao “funcionamento de Fá, se assim se pode dizer, ao seu

mecanismo, aos agentes do culto privado da adivinhação e ao ritual de Fá” (p. 421). Uma contribuição para várias áreas das humanidades — História, Antropologia, Sociologia, Estudos das Religiões, Artes e Folclore — precisa da interlocução com seus respectivos especialistas.

No primeiro capítulo, intitulado “Definições”, Maupoil dialoga com uma gama de autores, como os missionários Joulord, Courdioux e o etnólogo Maurice Delafosse, para assentar as bases da noção de futuro inerente ao sistema divinatório do Fá (p. 25) e ao incognoscível, à revelação do destino da existência dos humanos (p. 35). Discute o termo Fá entre os Fon; Ifá, entre os Iorubá; e Afan (às vezes escrito Afá) entre os Mina do Togo. Existem várias definições de Fá. Para Le Hérisse seria um vodum, isto é, uma divindade pessoal que nasce e desaparece com o indivíduo. De qualquer modo, muitos autores consideram Fá como um deus ou o gênio da adivinhação, um intermediário entre os homens e os deuses. Esta seria a definição mais completa, já que as opiniões oscilam entre considerar Fá como divindade das florestas, como sinônimo de Mawu (deus maior),

de Obatalá e, inclusive, como um vodum diferente dos demais voduns, metade homem, metade vodum, até negar que o termo não designa nem um deus, nem um ser humano. É comum se afirmar também que Fá é um sistema de adivinhação.

O cuidado de Maupoil em escutar uma variedade de interlocutores lhe permite observar que a “posse de um signo de Fá é concebida como uma aliança com uma divindade não só onisciente e tutelar, mas ligada pessoalmente ao aliado mortal, por ele monopolizado” (p. 37). Permite-lhe também concluir que existem duas definições de Fá: a popular e a da elite dos adivinhos. O povo acredita que Fá é ao mesmo tempo um deus e um conjunto de deuses, que são os signos. E que, “Dotado de onisciência e ubiquidade, é além do mais infalível e diz somente a verdade” (p. 38). Os demais acreditam que “Fá é a própria mensagem do mais elevado princípio divino, de *Mawu* [Mavu, na tradução, grifo meu]. É um modo abstrato de interpretação ou de revelação do passado ou do futuro, modo indireto, dedutivo, por meio do qual o consulente recebe, por intermédio de um especialista,

uma resposta ao problema que aflige o seu espírito [...]. Fá não é uma divindade, é a voz de Deus” (p. 38). Termina o capítulo com a questão da iconografia de Fá e sua filiação, afirmando que há diversas narrativas sobre sua personalidade. No entanto admite que Fá é filho biológico ou adotivo de Mawu, ou de duas mulheres. Natureza milagrosa ou afastamento da ideia do “pecado original”?, questiona o autor.

É mister saber que, aos diferentes signos de Fá, chamados “*du*”, estão associadas divindades importantes como Lègba, Kennessi, Na, Gu, Agé, Ali, Ayizan, Duwo, Kiti, Hókpa-Lisa. Posso acrescentar que os Hoxo (gêmeos) também aparecem com muita frequência. Uma grande importância é dada a Lègba (equivalente fon de Eşu-Elegbara), considerado “Hundahó”, “a divindade maior” (p. 22), o nome consagrado em Cuba entre os chamados arará, descendentes de daomeanos. Nesse mesmo capítulo, Maupoil dialoga — sobre correspondências entre as práticas nas Américas — com as obras de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Alejo Carpentier, Artur Ramos e Nina Rodrigues.

O segundo capítulo traz informações sobre a origem lendária e a origem histórica do sistema de adivinhação. Fá tem origem certa, segundo todos os informantes do autor: não nasceu no Daomé e sim na cidade de Ifé, em país iorubá. As diferentes narrativas falam pouco de sua origem na adivinhação muçulmana. É algo a ser pesquisado. Ifé desempenhou um papel histórico importante nas instituições, nas artes e nos cultos dos fons. Há dois tipos de Ifé: terrestre, antiga e a atual, e a Ifé mística, a do sol nascente ou a do “horizonte do leste”, “lugar ideal onde, no Oriente, o céu e a terra se juntaram” (pp. 54-55). O mais importante adivinho (*bokono*), reconhecido como Araba do Daomé, espécie de “papa dos adivinhos” (p. 57), recorre à expressão “E yi Fé” (ele partiu para Fé), de uma origem mítica ou eufemismo que alude à morte de um albino (Lisa), de uma píton-real de Uidá (Dangbe) ou de uma personalidade eminente (p. 55). Com relação à história da adivinhação antes de Fá, existiam o Agbazé (esteira usada como pêndulo); Kentchakan (consulta por meio de seixos escolhidos no leito de um rio); Tó (olhar fixo por parte do adivinho numa jarra contendo búzios); Mwen

(olhar fixo no cliente e nas linhas de suas mãos); e o Kpondan (observação dos olhos do consulente por parte do adivinho, antes de responder); entre outras formas de adivinhação. Com relação ao aparecimento de Fá na Costa dos Escravos (litoral do Golfo do Benim), estima-se que apareceu por volta de 1700, se fixou em Uidá para depois chegar a Abomé, no reinado de Agadja (também grafado Agajá), levado por uma caravana de comerciantes nagôs. Há uma semelhança muito grande entre o Fá do Daomé e o *Sikidy* de Madagascar, sentencia o autor (p. 72).

No capítulo 3, intitulado “O panteão da Costa dos Escravos” Maupoil pretende “escrever, sem examinar os mitos, algumas notas que facilitarão a leitura dos capítulos que se seguem e dos contos traduzidos na segunda parte deste livro” (p. 73). Sobre os voduns e suas características, aprendemos que, como resultado de sincretismo, sua origem quase sempre foi exterior ao Baixo Daomé: divindades emprestadas ou tomadas do inimigo; introdução por uma rainha etc... Digno de nota é saber que existe um laço de solidariedade e complementariedade entre voduns e humanos.

O vodum é infalível e perfeito. Nesse aspecto, o sacrifício, sendo a comida do vodum, também é um ato social caracterizado pela ideia de comunhão, de comensalidade. A concepção do universo baseia-se, segundo o *bokono* Gédégbe, na junção do céu e da terra como uma cabaça fechada denominada *odu*; é sinônimo de Mawu, o criador, e de Gbaadu (*igba odu*: “cabaça de *odu*” em iorubá). O termo Gbaadu também designa alguém que conseguisse acumular em seu espírito toda a ciência, todos os conhecimentos de Fá, até o mais elevado grau. Como ninguém o consegue, não existe Gbaadu humano” (p. 104).

Sobre o conceito de universo, a água rodeia a Terra em toda a sua superfície convexa de sua meia cabaça. A Terra ocupa o restante. É no exato lugar onde o mar acaba que o céu se confunde com ele que os dois “lábios” da cabaça se juntam. O lugar ideal, inacessível ao homem, o horizonte onde se encontram o céu e o mar, chama-se Ifé. Localiza-se em Ifé a morada de todos os voduns. Sob as ordens de Mawu, eles se espalham pelo mundo, veem o que acontece na Terra e, em seguida, prestam conta disso ao seu senhor (p. 84).

A partir disso, vê-se claramente como se estrutura o mundo entre os Fon. Mawu é invisível e onipresente. Os mortos se agregam a esse universo cósmico, “ocupam um domínio dificilmente determinável, acima da Terra” (p. 84) e os melhores dentre eles encontram-se em Ifé, junto aos voduns, afirma o autor, baseado em informações do grande sacerdote de Abomé. O clero também tinha sua estrutura: no nível mais alto, situam-se os *vodunon* (os donos ou guardiões do vodum; etimologicamente, *vodum*, “a divindade”, e *non*, “mãe, dono(a)”, muito provável tradução que influenciou na etimologia brasileira de mãe-de-santo). Um sinônimo da palavra é *hunbonon*, de *hun*, a divindade, e *bo*, o amuleto; também reforço da palavra *hun* ou *vodum*, portanto, uma reduplicação da mesma; e *non*, que já disse.

Os reis do Daomé tiveram momentos de confronto com os sacerdotes dos voduns, principalmente os de Sakpata, a ponto de estes serem vendidos em grande número aos traficantes de escravos pelo rei Agadja. Os sacerdotes de Sakpata se beneficiaram mais tarde da intervenção colonial francesa para perpetuar seus cultos. Entende-se por que, nas

Américas, além dos cultos reais de Agassu e de Zomadonu, essa religião de Estado, que se tornou popular no Daomé, manteve somente os dois heróis do panteão popular, que são Sakpata e Xèviosso. Essas divindades, comumente chamadas de deuses da varíola e do trovão, respectivamente, apesar de serem voduns independentes, possuem certas atribuições que evidenciam um parentesco mútuo.

Nas Américas, algumas divindades não tiveram a mesma importância mas, do outro lado do Atlântico, elas continuaram o seu curso normal. Trata-se, entre muitos outros, de Gu, Azili e Aguè. Quanto a Dan Ayidohwédo ou Dan-bada-Hwédo, ele veicula entre o céu e a terra os projéteis de Xèviosso. É o deus da prosperidade, do ouro. Mantém a vida e participa dos nascimentos, é um princípio de felicidade e de prosperidade (p. 95). Está muito ligado a Fá, a Lègba também, como mensageiro e guardião. As funções deste são tão diversas que não se hesita em distinguir várias representações deles: *Agbonuhósu*, *ahi-Légba*, *To-Lègba* etc.

No capítulo 4, “O *bokono*”, aprendemos sobre as diversas denominações do adivinho: *babalawo*, *awo-non*,

*bokó*, *nukantó*, entre outras. Ele tem um papel público, o de manter-se à disposição das pessoas que as vicissitudes e as inquietações da vida levam à sua presença, e um papel privado – assegurar o culto de seu Fá pessoal, consultar para a sua família ou para si e para as muitas pessoas que o rodeiam (p. 133). O bom adivinho é considerado pai de todo mundo. Maupoil observa que os *bokonos* não estão sujeitos a proibições corporativas. “Exercendo um sacerdócio individual, eles somente possuem, com exceção das proibições familiares ou as de seus voduns, proibições individuais, ditadas pelo *du* da floresta. O sacerdote de Fá não participa de funerais e só muito raramente assiste a eles” (p. 135). Da mesma forma, o *bokono* não morre, pois diz-se que “ele está na terra do depois de amanhã”, “ele partiu para Ifé”, “ele foi preparar remédios, talismãs” (note-se aqui um erro de digitação (*eyi bo gbe*, transcrito erradamente como *e yo bo ge.*)), “ele foi pegar folhas” (*eyi ama dagbé* traduzido erroneamente como “ele foi pegar a boa folha”); “ele retirou o seu *asen* do chão”, “ele deixou [‘entregou’] a cabaça da reza”. Confirmam, aqui também, algum indício de que a palavra *dèka* em *e jo dèka*, que é uma locução



fon, mostra o total vínculo que um sacerdote tem com uma cuia mágica no âmbito religioso, seja na iniciação, seja na ruptura com qualquer tipo de vínculo estabelecido anteriormente. Em outras palavras, da mesma forma que nos candomblés brasileiros, o *deká* sanciona uma separação, libertação ou despedida com a casa matriz, e no caso do *bokono* a dita despedida se expressa através da metáfora da entrega, uma espécie de ruptura de todo vínculo vital, pois o sacerdote se despede dos vivos.

Um aspecto de grande importância no capítulo é que, no exame dos dois papéis evocados anteriormente, além das capacidades técnicas dos adivinhos, temos as faculdades paranormais de alguns deles. Sempre guiando os adivinhos, Fá exerce a função de metagnomia, que se define como conhecimento de fenômenos não perceptíveis ou cognoscíveis pelos sentidos normais. O caso do adivinho Gèdègbe sobre vários acontecimentos e fatos escondidos no passado ou no futuro, ou que acontecem no presente em outros lugares, é muito conhecido. O próprio Maupoil soube bem antes, por boca do adivinho, a perda trágica de um amigo. Um verdadeiro *bokono* tem premonições, visões, telepatia e

vidência, como foi o caso de Gèdègbe. A metagnomia faz parte do ofício do *bokono*. Como se costuma dizer no Benim atual, o *bokono* não tem piedade de ninguém, nem enrola; além de revelar coisas do passado, do presente e do futuro, ele diz o que pode ser feito e o que não pode ser feito. A função pode ser exercida por mulheres também, argumenta o nosso autor. Mãe Andressa da Casa das Minas tinha um *kpoli*. O que reforça a tese de Roger Bastide de que *kpoli* não tinha nada a ver com *Poli Bogi*, provável evolução de Toli Gboji, divindade da Casa das Minas de São Luís do Maranhão.<sup>1</sup>

O capítulo 5, “O *Fagbasa*”, discute os instrumentos e acessórios da adivinhação, e descreve o ambiente de consulta a Fá. O *Fagbasa* é o espaço reservado às consultas e às cerimônias de Fá na residência do *bokono*;

---

1 Edmundo Correia Lopes, “O Kpóli de Mãe Andressa”, *O Mundo Português*, v. 9, n. 100 (1942), pp.139-144; Pierre Verger, “Le culte des voduns d’Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo” in Verger, *Les Afro-Américains* (Dacar: IFAN, 1952), pp. 157-160; e Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1989.

e parece se confundir às vezes com *Fagbadji*, espécie de antecâmara. O altar que se encontra no quarto de Fá chama-se *kpe*. Vale a pena observar que o autor se ocupa também do ambiente do sistema transplantado para as Américas. Encontra ali expressões semelhantes e derivadas, contextualiza e dialoga com autores brasileiros da estirpe de Artur Ramos, Nina Rodrigues e Renato Mendonça, sobre termos como *kpeji*.

Todos os instrumentos e acessórios têm o seu lugar predileto, seus manipuladores e seu simbolismo. São objetos como o *Duwo*, símbolo e manifestação do culto aos falecidos membros da grande família dos *bokonos*. Símbolo também da totalidade dos signos de adivinhação, de todos os espíritos superiores que se beneficiam dos sacrifícios prescritos por Fá (p. 187); o *asen axrelele* [grifo meu, grafia diferente na tradução], bastão de Fá que precede os cortejos ao bosque sagrado e representa a bengala cerimonial de todos os grandes sacerdotes de Fá já falecidos (este *asen* permite dar de beber, simbolicamente, aos adivinhos mortos) (p. 188); finalmente, *Legba Agbanukwen*, que é um Legba que, além do Fá do *favi* (de *fa*

“sistema adivinhatório” e vi “descendente, filho”, isto é, o iniciado ao Fá), com quem mantém uma ligação muito forte, protege a casa inteira e expulsa as doenças (p. 190). Os *fa-nu*, ou seja, o conjunto dos objetos consagrados a Fá, misturados com dendê, bebida alcoólica, pequenas penas, penugem, sangue de aves sacrificados, um pó branco e diversas “comidas”, formam uma camada muito longe de ser considerada sujeira que recebe o nome de *tchékpé* (p. 192). Os objetos que fazem parte do material do *bokono*, tais como os caroços de Fá, as taças para caroços de Fá, o *fagban* (receptáculo de Fá), o *Pó yé*, os *Lonflen* (bastões de Fá), o *Agunmaga* (rosário da adivinhação), o *Akpo* (bolsa do *bokono*), o *Vode* (seu conteúdo), o *Lókpo* (prancha dos dezesseis Du), o *gugbasa* (facão de Gu), *gudaglo* (iorubá, a água lustral), são considerados emblemáticos, repletos de significados, inclusive alguns objetos, animais e atos executados têm uma sobrecarga de simbolismo e sacralidade (pp. 192-234). Por exemplo, nas cerimônias do bosque com o *favi*, alguns caroços de dendê preparados são acrescentados a folhas litúrgicas, dendê, peixe defumado e carne defumada dos roedores *glèzĩ*

e *gbeja* (espécies de ratos do mato provavelmente), os *oligoryzomys nigripes* (ou *Rattus norvegicus*, “rato castanho”). Quais são os sentidos dados a essa preparação, segundo alguns adivinhos? Ela “permite a Fá dizer sempre a verdade. O *glénzin* vive em buracos, sai à noite e voa. Presume-se que confere poder a Fá e, se uma cobra o morder, quem morre é o réptil. Ao que se diz, come de tudo, até elefante. Quanto ao *gbeja*, serve para preparar remédios para a fecundidade das mulheres” (p. 194). A falta dos nomes científicos das plantas, frutos do mar e sementes impede uma tradução o mais fiel possível.

A forma retangular curvilínea do *fatè* (lit. ‘bandeja de Fá’, contração de *fa* e *atè*; também do *fatè*, com quatro cabeças esculpidas e opostas) “evoca os quatro pontos cardeais, assim como a forma quadrangular das casas” (p. 199). No segundo caso, “as quatro cabeças correspondem aos quatro pontos cardeais, e representam os quatro primeiros *du*: *Gbe-Méji* (leste), *Yéku-Méji* (oeste), *Woli-Méji* (sul) e *Di Méji* (norte)” (p. 201).

No capítulo 6, intitulado “A consulta”, já no início há um erro

de tradução de *me e wa nu kan gbe* e no final do primeiro parágrafo da página 235. Trata-se do consulente e não da consulta como diz a tradução. O incognoscível é o motivo principal do consulente; ele quer entender algo, adquirir algum meio ou princípio de ação. Do outro lado, o adivinho, que será o intérprete do que Fá responde: pode ser um ato gerador de impureza ao qual Fá responde inculcando *Lègbá*, um vodum, um *Kututó* (um morto) ou um *Azetó* (bruxa), o que traduz o fato de que a pessoa é responsável pelo ato cometido. As consultas e a execução dos sacrifícios têm dias específicos e também condições específicas. Há outros tipos de consultas como a dos *obis* (*cola acuminata*); e a de *Lègba*.

O capítulo 7 trata das etapas da iniciação ao Fá. O autor distingue três etapas: a infância (*Fá Kwin-we*), a adolescência (*Fa sin-sen*), e a idade madura (*Fá tité*). A última é conferida no bosque sagrado (pp. 287-292). Algumas situações são universalmente reconhecidas como, por exemplo, o interdito sexual na véspera de algumas cerimônias e o sentido que tem para os envolvidos: “O ato sexual é prejudicial à boa fortuna, à feliz disposição de todas as coisas.

Quando se toca numa mulher, a boa sorte se retira”, assevera Maupoil (p. 332). A recíproca também existe: tanto o homem quanto a mulher devem observar esse tabu sexual. Outra situação é a dos laços entre o mestre e o iniciado. Como no caso das religiões de presença africana nas Américas, o sacerdote iniciador é considerado o pai do iniciado.

O capítulo 8, referente aos sacrifícios, trata estes como mais situados no campo dos signos do que no do vodum Fá, assumindo que Fá é vodum, conforme Maupoil. Duas operações distintas se enquadram na prática do ritual: o *vó* ou *vósisa* (o *ebó* iorubá) “tende à expulsão do mal e constitui um rito de envio” (p. 347). E o *nu wi-wa* (ação de fazer a coisa) ou *déhuho* (ação de ritmar a oração), que “permite estabelecer, por intermédio da vítima, relações recíprocas entre aquele que oferece o sacrifício e o seu deus e constitui um rito de troca” (p. 347). Aí opera-se uma espécie de traslado de poder sobrenatural, de força vital da vítima a Fá e deste a quem oferece o sacrifício. Essa lógica opera também com o sangue sacrificial, que possui um princípio imaterial, uma força mágica liberada pelo ato de degolar. Chama

muito a atenção a declaração de um *bokono*: “Fá pede sangue para preservar-se da morte”, o que nos autoriza a dizer que uma “comparação com a transfusão de sangue é admitida...”, já que há transmissão. Em outras palavras, o sacrifício é uma espécie de transferência da energia vital, princípio caro à existência dos seres vivos. Acrescenta: “O sangue de um cabrito sacrificado a fim de se recuperar a saúde de um humano é recebido sob a forma de *yé* [a sombra, o espírito] e é como transfundido para o doente, que recupera as suas forças” (p. 349). Destaque é dado também à participação dos mortos. São os *asen* (objetos metálicos representativos dos mortos, onde são servidas bebidas e comidas) dos *bokonos* falecidos, dos familiares, mas também as divindades instaladas na casa, que representam, no seu sentido mais lato, os mortos.

No capítulo 9, a questão das almas e sua relação com Fá é tratada. No pensamento daomeano, revelado por vários colaboradores de Maupoil, com comentários do filósofo Gèdègbé, “Cada ser vivo, cada animal, cada planta, cada coisa criada por Mawu possui quatro almas: *yé*, *wensagun*, *lindon* e *sé*”. A diferença entre as

almas dos homens e dos animais é qualitativa: são mais potentes entre os homens. Neste mundo tenebroso, invisível e misterioso, acrescenta-se o *jôtô*, espécie de antepassado epônimo. “É a propósito do *jôtô* que se juntam o culto de Fá e o culto aos mortos”, sentencia Maupoil (p. 397). Trata-se de uma relação exclusiva aos homens; toda pessoa falecida deve ser substituída na terra por um recém-nascido que não tenha feito mal a ninguém. O falecido tem um status divino, portanto objeto de culto. Os eguns são exemplo disso. Fá é consultado para saber quem foi que ele enviou ao mundo. Esse sentido poderia ser transposto à realidade deste lado do Atlântico quando alguns adeptos do candomblé falam em *ajuntó* ou *juntó*, se referindo aos voduns ou orixás secundários: orixá da cabeça, como o principal; e o e orixá do corpo como o secundário (*ajuntó*). No caso da umbanda brasileira, se distingue até um terceiro orixá, que é o ancestral, e que parece denominação cujo significado se aproxima mais daquele do *jôtô*. É o pai criador invisível que, junto com o *Kpóli*, formam duas entidades aparentadas, esta última mais forte que a primeira, embora de data posterior (p. 401).

A segunda parte do livro é dedicada aos signos. O autor faz uma série de considerações gerais e distingue os signos principais e os secundários, suas características e correspondências, suas ordens e as mensagens ligadas a eles. Trata-se de um precioso trecho do livro:

Denomina-se signo-mãe (*du nõ*), signo-cabeça (*du tá*) ou Fá duplo (*Fa Mèji*), todo signo cujas duas colunas são iguais. Como cada coluna é dividida em quatro conjuntos, o número de combinações possíveis de signos-mães limita-se a dezesseis.

Os dezesseis primeiros signos são “mães” não por serem todos femininos, mas pela propriedade que apresentam de gerar 240 combinações, chamadas du-vi [signos derivados, signos matriz, grifo meu] ou du-vi-kan-do (signo-filho-levantar-pousar), isto é, signos derivados formados pela justaposição de dois *semi-dunõ* diferentes. O termo “mãe” não implica a ideia de feminilidade do signo gerador (pp. 421-422).

O número de signos-mães é dezesseis. Os signos derivados resultam em  $16 \times 15 = 240$ . O conjunto de signos totaliza 256. Eles são lidos da direita para a esquerda.

Uma das constatações do autor é que existem signos inomináveis,

uma espécie de tabu de designação. Pronunciar o nome desse tipo de signo pode levar à infelicidade, se não se fizer um ritual de “desculpa”. A mesma coisa se aplica aos *bokono*, caso os signos fossem descobertos no *fazun* (de Fá “o sistema de adivinhação”, e *zun* “a selva”), local de iniciação de Fá, por exemplo. O sacerdote, uma vez que encontra o signo durante uma consulta, fornece uma explicação ao consulente, ou interpreta a resposta de Fá (p. 431). Trata-se de respostas em parábola. Costuma-se dizer que, mesmo que a resposta de Fá não corresponda estritamente à consulta feita, em dez, vinte ou trinta anos ela será confirmada. Posso dizer que se trata de uma ambiguidade necessária, porque as respostas de Fá são ambíguas, que oferecem caminhos diversos, variados. Quase nunca são verdades absolutas: podem ser, inclusive, adiantadas, porque nem sempre lidam com o passado e o presente, mas também com o futuro. O *du* comporta uma série de lendas que poderão ser consideradas como espécies de lemas *ad hoc*, porque cada caso é um caso; trata-se de uma adaptação a cada caso. É como se fosse um nó a ser desatado. O lema, na realidade, é um provérbio (embora Maupoil relativize

esse gênero textual, afirmando que nem sempre o é), muitas vezes cantado, que resume a lenda associada ao signo. É um universo muito amplo o dos lemas e lendas. Na maioria dos casos, a lenda diz respeito a um animal, um homem, uma divindade ou uma planta. Pode ser que o adivinho queira dar mais duração à sessão, entoando cânticos, e fornecer, a depender da importância da consulta, muitas explicações.

O capítulo seguinte, que aborda os dezesseis grandes signos e suas mensagens, ampliará o capítulo anterior a partir de um inventário de signos, suas características, lemas, lendas, sacrifícios e cantigas, preces, interditos etc. Em linhas gerais, trata-se de signos ligados aos quatro pontos cardeais, com representação gráfica e representação esotérica respectivas. A gráfica faz-se a partir de figuras geométricas, na sua maioria (às vezes preenchidas ou modificadas) de representações de animais, fenômenos naturais, astros e espécimes da natureza.

Retomando a questão dos pontos cardeais, Gbe Mèji, o primogênito de sexo masculino, é o pai e chefe dos *dunõ*, e é o oriente; a sua função principal é manter a vida, comandar

a terra, garantir as colheitas. Senhor do dia e do que acontece na terra durante o dia, rege também a abóbada celeste nas horas de claridade (p. 444). O signo ligado ao oeste é Yéku Méji; é o contrário do símbolo de Gbe. Provavelmente de sexo feminino. A razão? Como Gbe e Yéku são considerados pais de todos os outros signos, há probabilidade de que Yéku seja do sexo feminino. Aliás, Yéku é o inverso do dia, o inverso da vida. Portanto, representa o ocidente, a noite e a morte. A sua cor é o negro. O quarto signo, Di Méji (“as duas nádegas”), é do sexo feminino, corresponde ao norte.

Fora a representação dos quatro pontos cardeais, outros doze signos aparecem. É de notar que todos terminam com a palavra “Méji”, que em iorubá significa dois. Os signos têm uma representação gráfica dupla, isto é, cada metade se reproduz de maneira idêntica. Assim, temos: Loso Méji, Wenlé-Méji, Abila Méji, Aklā-Méji, Guda-Méji, Sa-Méji, Ka-Méji, Turukpen-Méji, Tula Méji, Lété Méji, Tché Méji e Fu-Méji (pp. 488-604). Um destaque importante referente a este último é que, contrariamente à primeira versão que une Gbe Méji a Yéku Méji como casal, Fu-Méji é a mãe dos quatorze *dunô* dos quais

Gbe seria o pai. Há ainda adivinhos que acham que Fu é mãe de Gbe, daí asseverar que Fu seria hermafrodita. Fu representa a mãe, o princípio material; mãe de toda a criação (p. 597). Com relação ao significado de cada uma das expressões antes de Méji, não se trata de nomes de divindades mas, sim, de situações emanadas de combinações de posições da própria cadeia de Fá que se repetem nos dezesseis primeiros signos. Além destes signos, existe o mensageiro Tché-Tula, que serve de transição entre eles e os signos menores. Não possui representação esotérica. Segundo o autor, “com a designação, Tula apresenta afinidades com Legbá” (p. 602).

Ainda vale a pena sugerir outra análise, justamente a que trata da relação dos signos com cores, animais, elementos da natureza e divindades do panteão vodum. Existem também tabus ou proibições com relação ao consumo de alguns animais. Não cabe estudar tudo nesta resenha; daremos alguns exemplos sobre quão complexa é a hagiografia vodum.

As aves, como a chamada *lekeleke*, o urubu (*aklasu*), o elefante, o cachorro, a árvore *roko* (*Chlorophora excelsa*), as montanhas, a terra o mar;

rios, chuva e mar, por exemplo, têm o signo de Gbe Méji. A sua união é com grandes divindades como Mawu, Lisa, Gbaadu, Xêviosso, Sakpata, Gu, Dan etc. Como proibição, por exemplo, há iniciados no bosque que não podem beber vinho de palma, comer acaçá embrulhado na folha zamã, nem comer carne de leopardo, de cachorro, de elefante, de beija-flor, do pequeno roedor *agidi-gbahun*, de hipopótamo, de aves de rapinha e, sobretudo, do galo (p. 459). O quarto signo, Di Mèji, representa a mulher e diz-se que foi esse signo que incentivou os humanos a copular, mas ao mesmo tempo há uma estreita correspondência entre Di-Mèji e as *kennesis*, isto é, as mulheres feiticeiras; mas também às princesas (Nã), aos gêmeos e a Gbaadu e os *tòhósus* (anões reais divinizados) (pp. 479 e 481-488). Tem pontos comuns com o sexto signo, que é Wenlé-Méji, e outras divindades como Turukpen Méji, Ka Méji, na medida em que estes se encontram associados a Sakpata, aos *kennesis*, aos *tohósus*, a Gu, a Dan, a Lisa e aos gêmeos, o que lhes confere um poder maléfico considerável. No que tange à cor, no caso de Loso-Mèji, do iorubá

Irosun Mèji, é o vermelho. É um signo muito forte e muito temido, sua cor favorita simboliza sangue, doença, acidente, cólera, fogo, raio, perigo sob todas as suas formas (p. 490). A cor azul, com tons variados, é associada a Abia Méji e Aklan Méji. Outras cores são o preto e o branco (Guda Méji e Sa Méji, por exemplo).

Há um destaque importante: o vodum Lègba aparece em todo o *corpus* literário de Fá. A título de ilustração, o décimo terceiro signo, Tula Mèji, está unido a Lègba, mas também a Duduwa ou Ajaguna, Hohovi (os gêmeos), Dan, Gu, Ayiyan e Tóhósu. Lègba aparece como um obstáculo para a resolução de problemas, atrapalha; e recebe oferendas para desatar a corda. É astuta, brincalhona, como demonstra uma lenda protagonizada por um esquilo (pp. 580-581).

O domínio do incognoscível ou o céu é também evocado com mais insistência nos últimos signos. Em Lètè Méji, por exemplo, na representação esotérica, o quadrado simboliza o domínio dos nossos conhecimentos, que é a terra (Sakpata). No entanto, o círculo que se equipara com o reino do incognoscível,



o vasto, o infinito, é chamado *wéké* ou *wéké-non*, nome honorífico de Lisa e Danbada Hwedo (pp. 583-591).

A mesma ambiguidade atribuída a Lègba (atrapalha e brinca, mas recompensa) encontra-se em Tché Méji, termo que evoca a ideia de arrebrantar, de quebrar, de romper em dois, na língua nagô (p. 591). É signo perigoso, de péssimo augúrio, mas ao mesmo tempo Tché Méji promete riqueza e longevidade.

Na conclusão Maupoil adverte sobre o caráter transcultural da geomancia na antiga Costa dos Escravos, a psicologia do adivinho diante de sua clientela, o que pode levar esperança a esta última já que a consulta é sobre o destino. A proveniência de Fá é determinada por um segmento histórico, mas um segmento descritivo revelou-se necessário para situá-lo em “suas relações com os grandes cultos públicos, familiarizando o leitor com os mecanismos da consulta e da adivinhação, com os agentes de seu funcionamento e com o ritual de Fá, tal como se impõe ao profano e ao iniciado, ao leigo e ao sacerdote” (p. 726). No âmbito dos reinos, Fá seria considerado, do ponto de vista do *bokono*, como culto especial, e do

ponto de vista do cliente, como um culto ocasional. O que nos faz entender também que existe uma espécie de dualidade *bokonos/voduns* x *águres/dignitários religiosos* (p. 726).

Se, então, temos uma espécie de estudo dos mecanismos, teremos, na segunda parte da obra, o estudo da ideologia, isto é, o sentido de Fá. Uma mitologia completa substitui outra mitologia completa; uma busca ideológica desvenda um sincretismo; um sistema religioso especial cede lugar a um sistema autóctone. Papel fundamental desempenhado pelo *bokono* é a sua intervenção diante das inquietações da vida familiar e social, com espírito de equilíbrio. Como grande psicólogo, intérprete e conselheiro, esse homem sabe explicar as nuances entre o bem e o mal.

Paulatinamente, o culto vai entrando em decadência, palavra certa que expressa uma ameaça constante, mas resiste ainda; apesar disso, os próprios convertidos ao cristianismo continuam a respeitá-lo, o que situa Fá como um costume religioso mais resistente do que qualquer outra crença. A consulta ao Fá implica não se apressar para qualquer

empreendimento, porque sempre a reflexão vai ganhar sobre a ação e os impulsos serão subordinados aos conselhos. A própria cerimônia do *fazun* garante segurança, dignidade, respeito e responsabilidade diante do seu destino. Dessa forma, Fá traduz um esforço inteligente no sentido de emancipar o pensamento (p. 727). Contradições não excluem resistência; vitalidade não exclui múltiplas proliferações, nem reação face “ao conjunto das crenças anteriores e sobre o culto aos voduns e aos mortos” (p. 728). Maupoil sugere que um novo estudo nas regiões iorubá e haussá possa discernir a origem e as causas de tantas formações adventícias (p. 728).

A colonização francesa, à qual o autor esteve associado como seu representante, contribuiu muito para o desligamento consciente das práticas morais e religiosas, isto é, uma sorte de laicização ou humanização da moral, o que é deplorável, segundo o etnólogo francês, que assumiu como missão “fazer com que a pesquisa avance na África, na medida dos nossos recursos, e que nos dedicamos ao estudo de civilizações que são tão dignas de serem conhecidas como quaisquer outras” (p. 729). Sem dúvida, trata-se de um autor que procurou se distanciar de roteiros preestabelecidos, de entrevistas à moda jornalística, isto é, de camisa-de-força, e de interpretações errôneas, especulativas.

**Hippolyte Brice Sogbossi**  

*Universidade Federal de Sergipe*

doi: 10.9771/aa.v0i64.46509