

IDENTIDADE  BRASILEIRA

Este livro é uma tese de Doutorado em Etnologia, apresentada na Sorbonne, em 1972. Sua publicação pela Vozes vem atender à solicitação, cada vez maior, por parte do público, sobretudo das nossas Universidades, de estudos especializados sobre temas relativos às origens culturais brasileiras. A obra se propõe examinar e dissolver algumas interpretações sobre a concepção da morte, suas instituições e seus mecanismos rituais, tais quais são expressos e elaborados simbolicamente pelos descendentes de populações da África Ocidental no Brasil — particularmente na Bahia —, nas comunidades, grupos e associações que se qualificam a si mesmos de Nãgô e que a etnologia moderna chama de Yorùbá. Além do assunto em si, de máximo interesse, o livro se recomenda pela seriedade da pesquisa de campo, pelo método utilizado, pela maneira como a autora soube vencer as dificuldades, para muitos intransponíveis, relativas à própria localização e seleção do material de estudo, na própria África e sobretudo no Brasil.

[www.vozes.com.br](http://www.vozes.com.br)

 EDITORA  
VOZES  
Uma vida pelo bom livro

E-mail: [vendas@vozes.com.br](mailto:vendas@vozes.com.br)

ISBN 85.326.0923-6



9 788532 609236

capa: Marta Braiman e Monique Rodrigues

OS NĀGŌ E A MORTE

IDENTIDADE  BRASILEIRA

Juana Elbein dos Santos

# OS NĀGŌ E A MORTE

11ª Edição

 EDITORA  
VOZES

**COLEÇÃO IDENTIDADE BRASILEIRA**

- *Claros e escuros – Identidade, povo e mídia no Brasil*  
Muniz Sodré
- *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade nacional versus identidade negra*  
Kabengele Munanga
- *Os nãgô e a morte*  
Juana Elbein dos Santos
- *O samba conquista passagem*  
Cristiana Tramonte
- *O Brasil que nós somos*  
Armando S. Pereira

**OS NÃGÔ  
E A MORTE**  
*Pàde, Àsèsè e o Culto  
Égun na Bahia*

---

**JUANA ELBEIN DOS SANTOS**

*Tese de Doutorado em Etnologia  
na Universidade de Sorbonne,  
traduzida pela Universidade Federal da Bahia*

**11ª Edição**

**FICHA CATALOGRÁFICA**

*(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)*

Santos, Juana Elbein dos.  
S235n Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto  
Égun na Bahia; traduzido pela Universidade  
Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.  
264p. 21 cm. (Mestrado, v. 4).  
Tese Universidade de Sorbonne.  
Bibliografia.  
1. Ritos e cerimônias fúnebres –  
Brasil – Bahia. 2. Yorùbás – Cultura.  
3. Yorùbás na Bahia – Cerimônias e práti-  
cas. I. Título. II. Série.

CDD – 572.8963  
393  
301.451963081  
CDU – 572.9(=96)  
393.9 (=96) (81)

76.0077

 **EDITORA  
VOZES**

Petrópolis  
2002

— o I.R.A.D. (*Institut des Recherches Africaines au Dahomey*) e seus pesquisadores, Srs. Da Cruz e Guillaume da Silva, nas diversas ocasiões de trabalhos realizados in loco (1967 - 1969 - 1970);

— a S.A.C. (*Société Africaine de Culture*) e, particularmente, o Sr. e a Sra. Alioune Diop, por seus encorajamentos e, sobretudo, pelas muitas conversas esclarecedoras que me ajudaram a melhor situar meu trabalho e minhas inquietudes no mais amplo contexto da problemática negro-africana e por me terem convidado a colaborar no simpósio sobre os valores de civilização da religião tradicional africana, ocasião esta que me levou a elaborar um trabalho consagrado, em parte, à transmissão oral (1970).

Quanto ao encorajamento dos colegas e amigos, ser-me-ia impossível silenciar sobre o apoio e o interesse de Alan Lomax (com quem trabalhei, em Nova Iorque, na análise de uma parte do material gravado sobre a música e os textos rituais afro-brasileiros), e não agradecer ao Prof. Donald Warren, Prof. Frederico Edelweiss, ao Prof. Robert F. Thompson, ao Dr. W. Abimbola, ao Prof. Akinjogbin e ao Dr. Pierre Verger, infatigável companheiro quando da nossa primeira estada na Nigéria e no Daomé. Quero expressar meu reconhecimento para com o Prof. M. P. Monbeig, Diretor do *Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, pela gentileza com que me recebeu nesse Instituto e apoiou meus trabalhos.

Não posso deixar de mencionar, muito especialmente, meu mestre e amigo Dr. Emilio Rodrigué, reparador de almas e grande mago, "ancestre espiritual", a cujo ensino e confiança espero corresponder sempre.

Expresso igualmente meu reconhecimento mais profundo ao meu outro mestre, Prof. R. Bastide, cujo entusiasmo comunicativo e apoio constante nos últimos anos permitiram que este trabalho viesse à luz.

## SUMARIO

---

### I. INTRODUÇÃO, 13

Objeto da tese: delimitação do tema central. Área geográfica e humana. Pesquisa de campo e material de apoio. Organização do trabalho: distribuição dos capítulos. Método de pesquisa: nível fático, revisão crítica e interpretação do símbolo. Breve análise da bibliografia e do estado atual dos estudos afro-brasileiros.

### II. O COMPLEXO CULTURAL NAGÔ, 26

Origens étnicas. Estabelecimento no Brasil e áreas de influência. Comunidades *Nagô*: *egbé* e "terreiro". Conteúdo do "terreiro": espaço "mato" e espaço "urbano"; representações materiais e simbólicas do *aiyé* e do *òrun* e dos elementos que os relacionam; *àṣṣé*, força dinâmica e propulsora do sistema.

### III. SISTEMA DINÂMICO, 39

O *àṣṣé*, princípio e poder de realização; os elementos materiais e simbólicos que os contêm; transmissão do *àṣṣé* e relação dinâmica; graus de absorção, desenvolvimento do *àṣṣé* e a estrutura do "terreiro".

A transmissão oral como parte componente da transmissão dinâmica, síntese e exteriorização de um processo de interação; o som e a individualização; a estrutura ternária e o movimento; a invocação; os mitos e os textos orais; a língua ritual *Nagô* no "terreiro".

### IV. SISTEMA RELIGIOSO E CONCEPÇÃO DO MUNDO: AIYÉ E ÒRUN, 53

Os nove espaços do *òrun* e o *òpó-òrun*. Mitos genéticos: os elementos cósmicos e a protoforma: a criação do mundo. O universo: suas

representações; o *igbá-odù* e seus conteúdos simbólicos: os dois elementos genitores e o elemento procriado; os três termos e a unidade dinâmica. As quatro partes do mundo: nascente e poente (*iyo-òrùn* e *iwò-òrùn*), a direita e a esquerda (*òtún àiyé* e *òsì àiyé*).

V. O SISTEMA RELIGIOSO E AS ENTIDADES SOBRENATURAIS:  
OLÓRUN E OS IRÚNMALÈ, 72

Os *Irúnmalè* e os ancestrais. Os *Irúnmalè* da direita e os da esquerda: Os *òriṣà* e os *ẹbọra*. Emprego extensivo da palavra *òriṣà*. Os *òriṣà* e os *ẹbọra*, símbolos de elementos fundamentais, genitores masculinos e femininos e os que simbolizam os elementos procriados ou de interação; *Òriṣànlá* e os *òriṣà-funfun*, *Odùduwà* e os *ẹbọra*; O *àṣẹ* que eles veiculam: simbologia e classificação.

VI. O SISTEMA RELIGIOSO E AS ENTIDADES SOBRENATURAIS:  
OS ANCESTRAIS, 102

Diferenciação entre *òriṣà* e ancestral: *Lésẹ̀ òriṣà* e *lésẹ̀ ẹgún*; o *Ilé-ibọ-akú* *lésẹ̀ òriṣà* e o *Ilé-igbàlẹ̀ lésẹ̀ ẹgún*. Os ancestrais da direita e os da esquerda; os *Ẹgún* e as *Iyá-àgbà*: seu culto, organização e simbologia.

VII. PRINCÍPIO DINÂMICO E PRINCÍPIO DA EXISTÊNCIA INDIVIDUALIZADA  
NO SISTEMA NÀGÓ: ÈSÙ BARA, 130

Significados, mitos e representações: o *Okòtò*, símbolo de multiplicação e crescimento: *Èṣù Yangi*, pedra laterita, protoforma universal e símbolo de matéria individualizada; *Èṣù* e sua situação de terceiro elemento ou elemento procriado; *Èṣù Òjìṣẹ̀bo* ou *Ẹlẹ̀rù* transportador e patrono das oferendas; *Èṣù ẹnú-gbàrijo*, princípio da comunicação e relação entre *Èṣù* e *Ifá*; *Èṣù Ọna* e suas relações com o destino; *Èṣù*, portador do *Ẹgún*, símbolo do *àṣẹ*, propulsor do sistema *Nàgò*.

VIII. O TERCEIRO ELEMENTO E OS RITOS PRIORITÁRIOS, 182

*Èṣù* e a ação ritual; *Èṣù Iná* e seus genitores; o ritual de *Pádé*, significação, desenvolvimento e texto; outros ritos prioritários; *Èṣù* e a restituição de *àṣẹ* aos genitores míticos.

IX. EXISTÊNCIA GENÉRICA E EXISTÊNCIA INDIVIDUALIZADA, 200

Matéria-massa progenitora e matéria diferenciada; "assentos": símbolos coletivos e individuais. Entidade criadora e matéria de origem: *Ẹlédá* e *Ipòrí*. Elementos que individualizam: *Bara* e *Ori*, o nascimento e o destino pessoal.

X. EXISTÊNCIA INDIVIDUALIZADA E EXISTÊNCIA GENÉRICA: A MORTE, 220

A desintegração dos seres do *àiyé* e sua transformação ulterior; restituição e redistribuição de *àṣẹ*: o *ẹbọ* e os ritos de sacrifício; o *ẹru-ikú* e os ritos de *Asèsè*; os dois níveis da existência e o eterno renascimento.

## CAPITULO I

---

### *Introdução*

*Objeto da tese: delimitação do tema central. Área geográfica e humana. Pesquisa de campo e material de apoio. Organização do trabalho: distribuição dos capítulos. Método de pesquisa: nível fático, revisão crítica e interpretação do símbolo. Breve análise da bibliografia e do estado atual dos estudos afro-brasileiros.*

**P**ROPOMO-NOS, no presente trabalho, examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção da morte, suas instituições e seus mecanismos rituais, tais quais são expressos e elaborados simbolicamente pelos descendentes de populações da África Ocidental no Brasil — particularmente na Bahia —, nas comunidades, grupos ou associações que se qualificam a si mesmos de *Nàgô* e que a etnologia moderna chama de *Yorùbá*.

Veremos, no capítulo seguinte, o que se entende no Brasil por *Nàgô* e todos os subgrupos compreendidos sob esse nome. Pesquisas comparativas feitas na África Ocidental, no S. O. da Nigéria, no sul e centro do Daomé e, especialmente, naqueles lugares onde a tradição oral indica no Brasil, relacionamento direto com a herança cultural africana, permitem fornecer dados que ampliam e freqüentemente esclarecem os dados brasileiros e as interpretações deste estudo. Esses importantes materiais de apoio, que estão incorporados em nosso trabalho, foram levantados em colaboração com Deoscoredes M. dos Santos e são a origem de algumas monografias que em parte constituem, por assim dizer, os antecedentes parciais que nos permitiram elaborar a presente tese (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967 e 1971).

É-nos difícil deixar de assinalar as dificuldades inerentes ao estudo, à localização e à seleção do material africano, dificuldades provenientes da existência de dois processos sócio-

históricos diferentes. Enquanto no Brasil os grupos considerados puros, isto é, que se estruturaram com o máximo de fidelidade aos elementos e aos modelos específicos de sua cultura de origem — o que veremos de maneira mais minuciosa no capítulo seguinte —, evoluíram para uma síntese, concentrando os valores essenciais de uma tradição que corresponde à época mais florescente da cultura *Yorùbá* — século XVIII e início do XIX — nos reinos então poderosos de *Ọ̀yọ̀* e de *Kátu*, esta mesma cultura, na própria África Ocidental, sofreu consideravelmente o impacto da pressão colonial. A cultura *Nàgô*, tal qual é vivida pelos grupos tradicionais do Brasil, reencontra seus elementos de origem nos grupos mais afastados das grandes cidades africanas tais como *Itakọ̀n*, *Ifọ̀n*, *Kátu*, *Màkọ̀*, *Ilára* e nas dezenas de pequenas vilas e vilarejos ao longo da fronteira da Nigéria com o centro e o sul do Daomé, na memória dos velhos sacerdotes de palácios e templos, e, sobretudo, na riquíssima tradição dos textos orais preservados e recitados pelos *Babaláwo*, sacerdotes de *Ifá*, hoje desaparecidos no Brasil. São fundamentalmente os textos oraculares de *Ifá* que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia *Nàgô* no Brasil. Examinaremos especificamente os textos e a tradição oral no capítulo III. Aqui, trata-se apenas de precisar que, ao longo deste trabalho visando particularmente aos *Nàgô* brasileiros, incluímos numerosas referências e material de apoio colhidos em fontes africanas onde indicamos a origem em cada caso.

Não entra em nosso propósito tratar dos grupos aculturados; ao contrário, aos fins teóricos e práticos do presente trabalho, queremos limitar-nos aos grupos tradicionais bem representados pelas comunidades agrupadas nos três principais “terreiros”, lugares de culto *Nàgô* (ver p. 32), onde, até hoje, se continua a praticar a religião tradicional legada pelos fundadores. Esses “terreiros” são bem conhecidos na cidade de Salvador - Bahia, centro da religião tradicional negro-africana no Brasil, cidade que mereceu a alcunha de Roma Negra, graças à grande sacerdotisa *Nàgô*, a célebre *Iyalòriṣà* Aninha. Do “terreiro” mais antigo que se conhece — onde se instalou o primeiro culto público de *Sàngó* — situado na Barroquinha e, depois, transferido para o Engenho Velho onde existe até hoje, o *Ilé Iyé Iyá-Násó*, derivaram o *Ilé Ọ̀ṣọ̀sì* nas terras conhecidas com o nome de Gantois e enfim o *Aṣẹ̀ Ọ̀pó Afọ̀njá*, em São Gonçalo do Retiro, onde

foram efetuados os estudos de base do presente trabalho e que utilizarei a título de referência.<sup>1</sup>

O presente ensaio tem por centro a descrição e a interpretação dos elementos e dos ritos associados à morte. Entretanto, o fato de que a cultura *Nàgô* constitui um sistema essencialmente dinâmico de inter-relações, a morte ou seus símbolos estão ligados direta ou indiretamente ao funcionamento do todo. O fato de que daremos pouco lugar aos panteões, por exemplo, e que nos estenderemos mais sobre os ancestrais e a significação de *Eṣú*, não deve ser interpretado como uma supervalorização destes últimos em detrimento dos *Ọ̀riṣà*, mas como uma consequência da necessidade de aprofundar em aspectos pouco conhecidos e naqueles que permitirão desenvolver melhor nossa tese central.

Assim, os primeiros capítulos estão consagrados ao exame e à análise sucinta das características mais específicas do sistema *Nàgô*, destacando os elementos a que teremos necessidade de nos referir constantemente e deixando de lado os aspectos mais conhecidos e já tratados por outros autores.

De maneira geral, o presente ensaio foi concebido em três partes: a) uma série de capítulos preliminares sobre a origem dos *Nàgô* brasileiros, sua instalação e reestruturação atual como unidade cultural diferenciada da sociedade global que contribuem a constituir e com a qual coexistem; seus pólos de concentração em associações organizadas e em comunidades onde se pratica a religião tradicional; seu sistema religioso, assim como os elementos e os valores que lhe são específicos; b) uma série de capítulos sobre as entidades sobrenaturais e os ritos diretamente associados à morte em que descrevemos e analisamos a liturgia associada aos ancestrais masculinos e femininos, os *Egún* e as *Iyámi*; os ritos de *Pádé* e de *Aṣẹ̀ṣẹ̀*; c) dois capítulos, enfim, sobre o significado simbólico dos ritos precedentes e a concepção da morte nas comunidades *Nàgô*.

<sup>1</sup> O *Aṣẹ̀ Ọ̀pó Afọ̀njá* foi fundado por Eugênia Ana dos Santos, Oba Biyi, a célebre *Iyalòriṣà* Aninha, que saiu do *Ilé Iyá-Násó* com um grupo de sacerdotisas. Com *Bamgboṣẹ̀ Ọ̀bitiko* (Rodolfo Martins de Andrade) e *Ọ̀ba Sanya* (Joaquim Vieira da Silva) ela instalou-se no lugar chamado Camaron, para ir, em seguida, para a rua de Curriachito, para a Ladeira da Praça, para a Ladeira do Pelourinho, e, finalmente, em 1919, para uma fazenda situada em São Gonçalo do Retiro, dando prestígio e estímulo extraordinários à religião *Nàgô* e ao “terreiro”, onde se concentrou a flor da elite negra do Brasil. Por sua morte, em 1939, Maria Bibiana do Espírito Santo, *Ọ̀sun Múwá* chamada Mãe Senhora, devia sucedê-la, prosseguir em sua tarefa com brihantismo e dedicação, e manter os fundamentos tradicionais da religião. A autora foi iniciada por Mãe Senhora em 1964. A bibliografia sobre o *Aṣẹ̀ Ọ̀pó Afọ̀njá* é abundante. Sobre este assunto enviamos o leitor às indicações que figuram nas obras do Sr. Edison CARNEIRO, Donald PEARSON, Pierre VERGER, Roger BASTIDE e Deoscoredes M. dos SANTOS.

Tratarei, igualmente, nesta introdução, de examinar e conceituar meu método de trabalho ou, melhor ainda, as linhas orientadoras que se me foram impondo à medida que avançava nas minhas pesquisas. Se digo que elas se me foram impondo, é porque, como todo pesquisador, trazia comigo uma bagagem, uma forma cultural e universitária, uma história e uma ideologia.

É evidente que todo pesquisador se propõe conscientemente ser objetivo ou neutro em matéria de ideologia, pelo menos no estágio da observação e da colheita de informação. Trata-se de um postulado que, teoricamente, não é ignorado por nenhum etnólogo. Entretanto é igualmente evidente que, visando a um mesmo fenômeno ou a um mesmo objeto, encontramos descrições bem diferentes em que tal ou tal elemento é posto em relevo, um outro é ignorado ou passa despercebido, segundo o método de observação e, sobretudo, segundo a situação sócio-histórica do pesquisador. Geralmente, suspeito que o mesmo fato seja formulado de maneira bastante diferente por um participante ou um ator do grupo estudado. O etnólogo, por mais prevenido que seja, não pode facilmente desembaraçar-se de sua própria história e do quadro de referências da ciência no seu próprio processo histórico.

Aliás, não tenho a intenção de afirmar que a descrição efetuada pelo ator seja completa ou objetiva. A repetição e a automatização fazem com que numerosos pormenores que constituiriam importantes informações possam escapar-lhe. Inúmeros aspectos, precisamente reveladores por seu simbolismo oculto, não têm para ele nenhuma importância, assim como, geralmente, os elementos-signos que constituem aquilo que poderíamos chamar a trama manifesta dos conteúdos inconscientes. E, quando digo "inconsciente", quero referir-me a dois tipos de conteúdos: aquele das fantasias inconscientes do grupo, por certo, e o da estrutura do sistema que, freqüentemente, não é percebido nas suas relações abstratas ou que se podem diferenciar da imagem consciente que o ator tem delas.

A convivência, passiva como observadora no começo e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações interpessoais e minha conseqüente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento "desde dentro", obrigando-me a agilizar, revisar, modificar e, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia

para a compreensão consciente e objetiva dos fatos. Isto nos leva a defrontar-nos com dois problemas: 1) como ver e 2) como interpretar.

Do que precede destacam-se duas perspectivas possíveis: "desde fora" e "desde dentro", perspectivas que são difíceis mas não impossíveis de complementar.

O Professor Robin Horton, num comentário bibliográfico, já tinha, brevemente, analisado os dois níveis de observação e de interpretação, segundo seja o autor uma parte integrante ou não da cultura em consideração. Mas foi, sobretudo, Meyer Fortes quem examinou o pró e o contra das duas perspectivas na sua revisão lúcida do totemismo (1966, p. 9 e nota n. 9).

Não trataremos aqui do mérito de um ou do outro destes pontos de vista — que por outro lado não se excluem — visto que nosso propósito não é analisar metodologias, mas apenas expor a que utilizamos e que nos fora impondo, instrumentada pela própria experiência no campo. Devido a que a religião *Nagô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela *transmissão* e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionamos chamar "desde dentro" se impõe quase inevitavelmente.

É certo que a absorção de uma série de valores coletivos e individuais e o fato de os viver numa inter-relação de grupo não é suficiente aos fins de uma análise e de uma interpretação desses valores. É preciso, pois, colocá-los em perspectiva e reestruturar conscientemente os elementos, suas relações particulares, revelando assim seu simbolismo.

Insistirei mais adiante na fragilidade do conceito abstrato e universal do símbolo. Os elementos só podem ser vistos e interpretados num contexto dinâmico, não com um significado constante intrínseco, mas essencialmente como fazendo parte de uma trama e de um processo. O significado de um elemento está em função de suas relações com outros elementos. O significado de um elemento é uma função e não uma qualidade.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Estes conceitos foram analisados pormenorizadamente pelo Dr. E. RODRIGUE (1966, cap. IV) e, quanto à função do símbolo, remetemos particularmente à obra pioneira de OGDEN e RICHARDS, *The Meaning of Meaning* (1964).

Para proceder pois à descrição de um ponto de vista etnológico não é suficiente isolar e destacar elementos ou objetos de uma cultura, mesmo que sejam, por exemplo, instituições, ritos ou entidades sobrenaturais, mas descrevê-los “fisiologicamente”.

O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvimento iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são, na maioria das vezes, efetuadas “desde fora”, vistas através de seu próprio quadro de referências; raramente ele fala a língua de seus pesquisados e freqüentemente recebe informações por intermédio de tradutores que, por sua vez, conhecem mal a língua do etnólogo. A observação parcial, a pouca convivência, não lhe permitem distinguir os fatos acidentais ou excepcionais, nem distinguir os ciclos ou seqüências, nem as relações entre objetos dispersos ou de ritos aparentemente diacrônicos. Mesmo a utilização de uma terminologia vinda de sua própria área cultural ou profissional o levam, às vezes, a deformar o material observado (a célebre interpretação dos fenômenos de possessão em crise de epilepsia, para citar apenas um exemplo). Isso leva a descrições fragmentárias — ou mesmo totalmente deturpadas, obscuras — que podem induzir a graves erros àqueles que utilizam esse material como base de construções teóricas. Os exemplos abundam.

Estar “iniciado”, aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro”, mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma aspiração ambiciosa e uma combinação pouco provável.

Em todo caso, o presente estudo pretende ver e elaborar “desde dentro para fora”. Nossa pesquisa está orientada de maneira a focalizar três níveis:

- A) o nível fatural;
- B) o da revisão crítica;
- C) o da interpretação.

A) O nível fatural inclui os componentes da realidade empírica, a que fizemos alusão. Isto é, a descrição mais exata possível do acontecer ritual, de seus aspectos e elementos cons-

titutivos — passados e presentes — e daqueles que técnica e materialmente instrumentam sua existência; desde a descrição de cerimônias, públicas e privadas, da conduta observada pelos participantes, da conformação e morfologia do grupo com seu espectro hierárquico, de objetos e de locais onde se desenvolve a prática religiosa, dos aspectos, elementos e entidades sobrenaturais que participam simbolicamente da existência e do devir do grupo até um gesto ou mínimo pormenor do processo ritual.

Entendemos por descrição fatural uma descrição dinâmica. Assim, por exemplo, os objetos e os emblemas, a que demos um lugar preponderante nas descrições, foram colocados no seu contexto ritual. Neste mesmo nível fatural, demos um lugar muito particular às cantigas e aos textos rituais. Sua importância, neste trabalho, decorre não só do papel do oral no sistema *Nàgô* em geral, mas também pelo fato de se tratar de materiais originais que nunca foram compilados nem traduzidos — por exemplo, os textos de *Pádé* e de *Àşşè* — e por serem elementos constitutivos fundamentais de ritos e de cerimônia. Não poderia ter-se uma descrição que se aproxime da “realidade verdadeira” de uma cerimônia se não se conhecem os textos que a integram como elemento dinâmico. Com efeito, veremos, mais adiante, que as palavras têm um poder de ação. Ignorar aquilo que é pronunciado no decorrer de um rito é o mesmo que amputar um de seus elementos constitutivos mais importantes e provavelmente mais revelador. Vemos na coletânea e na transcrição dos textos orais uma tarefa das mais urgentes e apaixonantes da investigação fatural. Abreviando assinalemos que os textos são primeiramente registrados durante as cerimônias ou ritos, depois são regravados a “uma só voz” por sacerdotes ou por iniciados de capacidade reconhecida\*; são transcritos em sua forma oral, isto é, tais quais são pronunciados e, em seguida, em sua forma analítica, por meio da ortografia internacional do *Yorùbá*, principalmente aquela que é empregada pelos institutos especializados na Nigéria; depois, faz-se objeto de uma tradução justalinear, para chegar a uma versão quase literal; os arcaísmos ou as passagens mais obscuras são explicados por meio de notas e referências esclarecedoras, para se proceder, diríamos, a uma

\* Este procedimento foi-nos imposto pela realidade, visto que, geralmente, os sacerdotes ou iniciados não se recordam das seqüências inteiras nem da ordem dos cânticos fora das cerimônias. As gravações *in loco* servem de referência mnemotécnica. Em geral, dificilmente são utilizáveis, por causa da combinação de ruídos e vozes que tornam difícil a percepção do texto.

análise semântica e filológica dos textos e poder chegar, então, a uma tradução compreensível.<sup>4</sup>

Os textos — e obviamente as cantigas — têm ritmo. Com todos os erros possíveis de um trabalho pioneiro nesse domínio, esta obra tem o mérito de tentar uma transcrição bilingüe dos textos rituais, conservando, na medida do possível, o ritmo segundo o qual são recitados ou cantados.<sup>5</sup>

**B)** A revisão crítica foi uma das imposições prementes que se me apresentaram no decorrer da pesquisa. Ela conduz à revisão de alguns dos conceitos e descrições que uma pesquisa mais apurada permite hoje contestar.

Trata-se, geralmente, diríamos, da desmistificação de ideologias importadas ou superpostas. É preciso pôr-se de sobreaviso e impor-se uma vigilância consciente a todos os instantes para não incorrer em concepções ou na utilização de terminologia que se origine do etnocentrismo ou da falta de conhecimentos. A revisão crítica permite destacar os elementos e valores específicos *Nagô* do Brasil, como próprios e diferenciados da cultura luso-européia e constituindo uma unidade dinâmica. É nesse sentido que insistimos tanto no enfoque “desde dentro”, isto é, a partir da *realidade cultural do grupo*. Gostaria de dar um exemplo preciso:

Alguns autores atribuem a um mal-estar moral o fato de que algumas cerimônias sejam privadas, particularmente aquelas em que há sacrifícios. Chegam mesmo a dizer que o caráter bárbaro dessas práticas faz com que os sacerdotes responsáveis não admitam a presença de visitantes, subentendendo-se a dos pesquisadores. É verdade que, insistindo, os pesquisadores, às vezes, conseguem assistir à cerimônia, transgredindo um dos princípios fundamentais do sistema. Com efeito, não há nada de bárbaro (projeção do sistema de valores do próprio pesquisador) no fato de que o acesso a alguns ritos seja restrito. Não se trata igualmente de uma atitude defensiva em face da polícia ou da curiosidade científica ou de outro caráter qualquer. Há uma proibição para certa categoria de indivíduos. De

<sup>4</sup> Os textos incluídos são o resultado de um trabalho frutuoso efetuado em colaboração com vários especialistas, quase todos formados por R. ARMSTRONG no Institute of African Studies da Universidade de Ibadan. É interessante notar que, em quase todos os casos, um conhecimento auxiliar da cerimônia se mostra indispensável para ajudar a revelar o significado dos textos.

<sup>5</sup> Sobre o ritmo e a estrutura dos textos orais como expressão de ordem social e cósmica e como condição da memorização referimos a recente obra de Maurice Hous (1971, p. 61ss).

fato, pouquíssimas pessoas têm acesso a essas cerimônias. Já dissemos que a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes. O acesso a determinados ritos está em relação direta com o grau de iniciação e, conseqüentemente, com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e de participar de uma experiência durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis:

1. *Biri-biri bò wòn lójú*
2. *Ọgbèri nko mo M̀ariwo*

Trevas cobrem seus olhos  
O não-iniciado não pode conhecer  
o mistério do *M̀ariwo*.

Se se entende o profundo significado do sacrifício (cf. p. 222s), compreende-se facilmente a precaução de manter a cerimônia privada, que provém da estrutura própria da religião *Nagô* e não tem nenhuma relação com qualquer mal-estar moral, nem com barbarismo ou com nenhuma outra projeção de outro sistema cultural.

No nível da revisão, impõe-se a necessidade urgente de rever a tradução que eu qualificaria de criminosa de certas palavras. Criminosa porque ela atenta contra a própria estrutura e a compreensão do sistema. Eis alguns exemplos: a tradução tão corrente em Daomé de “charlatão” em lugar de *Babaláwo*, sacerdote versado nos profundos mistérios do cosmo e do destino dos seres; a de “Satã” ou “diabo”, presente até no dicionário de Abraham (1958: 166, 7 - a. c.), em lugar de *Èsù*, princípio dinâmico, de comunicação e individualização de todo o sistema; a de “mascarado” em lugar de *Ègun*, espírito de um ancestre cuja representação materializada é invocada no culto dos antepassados; mesmo o emprego da palavra “máscara”, tão divulgado em livros de arte negra, em catálogos e museus, na língua etnológica, provém de uma tradução que adquiriu hierarquia através de seu uso contínuo e culto por parte de autores prestigiosos, palavra que contém uma carga forânea e deturpante, desprovida de qualquer relação com o *significado funcional* de certos objetos ou com as palavras que os identificam na sua própria cultura. Retornaremos a esses exemplos e forneceremos outros nos respectivos capítulos.

Como já dissemos anteriormente, a revisão crítica arvorou-se como uma necessidade da própria pesquisa no momento do

confronto de descrições e conceitos, que figuram na literatura mais ou menos especializada, com o material de campo, as experiências pessoais, a análise dos textos rituais e especialmente em relação com os conceitos emitidos pelos participantes hierarquizados na religião tradicional. Isso nos leva diretamente a falar de uma outra característica do presente trabalho: trata-se da utilização de termos *Nagô* quando me foi impossível encontrar equivalentes satisfatórios. Conceitos tais como *àṣẹ*, *iwà*, *òrìṣà*, *òrun*, *odù*, *iya-mi*, *égún* etc. podem ser analisados, mas não traduzidos.

Torna-se desnecessário precisar que a revisão crítica teria de estender-se à vasta bibliografia existente. Nenhuma análise crítica exaustiva foi efetuada até agora. Por causa do crescente desenvolvimento da lingüística, sociologia, ciências políticas, história, psicologia, seria possível proceder-se a uma avaliação dessa bibliografia, colocando-a na sua verdadeira perspectiva histórica e destacando os materiais utilizáveis para futuras pesquisas. É necessário admitir-se que a maior parte dos trabalhos feitos sobre a cultura afro-brasileira se ressentem ou por sua superficialidade, ou pela falta de uma metodologia conseqüente, e, geralmente, pelo seu enfoque etnocêntrico. Há bem poucas monografias especializadas, visto que a maioria versa sobre estudos globais. Mesmo trabalhos mais recentes são pouco criativos e contentam-se com reproduzir conceitos e informações que remontam a Nina Rodrigues, Artur Ramos ou Manuel Querino. Com poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada. Preferimos, pois, utilizar uma bibliografia seleta, por vários motivos. Em primeiro lugar, porque há trabalhos relativamente recentes que incluem uma vasta compilação de autores.\* Em segundo, levando em conta que o material bibliográfico referente ao tema proposto nesta tese é muito escasso, preferimos mencioná-lo e comentá-lo à medida que se forem desenvolvendo os diferentes capítulos. As referências bibliográficas reduzem-se ainda mais, porque preferimos escolher os trabalhos

\* Roger BASTIDE (1961, p. 359/370).

Pierre VERGER (1957, p. 571/576).

Gisèle COSSARD (1970, p. 396/414).

No que diz respeito ao desenvolvimento do estado atual dos estudos e da pesquisa afro-brasileira, mencionaremos especialmente o estudo preparado pelo Laboratoire de Sociologie de la Connaissance sob a direção de Roger BASTIDE, trabalho este recomendado pelo Colóquio que se realizou em Cuba, 1968, sob os auspícios da UNESCO, no quadro de seu programa sobre as contribuições culturais africanas na América Latina. Este documento (SHC/CS/235/9) contém, ainda, uma lista de institutos de pesquisa e de peritos, um breve sumário com o título de temas e de estudos em curso e uma análise lúcida do desenvolvimento histórico da pesquisa afro-americana. É fácil tirar-se daí o que concerne aos estudos afro-brasileiros.

escritos por pessoas que pertencem à cultura em questão, ou que foram "iniciados" ou que, ao menos, tiveram uma convivência prolongada em contato com esta cultura. Os autores clássicos que não entram nesta categoria foram utilizados unicamente a título de referência histórica ou para ilustrar andamentos progressivos de uma interpretação mais objetiva.

C) Pode-se deduzir dos comentários acima o que entendemos por interpretação e o que a guia. É neste nível que se elabora a perspectiva "desde dentro para fora"; isto é, a análise da natureza e do significado do material fátual, recolocando os elementos num contexto dinâmico, descobrindo a simbologia subjacente, reconstituindo a trama dos signos em função de suas inter-relações internas e de suas relações com o mundo exterior.

O símbolo, do grego *symbolon*, é um "signe de ralliement" (Larousse, 1933, Tomo 6: 546). "Cada movimento é, ao mesmo tempo, um gesto" (Suzanne Langer, 1951: 51). Tem um sentido e um propósito.

A interpretação do símbolo, uma vez descoberto seu nexos ontogenético, seu ou seus referentes, permite-nos tornar explícita a realidade fátual. Já dissemos que não entendemos o símbolo com um significado constante; sua interpretação está sempre em relação a um contexto. Sua mensagem está em função de outros elementos.

A interpretação simbólica permite perceber as seqüências rituais a dar-lhes uma estrutura conseqüente. Porque compartilho de seu ponto de vista e por causa da clareza com que ele o exprime, permito-me transcrever uma longa citação de Victor Turner (1957: 19): "Entendo por *rito* um comportamento formal prescrito para ocasiões não consagradas à rotina tecnológica, mas referidas à crença em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do rito que conserva, contudo, as propriedades particulares da conduta ritual... Segundo o *Concise Oxford Dictionary*, um "símbolo" é uma coisa considerada por consenso geral como caracterizando naturalmente ou representando ou lembrando algo por possuir qualidades análogas ou por associação de fato ou do pensamento. Os símbolos que pude observar no campo eram empiricamente objetos, atividades, relações, acontecimentos, gestos e unidades espaciais numa situação ritual... Os símbolos estão particularmente envolvidos no processo ritual... O símbolo associa-se a interesses, propósitos, fins e

meios dos homens, quer eles sejam formulados explicitamente, quer devam ser deduzidos do comportamento observado. A estrutura e as propriedades de um símbolo transformam-se nos de uma entidade dinâmica, ao menos no quadro de seu contexto de ação própria".<sup>7</sup>

Complementarei esta exposição tão clara com uma distinção: a do símbolo-signo, menor ou última unidade simbólica, do símbolo-complexo, totalidade de uma estrutura dada. Assim, por exemplo, o *şaşará*, emblema de *Qbalúaiyé*, é um objeto com uma estrutura determinada, constituída por uma quantidade de símbolos-signos que se encontram aí incorporados — búzios, certas contas, ráfia, nervuras de palmeira, cores específicas etc. — que, embora tendo significados próprios, não devem ser considerados separadamente, mas como partes integrantes da totalidade do símbolo *şaşará* que contribuem para expressar.

Além desta distinção, parece-me importante introduzir uma outra como instrumento de trabalho: a assinada por Marion Milner e especialmente por H. Segal (1957: 391) entre "equação simbólica" e "representação simbólica". Enquanto a "equação simbólica" se caracteriza "pela completa equiparação ou fusão do símbolo com seu objeto"<sup>8</sup> — os dois se confundem, o símbolo é um dobre do objeto que vela e revela —; na "representação simbólica" há um par de termos considerados como não-semelhantes, mas associados, de maneira que um dos dois (o símbolo) seja capaz de *evocar* ou de *sugerir* o ou os objetos aos quais se refere. Seria aquilo que Ferenezi (1950: 244) distingue como "fanerosimbolismo" e como "criptosimbolismo". Enquanto a "equação simbólica" é uma substituição primária, geralmente de interpretação fácil, a "representação simbólica" constitui o "criptosímbolo", isto é, uma elaboração complexa, madura, cuja natureza e função são essenciais para a compreensão do sistema.

Toda a religião, sua morfologia, sua prática, todos os seus conteúdos se expressam por símbolos ou por estruturas simbó-

<sup>7</sup> "By *ritual* I mean prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routines, having reference to belief in mystical beings or powers. The *symbol* is the smallest unit of ritual which still retains the special properties of ritual behaviour... Following the Concise Oxford Dictionary a "symbol" is a thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought. The symbols I observed in the field were empirically objects, activities, relationship, events, gestures and spatial units in a ritual situation... Symbols are essentially involved in social process... The symbol becomes associated with human interests, purposes, ends, and means, whether these are explicitly formulated or have to be inferred from the observed behaviour. The structure and properties of a symbol become those of a dynamic entity, at least within its appropriate context of action".

<sup>8</sup> Remetemos à obra de M. E. RODRIGUE (1966: 90).

licas complexas. Ou, reciprocamente, desvendar as correspondências dos símbolos e os interpretar nos permite explicitar os conteúdos do acontecer ritual.

O nível da interpretação simbólica permitiu-me penetrar, abarcar e tornar inteligíveis certos aspectos dos dados fatuais que não poderia ter apreendido de outra forma. É particularmente frutuoso, quando aplicado a uma disciplina consagrada ao estudo das "ações não-poéticas", de ritos, formalizações, dramatizações... artes não aplicadas" (Suzanne Langer, 1951: 51).

Em verdade, tentamos, ao longo deste trabalho, distinguir o que é fatural do que é interpretação. Mas é difícil deixarmos de assinalar que, à medida que avançamos na interpretação, novas porções da realidade ritual se nos foram revelando e numerosos elementos-signos foram-se perfilando.

Resumindo, deve-se insistir que, apesar de se procurar manter reslindados os três níveis mencionados, o nível fatural (ou a realidade empírica do acontecer ritual cada vez mais pormenorizada e exata), a revisão crítica (ou a desmistificação das ideologias forâneas, a reformulação dos elementos específicos do sistema), e a interpretação de símbolos (ou o significado funcional e dinâmico dos conteúdos desse sistema), os três níveis relacionam-se e constituem, por assim dizer, instrumentos intermutáveis de uma técnica que fora orientada fundamentalmente pela lenta e progressiva experiência de campo que qualificarei de "iniciática".

## CAPÍTULO II

### O Complexo Cultural Nágô

*Origens étnicas. Estabelecimento no Brasil e áreas de influência. Comunidades Nágô:*<sup>1</sup> *egbê e "terreiro".*

*Conteúdo do "terreiro": espaço "mato" e espaço "urbano"; representações materiais e simbólicas do àiyé e do òrun e dos elementos que os relacionam; àşę, força dinâmica e propulsora do sistema.*

O BRASIL é um país afro-luso-americano. Americano, evidentemente, por sua situação geográfica e sua população indígena; lusitano, por ter sido colonizado pelos portugueses; e africano, não só porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos negros escravos como também porque eles constituíram historicamente o elemento de população mais denso nas grandes e pequenas cidades, nas plantações e nos setores de extração mineral, elemento-base a partir do qual se multiplicou a população do Brasil, profundamente marcada por seus costumes, sua religião e suas tradições.

<sup>1</sup> As pa'avras e os textos Nágô que figuram neste trabalho estão escritos segundo a convenção internacionalmente adotada pelos institutos especializados da Nigéria. Utilizamos a ortografia moderna a fim de tornar mais compreensível a rica tradição oral preservada no seio dos grupos de culto Nágô da Bahia. A ortografia correta permite aprofundar-se no significado de palavras e textos que constituem documentos e fontes de valor para os estudos afro-brasileiros.

Consoantes e vogais têm em geral o mesmo valor que em francês, com as seguintes modificações:

*e* é sempre aberta.

*e* é sempre fechada.

*o* é sempre aberto.

*o* é sempre fechado.

*g* é sempre "duro".

*gb* é explosivo.

*j* pronuncia-se "dj".

*h* é sempre aspirado, nunca mudo.

*p* é explosivo e pronuncia-se "kp".

*s* tem o som "ch".

*y* e *w* pronunciam-se "i" e "u", indicando o ponto uma nasalização.

Os acentos indicam os tons. O acento agudo (´) corresponde ao tom alto, o acento grave (˘) ao tom baixo e a ausência de acento ao tom médio.

N. T.: As consoantes e vogais têm o mesmo valor em português e em Nágô, sendo válidas as modificações apontadas com respeito ao alfabeto francês, acrescentando-se ainda:

*w* é sempre pronunciado "u".

Tendo sido queimados os documentos e os arquivos referentes ao tráfico dos escravos<sup>2</sup> e sendo interdita nos recenseamentos oficiais a discriminação segundo a cor da pele<sup>3</sup>, é difícil proceder à apreciação exata da evolução e da importância da população de ascendência africana no Brasil. Contudo, pesquisas e investigações efetuadas em 1967, no setor de geografia humana, particularmente, pelo Gabinete de Estudos Regionais e de Geomorfologia da Universidade da Bahia<sup>4</sup>, permitiram deduzir-se que 35% da população total do Brasil (calculada em noventa milhões de habitantes aproximadamente) são de origem africana. E esta proporção ascende a 70% na cidade de Salvador e seu Recôncavo, amplo cinturão verde que contorna a ex-capital da antiga colônia luso-americana<sup>5</sup>, atual capital do Estado da Bahia, na região norte do longo litoral atlântico brasileiro. Essa população preservou grande parte de suas culturas de origem, em diferentes graus de aculturação, dependendo da maior ou menor retenção dos modelos e raízes africanas e das circunstâncias sócio-históricas das diversas regiões onde se estabeleceram os vários grupos étnicos.

Como é do conhecimento geral, as culturas africanas foram transportadas para o Brasil pelos escravos negros que os colonizadores portugueses trouxeram desde sua chegada, como parte de seus bens e que, mais tarde, importaram diretamente da África, particularmente da chamada Costa dos Escravos. Instrumento indispensável do desenvolvimento da economia agrícola e minéria, o negro constituiu durante mais de três séculos a base de câmbio de um próspero comércio entre colonos europeus e algumas casas reais africanas. Durante três séculos, os diversos grupos étnicos ou "nações" de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas. A história desse tráfico, suas motivações históricas, econômicas e políticas constituem apaixonante pano de fundo da presença africana no Brasil. Sucederam-se diversos estudos sobre esse impor-

<sup>2</sup> Em 1890, o Ministro das Finanças Dr. Rui Barbosa determinou a destruição dos documentos e arquivos referentes à escravidão.

<sup>3</sup> De 1940 a 1950 foi permitido recomeçar o recenseamento das diferenças de cor, mas esta prática foi novamente abolida em 1960.

<sup>4</sup> Estas pesquisas começaram sob a orientação do Prof. Milton SANTOS; elas foram continuadas sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Léa ERDENS e resultaram em mapas e gráficos elaborados pelo dito Gabinete e apresentados ao setor de pesquisas, extinto depois, do Museu de Arte Moderna e de Arte Popular, com o qual a Sra. Erdens colaborou.

<sup>5</sup> Fora do estudo citado que analisa a distribuição atual, deve-se mencionar um ambicioso estudo de análise histórica sobre o povoamento do Brasil que está sendo feito por Maurício GOULART, bem como os estudos da equipe de pesquisadores do historiador Giorgio MORTARA. Também se deve mencionar os levantamentos do historiador John RUSSEL-WOOD, efetuados na Santa Casa de Misericórdia, em Salvador.

tante aspecto que ultrapassa o interesse histórico para servir de base a uma etno-história afro-brasileira que ainda precisa ser escrita.

A fim de situar, aproximadamente, a chegada dos primeiros grupos *Nàgô* ao Brasil — seguindo, por um lado, o esquema dos quatro ciclos distinguidos por Luís Viana Filho (1964) e que foram mais tarde minuciosamente examinados e modificados por Pierre Verger (1964 e 1968), e, por outro lado, a cronologia deduzida das fontes orais — pode-se admitir que os *Nàgô* foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, nos fins do século XVIII e início do século XIX.

Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos Fulani sobre *Òyó*, a capital do reino *Yorùbá*, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos *Egba*, *Egbado* e *Sábê*, particularmente dos *Kétu*, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. A esses contingentes agregaram-se — depois da queda de *Òyó* e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de *Ilorin* — grupos provenientes do próprio território de *Òyó*, grupos *Iješa* e *Ijebu*. Os *Kétu* foram os mais profundamente atingidos pelos daomeanos de *Abomey*. A história de *Kétu* é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os *Kétu* que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros.

Com todas as reservas possíveis, visto que não dispomos de documentos, parece provável que o primeiro contingente de *Kétu* vendido no Brasil proveio do ataque que Kpengla (Adahoozon II), rei de *Abomey*, levou a cabo em 1789 durante o reinado de *Akebiuru*, quadragésimo *Alakétu*, soberano dos *Kétu*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Descrição aparecida em 1793, na célebre obra de A. DALZEL, então governador de Huida (Whydah para os ingleses). Várias são as razões que nos induzem a indicar esta data. Não se registraram ataques importantes sobre *Kétu* durante o reinado seguinte de *Agonglo* (1789-97). As investidas efetuadas sob o reino de *Gueso* (1818-1858), morto pouco depois em consequência de um ferimento recebido quando da retirada que se seguiu ao fracassado sítio de *Kétu* em 1858, tiveram lugar durante os últimos anos de seu reinado (...). (PARRINDER, 1956). Por outro lado, a tradição oral e os cálculos retrospectivos baseados na idade de personalidades conhecidas da elite *Kétu* da Bahia e de seus descendentes (particularmente da *Iyá Naso* e da *Aşıpa Qbatosi*, calculando-se vinte anos para cada geração de descendentes) fazem remontar ao começo do século XIX a implantação

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yoru baland*, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de *Nàgô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os *Kétu*, *Sabê*, *Òyó*, *Egbá*, *Egbado*, *Iješa*, *Ijebu* importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião.

Da mesma forma que a palavra *Yorùbá* na Nigéria, ou a palavra *Lucumi* em Cuba, o termo *Nàgô* no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum — com variantes dialetais. Do mesmo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, *Odùduwà*, emigrantes de um mítico lugar de origem, *Ilé Ifè*.

Parece ter acontecido com a designação *Nàgô* o mesmo que se passou com o uso extensivo do termo *Yorùbá* na Nigéria. Abraham (1958: 55) diz que os *Anàgô* constituem um tipo de *Yorùbá* saído da área de *Ifè* e tendo fundado em seguida diversos povoados na província de *Abèòkùta*, em *Ipòkùyá*. Eles falam o *Yorùbá* conhecido como *Èyò*, falado no antigo reino de *Òyó*. Ainda são conhecidos hoje em dia com o nome de *Anàgô* e existem outros grupos em *Ifónyin* e *Ilaàró*.

Os *Yorùbá* do Daomé, de onde provém a maior parte dos *Nàgô* brasileiros, estão constituídos de populações que se consideram descendentes de *Ifè*, irmanados por um mesmo mito genético. São conhecidos com o nome genérico de *Nàgô*, *Nagónu* ou *Anàgónu*, pessoa ou povo *anàgô*, nome constituído de *Anàgô*

do primeiro "terreiro" *Kétu* na Barroquinha. Os *Kétu* do Brasil ignoravam tanto a destruição de *Kétu* como a perda das portas de sua capital, acontecidas em 1850 durante o saque do rei *Glele*. Conservam, ao contrário, até o presente, a lembrança de um reino florescente.

<sup>7</sup> O termo *Yorùbá* é de uso relativamente recente, no Brasil, sendo os eruditos que o descobriram nos textos estrangeiros e o fizeram conhecido. Não é utilizado pela população. Também não é utilizado em Cuba. Parece que mesmo na África Ocidental o termo *Yorùbá*, em sua conotação coletiva, não é muito antigo. N. A. FADIPE (1970: 30) concluiu que "a etiqueta *Yorùbá*, designando um grupo étnico, não deve ter estado há muito tempo em voga antes de 1856" — ("the label Yoruba, as that of an ethnic group could not have been long in vogue prior to 1856"). "Até hoje, as pessoas têm tendência a distinguir seus próprios grupos locais daqueles que eles chamam coletivamente de *Yorùbá*". ("To the present day people... tend to distinguish their own local groups from the one they collectively refer as Yoruba"). Parece que, em sua origem, o nome *Yorùbá* era aplicado unicamente aos *Yorùbá* de *Òyó*, que ainda são chamados, hoje em dia, de *Yorùbá propriamente ditos*. Para uma discussão mais completa desta questão ver CLAPERTON (1829). Rev. KOELLE (1963: 5), Dos SANTOS (1967: 14 e nota 38), FADIPE (1970, cap. 2).

+ nu, sufixo que, em *Fon*, significa "pessoa". Por extensão, chamam-se *Anágónu*, no Daomé, todos os iniciados e os sacerdotes praticantes da religião que cultua as entidades sobrenaturais de origem *Nàgô*.<sup>9</sup>

O *Anàgóbé* é a língua cujo nome é formado de *Anàgô* e de *gbé*, que, em *Fon*, significa "língua" ou linguagem. Segundo R. P. Seguro (1963: 56) "é a língua *Nàgô* ou *Yorùbá*" ("la langue Nago, la langue Yoruba"). Até nossos dias, no Daomé, todos os povos falantes de línguas derivadas de *Yorùbá*, classificadas por Westermann como pertencentes ao grupo KWA das línguas sudânicas, são chamados *Nàgónu*. O estabelecimento *Yorùbá* no sul do Daomé parece que ocorreu durante o século XVI, enquanto ele parece ser mais antigo no centro do Daomé.<sup>9</sup> O termo *Nàgô* veio a ser aplicado não só aos lugares habitados pelos *Yorùbá*, mas também a todos os povos *Yorùbá* que não pertenciam estritamente ao povo *Nàgô*. Todos os povos de origem *Yorùbá* do Daomé foram chamados de *Nàgô* pela administração francesa que tomou este termo dos *Fon*. Esses designavam habitualmente pelo termo *Nàgô* todos os *Yorùbá* dos reinos vizinhos, e todos os seus adversários do Leste e do Nordeste, sem fazer distinção entre os de *Abéjókúta*, de *Egba*, do *Egbado*, de *Kétu* ou de *Sábé*. Alguns pretendem que esta denominação vem da língua *Fon* e, nesse caso, significaria "sujeira, lixo", isto é, tratar-se-ia de um termo altamente pejorativo. Mercier (1950: 20-30) indica, contudo, que "...de fato são agrupamentos *Yorùbá*, no círculo daomeano de Porto Novo e de regiões adjacentes da colônia e da divisão de *Illare*, que se chamam eles mesmos de *Anàgô* e conhecem unicamente este nome. A palavra poderia portanto não ter sido forjada pelos *Fon*, sendo provável que eles tivessem explorado um jogo de palavras pejorativas ao mesmo tempo que estendiam, como é freqüente, um nome tribal ao conjunto de um povo".<sup>10</sup> Mercier documenta os estabeleci-

<sup>9</sup> Esta designação é muito útil para ajudar na determinação, no Daomé, da origem de alguns panteões e de suas entidades divinas. Assim, por exemplo, os daomeanos, que adoram *Mawu*, *Lisa*, *Sapata*, *Gu*, revelam as origens estrangeiras desses, por chamar suas sacerdotisas *Nàgónu*, gente *Nàgô*, independentemente, é claro, da origem étnica da própria sacerdotisa.

<sup>10</sup> A partir da lista tradicional dos *Atakétu* pode proceder-se a um cálculo aproximativo que permite situar o estabelecimento dos *Kétu* no século XII. Assinalamos, ainda, que o governador Dalzel estima em 1780 o reino do quadragésimo *Atakétu*.

<sup>11</sup> "... en fait il est des groupements *Yoruba*, dans le cercle dahoméen de Porto Novo et des régions adjacentes de la colonie et de la division d'*Illare*, qui s'appellent eux-mêmes *Anago* et ne connaissent que ce nom. Le mot pourrait donc n'avoir pas été forgé par les *Fon*, il serait probable qu'ils aient exploité un jeu de mots pejoratifs en même temps qu'ils étendaient comme il est fréquent un nom tribal à l'ensemble du peuple".

mentos de origem *Yorùbá* no Daomé. Ele inclui aí o reino de Porto Novo que não é estritamente um reino *Yorùbá*, mas um lugar onde os *Yorùbá* exerceram influência considerável tanto no que concerne à sua constituição como à sua história. Entre os reinos *Nàgô* ele estuda os de *Itákète* (*Sákète*), *Takón* (*Itakon*), *Ofônyin*, *Jegu*, o reino de *Banigbe* e os grupos *Nàgô* das margens do rio Ueme (Mercier, 1950: 34).

Outras implantações *Yorùbá* foram estudadas, tais como *Hollidge* (Terreau e Huttel, 1960), o reino de *Adja-Uere* onde os *Nàgô* e os *Adja* se fundiram completamente (Mercier, 1950), o reino de *Kétu* (Parinder, 1956), o de *Sábé* (R. P. Moulero, 1954), e pequenos agrupamentos *Yorùbá* tais como *Itcha*, *Dasa*, *Manigri*, *Ifé* ou *Ana*, sob cujos nomes são conhecidos em Togo (Mercier, 1950).

O nome *Anágónu* ou *Nàgô* que, originalmente, se referia unicamente a um ramo dos descendentes *Yorùbá* de *Ifé* e que foi aplicado em seguida de maneira extensiva pelos *Fon* e pela administração francesa a todos os povos *Yorùbá* é, de fato, o herdado por todos os *Yorùbá* da Bahia, qualquer que seja sua origem geográfica (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 9s).

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os *Jeje* do Daomé<sup>11</sup> e os *Nàgô*, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife.

O comércio intenso entre Bahia e a Costa manteve os *Nàgô* do Brasil em contato permanente com suas terras de origem.

<sup>11</sup> A origem da denominação *Jeje* ainda está para ser descoberta. Parece que ela vem igualmente de uma classificação genérica, aplicada pela administração colonial francesa às populações dos arredores de Porto Novo vindas do centro do Daomé durante as lutas tribais. Conhecem-se atualmente no Daomé três grupos *Jeje* e a língua do mesmo nome é falada corretamente nos arredores de Porto Novo. No Brasil, os traços culturais dos *Jeje* foram comparados aos de origem *Fon* e *Adja*. Tendo uma organização semelhante àquea dos *Nàgô*, eles foram pouco estudados até o presente (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 12).

“Apesar da vigilância inglesa, as notícias dos cônsules ingleses na Bahia indicavam o florescimento do comércio para o Norte do Equador; em 1835 o cônsul John Parkinson observou que a maioria da população baiana era *Nâgô*. Francis Castelnau confirmou isto em 1848, acrescentando que ao contrário no Rio os escravos foram mais de Angola e do Congo” (John Russel Wood, 1965: 4).

O historiador Varnhagen precisa igualmente (4ª ed.: 281) que “os mais conhecidos no Brasil eram os provindos (...) da costa da Mina, donde eram o maior número dos que entravam na Bahia, que ficava fronteira com mui fácil navegação; motivo por que nessa cidade tantos escravos aprendiam menos o português, entendendo-se uns com os outros em *Nâgô*”.

Os diversos grupos *Nâgô* não tardaram a estabelecer contatos, ligados como eram pela semelhança de seus costumes e sobretudo por sua comum origem mítica e sua prática religiosa.

Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do *Nâgô* brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando até suas atividades as mais profanas. Foi através da prática contínua de sua religião que o *Nâgô* conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais.

Assim, o século XIX viu transportar, implantar e reformular no Brasil os elementos de um complexo cultural africano que se expressa atualmente através de associações bem organizadas, *egbê*, onde se mantém e se renova a adoração das entidades sobrenaturais, os *òrișà*, e a dos ancestrais ilustres, os *égun*.

Essas associações acham-se instaladas em roças, que ocupam um determinado terreno, o “terreiro”, termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana. Esses “terreiros” constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte dos membros do “terreiro” habita no local ou nos arredores do mesmo, formando às vezes um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte de seus integrantes mora mais ou menos distantes daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no “terreiro” onde eles dispõem às vezes de uma casa ou, na maioria dos casos, de um quarto numa construção que se pode comparar a um “compound”.<sup>22</sup> O

<sup>22</sup> “Compound” é um termo comumente aplicado, na Nigéria, a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo. Em *Nâgô*, ele tem o nome de *agbo-ilé*, que quer dizer, literalmente, “conjunto de casas”

vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade *egbê* não coincidem com os limites físicos do “terreiro”. O “terreiro” ultrapassa os limites materiais (por assim dizer pólo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *egbê* circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade “flutuante”, que concentra e expressa sua própria estrutura nos “terreiros”.

Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no “terreiro”. Fundamentalmente, a utilização do espaço e a estrutura social dos três “terreiros” tradicionais *Nâgô* mantiveram-se sem grandes mudanças. Por sua extensão, reputação e organização complexa, o *Așe Òpó Afônjá* da “roça” de São Gonçalo do Retiro constitui um modelo exemplar.

O “terreiro” contém dois espaços com características e funções diferentes: a) um espaço que qualificaremos de “urbano”, compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o “mato”, equivalendo à floresta africana, que Lydia Cabrera (1968, 1ª parte) chama de “monte” e tão exaustivamente o caracteriza.

No espaço “urbano” elevam-se: as casas-templos, *Ilé-òrișà*, consagradas a um *òrișà* ou a grupo de *òrișà*, entidades divinas (ver mais embaixo, p. 35) que, por suas características, podem ser cultuados juntos; uma construção chamada de *Ilé-àșe* (ver p. 36) que comporta uma parte estritamente privada destinada à reclusão de noviças — as *iyawo* — uma cozinha ritual com sua ante-sala e uma sala semipública (segundo as ocasiões); uma construção — o “barracão” — que abriga um grande salão destinado às festividades públicas, com espaços delimitados para os diferentes grupos e setores que constituem o *egbê* e os lugares reservados à assistência; um conjunto de habitações permanentes ou temporárias para os iniciados que fazem parte do

(ABRAHAM: 29). Consiste num ou mais quartos por família, separados um do outro por parede medianeira e numa longa galeria comum não dividida, abrindo-se para um espaço aberto. Pela galeria pode-se ir de um quarto a outro, e percorrer todo o “compound” (N. A. FADIFE, 1970: 97). Esse modelo é mantido numa das construções do *Așe Òpó Afônjá*. Os quartos estão ocupados individualmente pelas sacerdotisas, que os compartilham às vezes com sua família mais próxima. Eles são privados e contém bens pessoais. A maioria dispõe de um fogo para a preparação de alimentos.

“terreiro” e suas famílias. Entre as construções, no limite do espaço “urbano” e debruçados sobre o “mato”, encontra-se o *Ilé-Ibq-Aku*, a casa onde são adorados os mortos e onde se encontram seus “assentos” — lugares consagrados — local onde ninguém se pode aproximar, guardado por sacerdotes preparados para estes mistérios e separado do resto do “terreiro” por uma cerca de arbustos rituais.<sup>33</sup>

O espaço “mato” cobre quase dois terços do “terreiro”. É cortado por árvores, arbustos e toda sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica. É um espaço perigoso, muito pouco freqüentado pela população urbana do “terreiro”. Os sacerdotes de *Ọsanyìn*, *òriṣa* patrono da vegetação e, em geral, os sacerdotes pertencentes ao grupo dos *òriṣa* caçadores — *Ọgún* e *Ọṣòṣì* — realizam os ritos que devem ser executados no “mato”. De modo geral, o “mato” é sagrado.

O espaço “urbano”, doméstico, planejado e controlado pelo ser humano, distingue-se do espaço “mato”, selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais. Ambos os espaços se relacionam. O espaço “urbano” expande-se, fortifica-se e toma elementos do “mato”, que ele deve pagar conseqüentemente. Há um intercâmbio, uma troca. “O “terreiro” por estar constituído pelos dois espaços, mais a água representada pela fonte, contém todos os elementos que simbolizam o *àiyé*, este mundo, o da vida. Mas nele estão plantados e consagrados os altares (os *peji*) com seus lugares de adoração (os *ajqbq* e os *ojubq*), onde são invocadas as forças patronas que regem o *àiyé*, os *òriṣà* e, separadamente, os ancestrais, ambos elementos do *ọrun*, do além, dos espaços sobrenaturais, que permitem por sua presença simbólica — nos “assentos e através do culto — estabelecer a relação harmoniosa *àiyé-ọrun*.”

O “terreiro” concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana. Os *òriṣà* cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África *Yorùbá*, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastante distantes, são contidos no “terreiro” nas diversas casas-templos, os *ilé-òriṣà*.

<sup>33</sup> Antigamente o *Ilé-ibq* foi construído numa clareira dentro do mato; razões de caráter prático motivaram seu traslado a um lugar de acesso mais fácil, mais separado e bem longe das outras construções.

<sup>34</sup> Este mecanismo básico da devolução ou reparação é longamente tratado no capítulo consagrado às oferendas.

Cada *ilé-òriṣà* reúne um grupo de iniciados, de praticantes e fiéis que constituem os diversos segmentos diferenciados da população urbana do “terreiro”. Cada grupo está vinculado a uma comum matéria de origem abstrata, simbolizada por seu *òriṣà*. Essa simbologia caracteriza cada grupo do “terreiro” pela utilização de cores determinadas, por certas proibições — principalmente de caráter alimentar — pela utilização de certos emblemas, de certas ervas, de certos dias para as reuniões e o culto, por festivais anuais etc. Um aspecto importante que define cada grupo de iniciados é o fato de trazer diante do nome de iniciação um nome genérico comum a todos os que pertencem a um determinado *òriṣà*. Veremos assim que todas as sacerdotisas de *Òriṣàlá*, por exemplo, trazem o nome de *Iwin* (*Iwin-tólá*, *Iwin-múiwá*, *Iwin-şólá*, *Iwin-dùnsi* etc.); todas as de *Obalúaiyé* trazem o nome de *Iji* (*Iji-láná*, *Iji-bùmi*, *Iji-dare* etc.); as de *Nàná*, o de *Na* (*Na-dógiyá*, *Na-jide* etc.); os de *Şangó*, o nome de *Ọba* (*Ọba-térù*, *Ọba-biyi*, *Ọba-tosi* etc.). Cada grupo está nitidamente identificado, possui um lugar consagrado a seu *òriṣà* patrono em volta do qual são colocadas as vasilhas-“assentos” individuais. Cada casa — *ilé-òriṣà* — contém o “assento” consagrado ao *òriṣà* — *idí-òriṣà* — que é objeto de adoração comum, chamado *ajqbq*. A cada entidade sobrenatural correspondem “assentos” específicos e os elementos que os compõem expressam os diversos aspectos do *òriṣà* cuja natureza simbolizam. A análise desses elementos e a estrutura de cada “assento” fornecem materiais precisos para a pesquisa da natureza das entidades sobrenaturais. Descreveremos as vasilhas e o conteúdo dos “assentos” quando tratarmos particularmente dos *òriṣà* e dos ancestrais (ver mais adiante, p. 200ss). Os “assentos” individuais, com raras exceções, apresentam estrutura similar àquela do *ajqbq idí-òriṣà*, sendo de dimensões mais reduzidas.

Cada “assento” está acompanhado de uma vasilha de cerâmica com tampa — quartinha — que contém água (que não se deve deixar secar nunca) e de um “assento” de *Èṣù*, *òriṣà* que acompanha indefectivelmente todas as entidades sobrenaturais (cf. capítulo VII).

Cada grupo ou segmento é organizado segundo uma certa hierarquia. Contudo essa hierarquia é, por sua vez, determinada pela do “terreiro” como unidade, como *egbé*. A cúpula do “terreiro”, representando a mais alta hierarquia dos diversos grupos,

é formada pelas sacerdotisas mais antigas por ordem de iniciação. Cada uma tem uma função e um título especial, função determinada por sua antiguidade e freqüentemente por sua ascendência familiar, por sua capacidade pessoal e pela natureza do *òriṣà* a que pertence. Assim, por exemplo, a *Iyá-ẹfún* do “terreiro”, encarregada do manejo do *ẹfún*, giz, cujo importante uso em todos os ritos de passagem está em relação com o simbolismo do branco, é a sacerdotisa suprema do *Ilé-òriṣà-funfun*, a casa dos *òriṣà* do branco.

O conjunto de atividades de cada *Ilé-òriṣà* está sujeito à cúpula sacerdotal do “terreiro”, com uma maior ou menor intervenção de cada grupo consagrado ao *òriṣà* a ser cultuado. Por outro lado, a cúpula é responsável por toda a atividade ritual do “terreiro”. É por isso que, além dos lugares destinados ao culto de cada *òriṣà*, há construções onde se desenvolve a atividade ritual coletiva, comum a todas as casas, atividade dirigida pela cúpula com a participação de todos os iniciados do “terreiro”: o *ilé-àṣẹ* onde ficam reclusas todas as noviças, qualquer que seja o *òriṣà* a que elas pertençam; o *ilé-ibọ-aku* onde se encontram os “assentos” e são adorados todos os mortos do *ẹgbẹ*; o “baracão” destinado a todas as cerimônias de caráter público do “terreiro”. Isto significa que, qualquer que seja o *òriṣà* ao qual a sacerdotisa está devotada, ela faz parte do “terreiro”, é membro “consangüíneo”, está irmanada e unida pelos laços de iniciação às autoridades, particularmente à *Iyálòrisà* e sobretudo aos antecessores e ancestrais do “terreiro”. Ela faz parte de uma corrente da qual é a receptora e, com o correr do tempo, transmissora. O chefe supremo do “terreiro” a *Iyálòrisà*, textualmente, a “mãe”-que-possui-os *òriṣà*, que é responsável pelo culto dos *òriṣà*, é, ao mesmo tempo, a *Iyá-l’àṣẹ*, isto é, a detentora e transmissora de um poder sobrenatural, de uma força propulsora chamada *àṣẹ*.<sup>25</sup> Esse poder, que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no “terreiro”. A *Iyá-l’àṣẹ* é responsável por isso em primeiro lugar e todos os iniciados, sem exceção, devem desenvolver ao máximo o *àṣẹ* do “terreiro” que em definitivo constitui seu conteúdo mais precioso, aquele que assegura sua existência dinâmica.

<sup>25</sup> O significado do *àṣẹ* será longamente estudado no próximo capítulo e será retomado em todo o presente ensaio.

Por meio da atividade ritual o *àṣẹ* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela *Iyá-l’àṣẹ* e através de sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de *àṣẹ*.

Todos os objetos rituais contidos no “terreiro”, dos que constituem os “assentos” até os que são utilizados de uma maneira qualquer no decorrer da atividade ritual, devem ser consagrados, isto é, ser portadores de *àṣẹ*. Os objetos têm uma finalidade e uma função. Expressam categorias, diferentes qualidades. Seus elementos são escolhidos de tal forma que constituam um emblema, um símbolo. Madeira, porcelana, barro, palha, couro, pedras, contas, metais, cores e formas não se combinam apenas para expressar uma representação material. Os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridas para o culto, mas que não forem “preparados”, carecem de “fundamento”; constituem uma expressão artesanal ou artística. O caráter sagrado é conferido por meio de um *oro* — cerimônia ritual — no decorrer do qual o *àṣẹ* é transmitido e armazenado temporariamente. É o *àṣẹ* que permite aos objetos funcionar e adquirir todo seu pleno significado. Portadores de força mística, são ativos indutores de ação, que conformam e estimulam o processo ritual. Funcionam implantados dentro de um contexto, “movimentados” pela força do *àṣẹ* (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 19ss) (Juana Elbein, 1964).

Assinalamos dois pontos, conduta dos integrantes e fixação temporária de *àṣẹ*. Com efeito, o conteúdo de *àṣẹ* do “terreiro” está em relação direta com a conduta ritual observada por todos os seus iniciados e com a atividade ritual contínua de acordo com o calendário, preceitos e obrigações. É através do *àṣẹ*, propulsionado por *Èṣù*, que se estabelece a relação do *àiyé* — a humanidade e tudo que é vida — com o *òrun* — os espaços sobrenaturais e os habitantes do além.

O “terreiro”, além do *Ilé Èṣù* com seu *àjọbọ* e dos “assentos” individuais de cada *Èṣù* acompanhando cada um dos *òriṣà* cultuados e localizados em cada *Ilé-òriṣà*, tem em sua porteira principal o “assento” de *Èṣù l’ona* cuja importância em toda a estrutura do “terreiro” provém da função simbólica de *Èṣù* (cf. mais adiante capítulos VII-VIII).

Resumindo, o “terreiro” é um espaço onde se organiza uma comunidade — cujos integrantes podem ou não habitá-lo perma-

nentemente — no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do *àiyé* e do *òrún* e dos elementos que os relacionam. O *àṣẹ* impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento.

Através da iniciação e de sua experiência no seio da comunidade, os integrantes vivem e absorvem os princípios do sistema. A atividade ritual engendra uma série de outras atividades: música, dança, canto e recitação, arte e artesanato, cozinha etc., que integram o sistema de valores, a *gestalt* e a cosmovisão africana do “terreiro”.

Os membros da comunidade *Nàgô* estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Nosso propósito aqui não é o de examinar a organização social do “terreiro” nem o de suas relações com a sociedade global. Assinalamos, apenas, os aspectos necessários ao desenvolvimento desta tese. Vários autores ocuparam-se com a organização social do “terreiro” (Nina RODRIGUES, 1935; Manoel QUERINO, 1938; A. RAMOS, 1940; Dona'd PIERSON, 1945; E. CARNEIRO, 1961; R. BASTIDE, 1961). Contudo, poucos trabalhos tiveram o objetivo de comparar essa organização com aquela que caracterizava as etnias em seus lugares de origem. Até que ponto cada grupo de *Oióriṣà*, com seu *ilé*, seu nome genérico, sua própria graduação hierárquica compreendendo os *Ògán* (membros masculinos aos quais foram confiadas funções administrativas), representam os *idi-lé*, clãs reconstituindo linhagens desaparecidas na diáspora. Até que ponto o “terreiro” reformuia a organização da família extensiva através de seus complexos laços de parentesco simbólico, representado pelos títulos e *status* de seus integrantes. Parece igualmente ser muito plausível que a cúpula constituída pelas *Iya* do “terreiro” corresponda às “mães do palácio” (“mothers of the palace”) assinaladas por Morton WILLIAMS (1969: 65) e cujas funções se assemelham tanto: “As *Ayaba* eram... as “mães” do palácio, a mais alta dignidade, igualmente conhecidas sob o nome de *ayaba ijoye*, esposas do rei que possuem títulos... A maior parte das *Iya-Afin* eram sacerdotisas encarregadas dos afazeres do palácio e “mães” das organizações de culto. De uma grande importância nas relações políticas do rei era a *Iya Násó*, “mãe” do culto de *Ṣàngó*...” (the *Ayaba* were... the “mothers” of the palace, the highest rank who were also known as *ayaba ijoye*, titled king's wives... Most of the *Iya-Afin* were priestesses, who were in charge of the shrines in the palace and were “mothers” of cult-organizations... Of most importance in the King's political relations were the *Iya Násó*, “mother” of the cult of *Ṣàngó*). O “terreiro” *Àṣẹ Opò Afónjá* dedicado principalmente ao culto de *Ṣàngó* pareceria ser o exemplo típico de uma organização onde se encontra recriada, numa certa medida, aquela do palácio de *Oyó* com as *Iya* do “terreiro” responsáveis por cada *Ilé-òriṣà*, *Ṣàngó* assumindo diretamente o papel de *Alájin* e a *Iya-Násó* ocupando o posto supremo de *Iya-l'áṣẹ*, concentrando o poder ritual e o poder político do “terreiro”. Essas semelhanças intensificaram-se ainda depois da criação do “corpo de ministros” de *Ṣàngó*, compreendendo doze dignitários, seis da direita e seis da esquerda que, no decorrer das cerimônias públicas, ficam à direita e à esquerda da *Iyááṣẹ* (Martiliano Eliseu do BONFIM, 1940).

## CAPÍTULO III

### Sistema Dinâmico

O *àṣẹ*, princípio e poder de realização: os elementos materiais e simbólicos que o contém; transmissão do *àṣẹ* e relação dinâmica; graus de absorção, desenvolvimento do *àṣẹ* e a estrutura do “terreiro”.

A transmissão oral como parte componente da transmissão dinâmica: o som proferido e a palavra atuante, síntese e exteriorização de um processo de interação; o som e a individualização; a estrutura ternária e o movimento; a invocação; os *mi'os* e os textos orais; a língua ritual *Nàgô* no “terreiro”.

DIZÍAMOS no capítulo precedente que o conteúdo mais precioso do “terreiro” era o *àṣẹ*. É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àṣẹ* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. Segundo Maupoli (1943: 334), este termo “designa, em *Nàgô*, a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa”.<sup>1</sup> Mas esta força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *àṣẹ*. Compreende-se assim que o “terreiro”, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *àṣẹ*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo.

Para que o “terreiro” possa ser e preencher suas funções, deve receber *àṣẹ*. O *àṣẹ* é “plantado” e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o “terreiro”.

<sup>1</sup> ...“désigne en *Nàgô* la force invisible, la force magico-sacrée de toute divinité, de tout être animé, de toute chose”.

Sendo o *àşę* princípio e força, é neutro. Pode transmitir-se e aplicar-se a diversas finalidades ou realizações. A combinação dos elementos materiais e simbólicos que contém e expressam o *àşę* do “terreiro” varia mais do que caracteriza o de cada *òrişà* ou o dos ancestrais. Por sua vez, a qualidade do *àşę* varia segundo a combinação dos elementos que ele contém e veicula; cada um deles é portador de uma carga, de uma energia, de um poder que permite determinadas realizações.

Uma vez plantado o *àşę* do “terreiro”, ele se expande e se fortifica, combinando as qualidades e as significações de todos os elementos de que é composto:

a) o *àşę* de cada *òrişà* plantados nos *peji* dos *ilé-òrişà*, realimentado através das oferendas e da ação ritual, transmitido a seus *olòrişà* por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual;

b) o *àşę* de cada membro do “terreiro” que soma ao de seu *òrişà* recebido no decorrer da iniciação, o de seu destino individual, o *àşę* que ele acumulará em seu interior, o *inú* e que ele revitalizará particularmente através dos ritos do *Bori* — “dar comida à cabeça” — aos quais se adicionam ainda o *àşę* herdado de seus próprios ancestrais;

c) o *àşę* dos antepassados do “terreiro”, de seus mortos ilustres, cujo poder é acumulado e mantido ritualmente nos “assentos” do *ilé-ibq*.

O *àşę*, como toda força, pode diminuir ou aumentar. Essas variações estão determinadas pela atividade e conduta rituais. A conduta está determinada pela escrupulosa observação dos deveres e das obrigações — regidos pela doutrina e prática litúrgica — de cada detentor de *àşę*, para consigo mesmo, para com o grupo de *olòrişà* a que pertence e para com o “terreiro”. O desenvolvimento do *àşę* individual e o de cada grupo impulsiona o *àşę* do “terreiro”. Quanto mais um “terreiro” é antigo e ativo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais poderoso será o *àşę* do “terreiro”. O conhecimento e o desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de *àşę*.

Podemos, neste estágio, enunciar uma das características essenciais do sistema *Nàgô*: a cada elemento espiritual ou abstrato corresponde uma representação ou uma localização material ou corporal. A força do *àşę* é contida e transmitida através de certos elementos materiais, de certas substâncias. O *àşę* contido e transferido por essas substâncias aos seres e aos objetos mantém e renova neles os poderes de realização.

O *àşę* é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do “mato” ou do espaço “urbano”. O *àşę* é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de *àşę* podem ser agrupados em três categorias:

1. “sangue” “vermelho”;
2. “sangue” “branco”;
3. “sangue” “preto”.

#### 1. O “sangue” “vermelho” compreende:

a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal;

b) o “sangue” “vermelho” do reino vegetal: o *epo*, azeite de dendê, o *osùn*, pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacenses* (Abraham, 1958: 490), o mel, sangue das flores;

c) o “sangue” “vermelho” proveniente do reino mineral: cobre, bronze etc. Veremos mais adiante que o amarelo é uma variedade do vermelho como o azul e o verde são variedades do preto.

#### 2. O “sangue” “branco” compreende:

a) o “sangue” “branco” do reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma (particularmente o do *igbin*, caracol) etc.;

b) o “sangue” “branco” do reino vegetal: a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e de alguns vegetais, o *iyèrosùn*, pó esbranquiçado extraído do *iròsùn* (*Eucleptes Franciscana F*) (Abraham: 316), o *òrí*, manteiga vegetal (*shea-butter*) etc.;

c) o “sangue” “branco” proveniente do reino mineral: sais, giz, prata, chumbo etc.

#### 3. O “sangue” “preto” compreende:

a) o do reino animal: cinzas de animais;

b) o do reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais; o *ilú*, indigo, extraído de diferentes tipos de árvores (Abraham:

187), é uma preparação à base de *ilú*, pó azul escuro chamado *wáji*;

c) o que provém do reino mineral: carvão, ferro etc.

Por extensão, existem lugares, objetos ou partes do corpo impregnados de *àṣṣe*: o coração, o fígado, os pulmões, os órgãos genitais, as raízes, as folhas, o leito dos rios, pedras; e outros que correspondem, de uma maneira bem definida, a alguma das três cores mencionadas: os dentes, os ossos, o marfim etc.

Falaremos da simbologia dos elementos que carregam e transportam *àṣṣe* em vários capítulos e, particularmente, no capítulo consagrado ao estudo das oferendas e dos sacrifícios. Veremos que toda oferenda, como toda iniciação e toda consagração, implica na transmissão e na revitalização de *àṣṣe*. Para que este seja verdadeiramente ativo, deve provir da combinação daqueles elementos que permitam uma realização determinada. A combinação dos elementos transmitidos quando se trata, por exemplo, de “plantar” o *àṣṣe* num “assento” do *òriṣà Ògún* — patrono do ferro, ligado simbolicamente sobretudo ao preto — não será a mesma que a destinada ao “assento” de *Òṣàlá* — *òriṣà* relacionado com a criação, vinculado essencialmente ao branco. Contudo, essa simbologia do preto ou do branco não é absoluta. Há uma predominância mais ou menos marcada de um ou de outro segundo as circunstâncias rituais, mas cada elemento contém sempre uma parte, um signo do que simbolizam as outras cores. Tudo o que existe de maneira dinâmica contém os três tipos de sangue condutores de *àṣṣe*, com predominância de um tipo sobre os outros, dependendo de sua situação e de sua função na estrutura global do “terreiro”.

Sendo o *àṣṣe* uma força que permite serem as coisas, terem elas existência e devir, podemos concluir que tudo o que existe, para poder realizar-se, deve receber *àṣṣe*, as três categorias de elementos do branco, do vermelho e do preto que, em combinações particulares, conferem significado funcional às unidades que compõem o sistema.

Receber *àṣṣe* significa incorporar os elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existe, numa particular combinação que individualiza e permite uma significação determinada. Trata-se de incorporar tudo o que constitui o *àiyé* e o *òrun*, o mundo e o além.

O *àṣṣe* de um “terreiro” não é “o líquido que contém um pouco de sangue de todos os animais sacrificados”, com “um pouco de todas as ervas que pertencem aos diversos *òriṣà*” (E. Carneiro 1948: 116-117, e citado por R. Bastide, 1961: 86), é um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do *àiyé* e do *òrun*.

Essa combinação não é uma fórmula fixa. Cada combinação é única, determinada pela finalidade e pelas circunstâncias histórico-sociais específicas da comunidade a constituir-se. O mesmo é válido para a consagração de cada “assento” ou objeto ritual, para a elaboração do *àṣṣe* que será “plantado” em cada iniciado, para a seleção das oferendas a serem sacrificadas em cada circunstância ritual. A cada vez será feita uma consulta prévia ao oráculo que — conhecedor dos destinos — saberá determinar para cada ocasião a composição necessária do *àṣṣe* a ser “plantado” ou revitalizado.

Até aqui procedemos a um exame descritivo do *àṣṣe*; passaremos, agora, a aprofundar-nos na questão de sua transmissão. Insistimos suficientemente no que melhor caracteriza o *àṣṣe*: trata-se de um poder que se recebe, se compartilha e se distribui através da prática ritual, da experiência mística e iniciática, durante a qual certos elementos simbólicos servem de veículo. É durante a iniciação que o *àṣṣe* do “terreiro” e dos *òriṣà* é plantado e transmitido às noviças.

Assinalamos que a *Iyálòriṣà* — “mãe” dos *òriṣà* — sacerdotisa suprema do “terreiro”, é, ao mesmo tempo, a *Iyálàṣe*, “mãe” do *àṣṣe* do “terreiro”. Por ser o chefe supremo é quem possui os maiores conhecimentos e experiência ritual e mística, quem possui o *àṣṣe* mais poderoso e mais atuante. Ao ser investida como *Iyálàṣe*, ela é portadora do máximo de *àṣṣe* do “terreiro”, recebe e herda toda força material e espiritual que possui o “terreiro” desde a sua fundação. Ela será responsável não só pela guarda de templos, altares, ornamentos e de todos os objetos sagrados, como também deverá, sobretudo, zelar pela preservação do *àṣṣe* que manterá ativa a vida do “terreiro”. Ela poderá transferir muitas de suas obrigações à cúpula das sacerdotisas as quais, por sua antiguidade, estão preparadas para assumi-las.

O grau de iniciação é determinado pela antiguidade iniciática e não pela idade real da sacerdotisa. A prática ritual permitir-lhe-á maior desenvolvimento de seu *àṣṣe* e decidirá seu lugar na

comunidade. O *ẹgbé* é socialmente estruturado segundo o maior ou menor grau de *àṣẹ* de seus integrantes: *àṣẹ* transmitido durante os vários graus de iniciação, reforçado durante os ritos de passagem de uma categoria a outra, “obrigações” do terceiro e sétimo ano e pelos ritos de confirmação de postos na hierarquia do “terreiro”.

O grupo de *abiyán* está composto pelos que foram iniciados no primeiro grau, através de ritos cuja finalidade principal consiste em mobilizar o *àṣẹ* individual e a estabelecer uma primeira relação com o *àṣẹ* de seu *Ọriṣà* e o do “terreiro”. O *àṣẹ* é veiculado através da ação da *Iyálàṣe*, que manipula, consagra e transmite os elementos rituais apropriados por meio de cerimônias especiais: o *bqri*, adorar a cabeça, o *ori-inu*, e a “lavagem de contas”, preparação do colar ritual, símbolo por excelência da relação “oficial” que se estabelece entre a pessoa e seu *Ọriṣà*.<sup>2</sup> Os *abiyán* não são sacerdotes, são fiéis do “terreiro”, ao qual estão relacionados pela *Iyálàṣe* e por seu *Ọriṣà* que adoram no *àjọbọ* comum.

A categoria que os segue é a das *iyàwo*, que podem ser ou não escolhidas entre as *abiyán*. São as noviças do “terreiro”, reclusas no *ilé-àṣẹ*, que passam por todos os ritos de iniciação. A finalidade desse ciclo ritual consiste em “plantar” o *àṣẹ* do “terreiro” e o dos *Ọriṣà* individualizados das noviças, nos símbolos materiais que mais adiante os representarão — os “assentos” pessoais da *iyàwo* — e, ao mesmo tempo, transmitir, “plantar” e desenvolver o *àṣẹ* no próprio corpo da sacerdotisa. Esse processo, que trataremos de maneira mais exaustiva no capítulo consagrado à individualização, permite a interiorização e a mobilização de elementos simbólicos ou espirituais, individuais e coletivos, que transformam o ser humano num verdadeiro altar vivo, no qual pode ser invocada a presença do *Ọriṣà*.

A *Iyálàṣe*, insuflando e transmitindo o poder de que é depositária, distribui-o e comunica-o a todos os objetos-símbolos e, em particular, à noviça. Esta, por sua vez, converte-se em depositária e veículo do *àṣẹ* específico que ela recebe e manifesta de maneira visível e estruturada por intermédio da possessão. É a força do *àṣẹ* que permite que o *Ọriṣà* seja e se realize. Os *ọriṣà*, forças ou entidades sobrenaturais, princípios simbólicos re-

<sup>2</sup> Sobre os diversos ritos de iniciação, o leitor encontrará informações mais amplas no capítulo referente à individualização. Diversos autores trataram deste assunto: Manoel QUERINO, 1938: 63-75; René RIBEIRO, 1952: 68-71; P. VERGER, 1957: 80-89 e 116-172; Roger BASTIDE, 1961: 34-58 etc.

guladores dos fenômenos cósmicos, sociais e individuais são incorporados, conhecidos, vividos através da experiência da possessão. Todo o sistema religioso, sua teogonia e mitologia, é revivido através da possessão das sacerdotisas. Cada participante é o protagonista de uma atividade ritual durante a qual o mundo histórico, psicológico, étnico e cósmico *Nàgô* se reatualiza. A dinâmica da possessão expressa, num tempo recriado psicologicamente, *aqui* e *agora*, dramatizada numa experiência pessoal, a existência de um sistema de conhecimentos, de uma doutrina. A doutrina só pode ser compreendida na medida em que ela é vivida através da experiência ritual — analogias, mitos e lendas revividos; o conhecimento só tem significado quando incorporado de modo ativo.

Todo esse sistema complexo de comunicação e relações é propulsionado pelo *àṣẹ* que a noviça recebe da *Iyálòriṣa* no decorrer da iniciação. A fidelidade aos preceitos e à experiência ritual continuarão desenvolvendo esse poder posto em movimento. Três anos depois de sua iniciação, a noviça efetuará uma nova “obrigação”, que lhe permitirá passar a uma categoria superior de *iyàwo*. Com sete anos de iniciação, deverá realizar nova cerimônia, durante a qual a *Iyálàṣe* a preparará e lhe entregará alguns elementos e objetos rituais (particularmente o *igbá-àṣẹ*, a cuia de *àṣẹ*) que lhe conferem a faculdade de passar da categoria de *iyàwo* à de *ẹgbòmí* (textualmente: *ẹgbòn mí*: meu mais velho, meu parente mais idoso). Essa promoção em ciclos de sete anos na escala de antiguidade e de classe é bem específica do sistema *Nàgô*. É mister assinalar a importância dessas cerimônias. É durante a cerimônia que a *iyàwo* recebe o *àṣẹ* que lhe permitirá passar de uma categoria a outra. Sem essas cerimônias, a antiguidade não é mensurável. Uma *iyàwo* mesmo depois de quinze anos de iniciada, por exemplo, mas que não recebeu o *igbá-àṣẹ* continuará sendo *iyàwo* e não poderá fazer parte das *àjọyè*, quer dizer, as sacerdotisas detentoras de títulos e funções especiais.

É do grupo de *ẹgbòmí* que sairão as *Iyá* do “terreiro” que, por sua vez, serão confirmadas pela *Iyálàṣe* através de ritos que as prepararão para suas funções. É igualmente em função de sua capacidade, de sua antiguidade, de seu *àṣẹ* que são investidas pela *Iyálàṣe* as autoridades masculinas do “terreiro”.

Sem entrar em nenhum pormenor, porque a questão será retomada quando tratarmos da individualização e de *Èṣú* em

vários outros capítulos, assinalemos que a *lyálàṣṣe* transfere e “planta” o *àṣṣe* na noviça por intermédio de um ciclo ritual que culmina quando, no centro da cabeça da *iyàwo*, ela coloca e consagra o *òṣù*, pequena massa cônica composta de uma combinação de elementos-substâncias específica a cada iniciada. Tudo que é utilizado e transmitido passa pelas mãos da *lyálàṣṣe*.

A *lyálàṣṣe* “tem sua mão” sobre todos os iniciados do “terreiro”, com raríssimas exceções, e isto será analisado quando tratarmos dos ritos mortuários e, particularmente, os relacionados com “tirar a mão” da *lyálàṣṣe* falecida.

Resumindo, “recebe-se o *àṣṣe* das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas (...). A transmissão de *àṣṣe* através da iniciação e da liturgia implica na continuação de uma prática, na absorção de uma ordem, de estruturas e da história e devir do grupo (“terreira”) como uma totalidade” (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1970: 6).

Duas pessoas, ao menos, são indispensáveis para que haja a transmissão iniciática. O *àṣṣe* e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de *àṣṣe*, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. *Àṣṣe*: que isto advenha!

Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de *àṣṣe*, pronunciada com o hálito — veículo existencial — com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere.

Nas ocasiões em que é necessário reforçar o *àṣṣe* das palavras, a sacerdotisa que as profere mascara algumas substâncias carregadas de forças determinadas — grãos de pimenta da Costa, *ataré*, frutas africanas, como *obi*, *orogbó* etc. Quanto mais o *àṣṣe* daquele que o transmite é poderoso, mais as palavras proferidas são atuantes e mais ativos os elementos que manipula. Para que a palavra adquira sua função dinâmica, deve ser dita de maneira e em contexto determinados.

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolivelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se *àṣṣe*, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas.

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica *Nàgô*. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o *àṣṣe* concentrado dos antepassados a gerações do presente.

A palavra é interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som. A emissão do som é o ponto culminante do processo de comunicação ou polarização interna. O som implica sempre numa presença que se expressa, se faz conhecer e procura atingir um interlocutor. A individualização não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som. No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de “abrir a fala”, que consiste em colocar um *àṣṣe* especial na boca e sobre a língua da *iyàwo*, que permitirá à voz do *òriṣà* se manifestar durante a possessão. O *Òriṣà* emitirá um grito ou som particular que o caracterizará, conhecido sob o nome de *ké*. O

*ké* é distintivo para cada *òriṣà*, para cada ancestral. Ao examinar o culto dos ancestrais no "terreiro" de *egún*, veremos que os *aparaka* (representações não individualizadas) são mudos.

"Abrir a fala" permitirá aos *Òriṣà* entrar em comunicação com os homens, transmitir suas mensagens, transferir *àṣẹ*. O *ké* permanecerá sempre um de seus símbolos mais expressivos. Vários mitos testemunham a dramaticidade que envolve o nascimento do som e da palavra. O *ké* é uma síntese e uma afirmação de existência individualizada.

O som, como resultado de interação dinâmica, condutor de *àṣẹ*, e conseqüentemente atuante, aparece com todo o seu conteúdo simbólico nos instrumentos rituais: tambores, *agogo*, *ṣẹ̀kẹ̀rẹ̀*, *ṣẹ̀fẹ̀*, *kala-kolo*, *àjà*, *ṣáworo* etc. É evidente que todos esses instrumentos são "preparados", isto é, consagrados através da transmissão de *àṣẹ* apropriado às funções a que são destinados. Eles recebem uma combinação específica de substâncias e de palavras nas quais os três "sangues" estão representados. Serão objeto de rituais periódicos destinados a fortificar seu *àṣẹ* e serão manipulados por pessoas que foram, por sua vez, preparadas, o *alabe* e os *olú-bàtá*, que constituem o grupo de tocadores do "terreiro".

Os sons produzidos pelos instrumentos agem sós ou em conjugação com outros elementos rituais. Constituem formidáveis invocadores das entidades sobrenaturais. São eficazes indutores de ação, promovendo a comunicação entre o *àiyé* e o *òrun*.\*

Difícilmente podemos deixar de assinalar um som muito particular proveniente da interação da palma da mão direita batendo no punho esquerdo. Num contexto apropriado e produzido por um iniciado de grau elevado, ele invoca a presença dos ancestrais do "terreiro" e de todas as entidades sobrenaturais.

Toda formulação de som nasce como uma síntese, como um terceiro elemento provocado pela interação ativa de dois tipos de elementos genitores: a mão ou a baqueta percutindo no couro do tambor, a vareta batendo no corpo do *agogo*, o pêndulo batendo no interior da campainha *àjà*, a palma batendo no punho etc. Veremos mais adiante que o som da voz humana, a palavra, é igualmente conduzida por *Èṣú*, nascido da interação dos genitores masculinos e femininos.

\* Para uma descrição dos instrumentos rituais, consultar: Melville HERSKOVITS, 1964: 92-112; F. ORTIZ, 1950: 254-265; Clemente da CRUZ, 1954: 51; Timi of *Edẹ*, 1959: 5-14; R. BASTIDE, 1961: 23-25; H. U. BEIR, 1963: 154-163; Juana Elbein e Deoscoredes M. dos SANTOS, 1967: 20-26; Lydia CABRERA, 1968: 398.

O som é o resultado de uma estrutura dinâmica, em que a aparição do terceiro termo origina movimento. Em todo o sistema, o número três está associado a movimento.

A palavra é atuante, porque é condutora do poder do *àṣẹ*. A fórmula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz à ação. A invocação se apóia nesse poder dinâmico do som. Os textos rituais estão investidos desse poder.

Recitados, cantados, acompanhados ou não de instrumentos musicais, eles transmitem um poder de ação, mobilizam a atividade ritual. O oral está a serviço da transmissão dinâmica. Há textos apropriados para cada circunstância ritual, sempre transmitidos no nível das relações interpessoais concretas. Um vasto conjunto de textos é transmitido e apreendido de maneira iniciática. Tanto maior é o acúmulo de conhecimentos quanto maior é a experiência ritual; entre eles se incluem o conhecimento apropriado de invocações, cantigas, longas séries de textos, mitos e lendas. O conjunto desses textos contribui para expressar o conhecimento universal, cósmico e teológico, dos *Nàgô*; sua compreensão só é possível, se recolocados no sistema de relações dinâmicas. Como o expressa Maurice Houis (1972: 248): "Antes de serem formas de arte, são formas que têm o encargo de *significar as múltiplas relações do homem com seu meio técnico e ético*".\* Esse conceito não é aplicável apenas aos textos, mas a todos os elementos que se combinam para expressar a atividade ritual. "O conceito estético é utilitário e dinâmico. A música, as cantigas, as danças litúrgicas, os objetos sagrados quer sejam os que fazem parte dos altares — *peji* — quer sejam os que paramentam os *òriṣà*, comportam aspectos artísticos que integram o complexo ritual (...). A manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético. Mas objetos, textos e mitos possuem uma finalidade e uma função. É a expressão estética que "empresta" sua matéria a fim de que o mito seja revelado (...). O belo não é concebido unicamente como prazer estético: faz parte de todo um sistema" (Juana Elbein, 1966: 1).

\* Pierre VERGER chamou atenção para o conceito de *àṣẹ*. Num artigo interessante (1966: 35), ele assina a, como já o fizera Maupoil, "o poder vital, a energia contida em todas as coisas" e o compara ao *se daomeano*. Acreditamos ser os primeiros a fazer sobressair o conteúdo dinâmico do *àṣẹ*, assinalar seu poder de realização e mostrar o poder de ação da palavra precisamente porque ela veicula um poder de realização. Esses conceitos foram explicitados por nós quando examinamos o *àṣẹ* como meio de transmissão dos valores de civilização *Nàgô* (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos SANTOS, 1970: 5-12).

\* "Avant d'être des formes d'art ce sont des formes qui ont la charge de signifier les multiples relations de l'homme à son milieu technique et éthique".

Forma e finalidade estruturam os textos e permitem classificá-los. Não está em nosso propósito examinar os diversos estilos e seus significados. Alguns estudos bons apareceram durante os últimos anos; ainda que relacionados com a África *Yorùbá*, eles podem ser aplicados aos textos *Nàgô* do Brasil.\* Também nos "terreiros" utilizam-se os *oriki* — nome atributivo que consiste, geralmente, numa frase aglutinada, um poema ou um canto expressando certas qualidades ou fatos particulares concernentes a pessoas, linhagens, divindades, lugares ou objetos; os *ofò* e os *àyájo* — textos que co-ajudam a ação de certos preparados ou combinações de elementos apropriados para curar e para efetuar diversos "trabalhos"; os *itan* — histórias e lendas provenientes do sistema oracular e particularmente do *èrindilogun* de que falaremos mais adiante; uma série de textos conhecidos na Nigéria sob o nome de *iwín*, utilizados unicamente para os ancestrais — *egún* — de que trataremos mais adiante; séries de cantigas que recebem o nome das cerimônias de que fazem parte: cantigas de *pàdè*, de *àsṣṣṣṣ*, de *ṣiré* etc.; ou cantigas que tomam o nome da ação que elas contribuem a realizar: cantigas de invocação, de matança, de despacho etc. Alguns desses textos foram inseridos em seu contexto ritual ao longo do presente trabalho.

Sobre a estrutura mnemotécnica e particularmente a estrutura ritmada dos textos, referimo-nos ao muito bom trabalho de Maurice Houis (1971: 60-69). Se bem que Houis analise com rara lucidez a simbiose de conteúdo e estrutura, o caráter fundamentalmente dinâmico da palavra proferida, o ritmo dos textos "inscrito numa expressão social" em que o movimento e a harmonia cósmicos são revividos, ele acorda ao aspecto oral da comunicação desse "ser essencialmente participante" (citando Sastre, 1957) um papel preponderante que nos inquieta. Ao menos, do ponto de vista dos textos rituais, e ousamos pensar que eles constituem a quase totalidade da "literatura" oral *Nàgô*, essa apreciação parece-nos que merece ser reexaminada. Estudar e pôr em relevo os textos orais, o estilo e a literatura oral, a transmissão oral como parte de um patrimônio e da técnica de comunicação de um grupo social é uma coisa, mas valorizar esse aspecto do sistema global da comunicação ao ponto de falar de "cultura ou civilização da oralidade" parece-nos pouco satisfatório por ser insuficiente. A transmissão do conhecimento é

\* E. LASEBIKAN, 1956; S. A. BABALOLA, 1966; Wande ABIMBOLA, 1969; Pierre VERGER, 1972.

veiculada através de complexa trama simbólica em que o oral constitui um dos elementos. O princípio básico da comunicação é constituído pela *relação interpessoal*.

Essa relação realiza-se em todos os níveis possíveis, assegurada por uma rica combinação de representações e de veículos. Parafraçando Lévi-Strauss que assinala que a passagem da oralidade para a escrita "retirou da humanidade qualquer coisa de essencial..." diríamos que se continua a escamotear esse "qualquer coisa de essencial" da cultura *Nàgô* quando se pretende classificá-la apenas como oral.

A palavra, os textos rituais constituem componente importante da ação ritual, mas ficando significativos em relação ao contexto, em relação aos outros componentes. O *àsṣṣṣ*, princípio e poder que mantém vivo e ativo o sistema, é fundamentalmente veiculado pelos três "sanguês" materiais e simbólicos de que falamos no início deste capítulo e dos quais o hábito é apenas um elemento ainda que insubstituível.

A presença das entidades sobrenaturais, *òriṣà* e *egún*, só pode tornar-se possível pela atividade ritual. As sacerdotisas, os altares, os objetos consagrados, todo o sistema ritual pararia se, periodicamente, não houvesse transferência e redistribuição de *àsṣṣṣ*.

O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados nas escritas e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. Os arquivos são vivos, são cadeias cujos elos são os indivíduos mais sábios de cada geração. Trata-se de uma sabedoria iniciática. A transmissão escrita vai ao encontro da própria essência do verdadeiro conhecimento adquirido numa relação interpessoal concreta. É possível que essa modalidade tenha contribuído para a inexistência de uma escrita de origem *Nàgô*. A introdução de uma comunicação escrita cria problemas que ferem e debilitam os próprios fundamentos das relações dinâmicas do sistema.

Esse é particularmente o caso referente à salvaguarda dos textos nos "terreiros" *Nàgô* do Brasil. Perdida a língua como meio de comunicação cotidiano, só se conserva um riquíssimo repertório de vocábulos, de frases e textos ligados à atividade ritual. Constituem, hoje em dia, uma língua ritual, utilizada unicamente como veículo coadjuvante do rito. O sentido de cada vocábulo foi praticamente perdido; o que importa é pronunciá-lo

... "a retiré de l'humanité quelque chose d'essentiel".

na situação requerida e sua semântica deriva de sua função ritual.\*

O empenho de alguns sacerdotes eminentes em recuperar a significação total dos textos que eles utilizam não se deve ao seu desejo de recuperar o *Nàgô* como língua, mas a uma aspiração muito mais profunda: a de integrar seu conhecimento, a de fortalecer a integridade do processo ritual, a de viver e “absorver” de maneira mais completa a trama simbólica do mundo *Nàgô*.\*

\* Para uma descrição complementar, reenviamos ao capítulo “*Nàgô* ritual language: transcription and notation” (Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS, 1967: 13-19) onde indicávamos: “Uma compreensão e tradução adequadas dos textos que constituem elemento fundamental na composição do ritual permitirão reconstituir, avaliar e situar os outros componentes numa melhor perspectiva. É necessário considerar o ritual como um todo a fim de compreender a significação de suas partes integrantes”. (“An adequate understanding and translation of the texts, which are a fundamental element in the composition of ritual, will enable us to reconstruct, evaluate and place in better perspective the other components. It is necessary to view the ritual as a whole in order to understand the significance of its component parts”.)

\* Num outro trabalho, insistindo-se na necessidade de proceder a uma coleta urgente, anotar e traduzir textos, indicávamos: “A transcrição e a tradução dos textos *Nàgô* (...) deveriam não só revelar alguns textos antigos defensivamente preservados na diáspora (alguns dos quais já desaparecidos na África), não só produzir novo testemunho da riqueza simbólica da poesia africana, mas também e principalmente permitir aos participantes dos cultos *Nàgô* alcançar mais profunda e completa compreensão da religião e de sua herança africana”. (“the transcription and translation of the *Nàgô* texts (...) should not only reveal some ancient texts defensively preserved in the diaspora (some of which have probably already disappeared from Africa), not only bear new witness to the symbolic wealth of African poetry, but above all will enable participants in the *Nàgô* cults to yield a deeper and more complete understanding of the religion and of their African heritage.”) (Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS, 1971: 5).

## CAPITULO IV

### Sistema Religioso e Concepção do Mundo: *Àiyé* e *Òrun*

*Os nove espaços do òrun e o òpó-òrun. Mitos genéticos: os elementos cósmicos e a protoforma; a criação do mundo. O universo: suas representações; o igbá-odù e seus conteúdos simbólicos; os dois elementos genitores e o elemento procriado; os três termos e a unidade dinâmica. As quatro partes do mundo: nascente e poente (iyó òrùn e iwò-òrùn), a direita e a esquerda (òtún àiyé e òsì àiyé).*

NOS CAPÍTULOS precedentes, examinamos alguns aspectos dos conteúdos do “terreiro”. Assinalamos que através da iniciação e da atividade ritual propulsionada pelo *àṣe*, os membros da comunidade vivem e apreendem progressivamente os princípios do sistema religioso, os valores e a estrutura do mundo do *Nàgô*. Os integrantes do “terreiro” recriam a herança sócio-cultural legada por seus ancestrais. As novas contribuições recebidas pelo “terreiro” são profundamente africanizadas, retendo, das idéias forâneas, unicamente as que reforçam sua própria concepção do mundo.<sup>1</sup>

Os *Nàgô* concebem que a existência transcorre em dois planos: o *àiyé*, isto é, o mundo, e o *òrun*, isto é, o além. O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyè*, habitantes do mundo, a humanidade.

O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada — *ode òrun* — habitada pelos *ara-*

<sup>1</sup> Lydia CABRERA indica igualmente, no que concerne ao povo *Lucumi* (*Yorùbá*) de Cuba (1968: 17): “A escola pública, a universidade e um catolicismo que acomodam perfeitamente, e suas crenças não alteraram no fundo as idéias religiosas...” Já dissemos que não tínhamos intenção de estender nosso estudo aos incontáveis grupos aculturados e que queríamos limitar-nos ao estudo dos “terreiros” *Nàgô* “puros”, particularmente ao do *Àṣe Opó Afonjá*.

*òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais. Quase todos os autores traduzem *òrun* por céu (sky) ou paraíso (heaven)<sup>2</sup>, traduções que induzem o leitor a erro e tendem a deformar o conceito em questão. Já dissemos que o *òrun* era uma concepção abstrata e, portanto, não é concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo real. O *òrun* é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*; no *òrun* habitam pois todas as sortes de entidades sobrenaturais sobre as quais nos estenderemos mais adiante. Ou, ao contrário, tudo o que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*.

Do que antecede, deduz-se largamente que a tradução de *òrun* por céu-paraíso é o fruto de uma concepção insuficiente e de tendência forânea. Como assinala muito justamente Picton (1968: 33) no que concerne a um grupo *Igbira*: "mas não a idéia do céu, morada de deus e das almas dos justos que é forânea à crença tradicional *Igbira*".<sup>3</sup>

Os mitos revelam que, em épocas remotas, o *àiyé* e o *òrun* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um a outro sem problemas; os *òrisà* habitavam o *àiyé* e os seres humanos podiam ir ao *òrun* e voltar. Foi depois da violação de uma interdição que o *òrun* se separou do *àiyé* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *òrun* e voltar de lá vivos.

Duas histórias, *itàn*<sup>4</sup>, mantidas vivas pela tradição oral, contam a criação de *Sánmò*, o céu atmosfera, conseqüência da separação do *òrun*.

<sup>2</sup> A *Dictionary of the Yoruba Language* (1950: 188) "*òrun*: heaven, sky, cloud, firmament, regions above". ABRAHAM (1958: 527) "*òrun*: Heaven ... *ojú òrun* = *òde òrun*: the sky". Segundo a interpretação de BASCOM (1969: 103): "*Òlórún* é o Deus Céu revelado nos versos de *Ifá* como o Deus do Destino" ("*Òlórún* is the Sky God which is revealed in the *Ifá* verses as the God of Destiny"), conseqüentemente *òrun* é associado ao céu. Inclusive Morton Williams (1959: 59) falando da celebração em *Oyó* do célebre festival anual do *òrun* fala de "...a celebração pelo *Bashorun* do *òrun* (o céu e os espíritos do céu)" *Bashorun's* celebration of the *òrun* (sky and spirits in the sky).

<sup>3</sup> "But not the idea of Heaven, the dwelling of god with the souls of the just, which is foreign to traditional *Igbira* belief".

<sup>4</sup> A palavra *Nágò itàn* designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os *itàn átowódówó*, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos *babaláwo*, sacerdotes do oráculo *Ifá*. Os *itàn-Ifá* estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis "volumes" ou signos chamados *Odú*, divididos em "capítulos" denominados *ese*.

Uma delas conta, resumindo, que, no tempo em que o *òrun* limitava diretamente com o *àiyé*, um ser humano tocou indevidamente o *òrun* com mãos sujas, o que provocou a irritação de *Olórún*, entidade suprema. Este soprou, interpondo seu *òfurufú*, ar divino (hálito) que, transformando-se em atmosfera, constituiu o *sánmò* ou céu.

A segunda história é mais elaborada. No tempo em que o *àiyé* e o *òrun* eram limítrofes, a esposa estéril de um casal de certa idade apresentou-se em várias ocasiões a *Òrişàlá*, divindade mestra da criação dos seres humanos, e lhe implorou que lhe desse a possibilidade de gerar um filho. Repetidamente *Òrişàlá* se tinha recusado a atendê-la. Enfim, movido pela grande insistência, aquiesce ao desejo da mulher, mas com uma condição: a criança não poderia jamais ultrapassar os limites do *àiyé*. Por isso, desde que a criança deu seus primeiros passos, seus pais tomaram todas as precauções necessárias. Contudo, toda vez que o pai ia trabalhar no campo, o pequeno pedia para acompanhá-lo. Toda sorte de estratégias eram feitas para evitar que a criança acompanhasse o pai. Este saía escondido de madrugada. À medida que a criança ia crescendo, o desejo de acompanhar seu pai aumentava. Tendo atingido a puberdade, uma noite, ele decidiu fazer um buraco no saco que seu pai levava todos os dias de madrugada e de pôr uma certa quantidade de cinza no fundo. Assim, guiado pela trilha de cinza, conseguiu localizar seu pai e o seguiu. Eles andaram muito tempo, até chegar ao limite do *àiyé* onde o pai possuía suas terras. Neste exato momento, o pai apercebeu-se que estava sendo seguido por seu filho. Mas este não pôde mais deter-se, atravessou o campo e, apesar dos gritos do pai e dos outros lavradores, continuou a avançar. Ultrapassou os limites do *àiyé* sem prestar atenção às advertências do guarda e entrou no *òrun*. Lá, começou uma longa odisséia no decorrer da qual o rapaz gritava e desafiava o poder de *Òrişàlá*, faltando ao respeito a todos os que queriam impedi-lo de seguir seu caminho. Atravessou os vários espaços que compõem o *òrun*, lutando contra uns e outros, até chegar ao ante-espaço do lugar onde se encontrava o grande *Òrişàlá* a cujos ouvidos chegou seu desafio insólito. Apesar de ter sido chamado a atenção várias vezes, o rapaz insistiu até que *Òrişàlá*, irritado, lançou seu cajado ritual, o *òpásóró*, que, atravessando todos os espaços do *òrun*, veio cravar-se no *àiyé* separando-o para sempre do *òrun*, antes de retornar às mãos de

*Òrìṣàlá*. Entre o *àiyé* e o *òrun* apareceu o *sánmò* que se estendera entre os dois.

O *òfurufú*, ar divino, é que separa os dois níveis de existência, o *òrun* do da vida. Veremos mais adiante que também é o *èmi*, a respiração, que diferencia um *ará-àiyé* — ser habitante do mundo — de um *ará-òrun*, ser habitante do além.

Nas duas histórias que resumimos, o *òrun*, o além, residência do sobrenatural, é diferenciado do *Sánmò*, a atmosfera, massa de ar soprada por *Ọlórún*.

A palavra *Sánmò*, indicando o céu-atmosfera fazendo par com *ilẹ̀*, a terra, figura numa adivinhação muito conhecida na Nigéria-Yorubá, registrada igualmente por Abraham (1958: 625):

*mo ṣu imí bààrà*                      *mo fi ewé bààrà bòò*  
Eu defequei excremento vasto      Eu com folha vasta o cobri.

cuja resposta é: *ilẹ̀ + sánmò*, isto é, terra e céu; o excremento representa a terra e a folha que o recobre o céu. Temos assim dois pares de noções utilizados figuradamente de maneira extensiva:

*àiyé-òrun* = mundo-além;  
*ilẹ̀-sánmò* = terra-céu.<sup>5</sup>

É comum referir-se à terra como *àiyé* subentendendo-se que *ilẹ̀*, a terra, não compreende a totalidade do *àiyé* e que ao falar-se de *òrun*, não se trata apenas do céu, mas de todo o espaço sobrenatural. O *òrun* é o *doble abstrato de todo o àiyé*. *Ọlórún*, entidade suprema, *o + ni + òrun*, aquele que é ou possui *òrun*, não é apenas um deus ligado ao céu como o pretendem certos autores, mas *aquele que é ou possui todo o espaço abstrato paralelo ao àiyé*, senhor de todos os seres espirituais, das entidades divinas, dos ancestrais de qualquer categoria e dos *dobles* espirituais de tudo que vive. É, segundo esse conceito, que os mortos, *oku-òrun*, são chamados indistintamente *ará-òrun*, habitantes do *òrun* ou *qwqn ará ilẹ̀*, habitantes da terra, espíritos da terra. As duas entidades sobrenaturais, que coletivamente representam os mortos e os ancestrais, *Onilẹ̀* e *Imolẹ̀*, são representados por montículos de terra e é batendo ritualmente a terra — como veremos mais adiante — que devem ser invocados os ancestrais a fim de que dela surjam e se manifestem.

<sup>5</sup> ABRAHAM mostra-se extremamente prudente; inequivocamente, ele traduz *Sánmò* = *Isánmò*, em sua grafia pessoal — por "sky" (céu atmosfera) (p. 597) e *òrun* por "heaven" (céu-paraiso) (p. 527) e dá numerosos exemplos.

Toda a ação ritual no "terreiro" está indissolúvelmente ligada à terra; desde *Ọlórún*, passando por todos os *òrìṣà* até os ancestrais, todos são saudados e invocados no início de cada cerimônia derramando um pouco de água três vezes sobre a terra.

No mesmo sentido, é interessante assinalar a informação dada por Richard Burton (1864: 157) a respeito do *ku-to-men*, o país dos mortos dos Fanti "semelhante ao *ipò-okú*<sup>6</sup> dos *Egbá*"<sup>7</sup> "(que é a) reprodução deste mundo e está localizado *embaixo da terra*" (o grifo é nosso). É comum dizer ao referir-se aos *òrìṣà* que abandonam o corpo das sacerdotisas em transe: *Ọgún wọlẹ̀* = *Ọgún* (ou o nome do *Òrìṣà* em questão) *wọ* + *ilẹ̀* = esse *òrìṣà* retornou à terra (*wọlẹ̀* = penetrar na terra). Da mesma forma, os *Egún*, ancestrais corporizados, referem-se frequentemente à sua morada no *òrun* que pareceria estar ligada à terra; são os *ará-òrun*, ou *awqn-ará-ilẹ̀* e quando eles se retiraram diz-se igualmente *Egún wọlẹ̀*, *Egún* voltou à sua casa na terra. Abraham registrou a mesma coisa para a África (1958: 670). Parece evidente que *ilẹ̀*, a terra, simbolizando o conjunto do *àiyé* — o mundo — representa o aspecto concreto materializado do *òrun*. Do mesmo modo que *sánmò* — céu-atmosfera — e *ilẹ̀* são dois aspectos do *àiyé* e constituem uma unidade inseparável, o *àiyé* e o *òrun* expressam dois níveis de existência inseparáveis. Essa unidade se manifesta claramente nas diversas descrições e representações.

Alguns *babaláwo*, sacerdotes versados nos mistérios oraculares, descrevem o *òrun* como composto de nove espaços. *Ifátoogun*, de *Ọṣogbo*, descreve os nove espaços do *òrun* dando nomes particulares a cada um deles e os situando de maneira superposta, o do meio, coincidindo com o espaço terra, quatro acima, e quatro abaixo. Os nove compartimentos, formando um todo, estão unidos pelo *òpó-òrun oun àiyé*, pilar que liga o *òrun* ao *àiyé*.

Falaremos mais adiante do *òpó* e de todas as suas representações. Os nove espaços do *òrun* figuram em várias histórias de *Ifá*, os *itàn-Ifá*.<sup>8</sup> Numa dessas histórias, que reproduziremos integralmente mais adiante (cf. 137), claramente são mencionados os nove *òrun* — *òrun mèsèṣésán* — quatro deles situados sob a terra — *òrun isalẹ̀ méréṣerin*.

<sup>6</sup> ABRAHAM (p. 312) traduz *ipò-okú* por "the here after" (além). O *A Dictionary of the Yoruba Language* traduz: "Hades, state of death" (Hades, estado de morte).

<sup>7</sup> Um dos grupos *Yorubá*, da Nigéria.

<sup>8</sup> Ver p. 54 nota 4 do rodapé.

Um dos nomes mais conhecidos de *Oya Igbàlè*, *òrìṣà*, patrona dos mortos e dos ancestrais, é *Yásan*, nome que deriva de seu *oriki*:

*iyá-mesan-òrun*  
Mãe dos nove *òrun*.

Ela também é saudada como *Alákòko*, senhora do *òpákòko*, tronco ou ramo da árvore *akòko* cravado na terra, “assento” consagrado onde serão invocados os ancestrais; é o tronco ritual que liga os nove espaços do *òrun* ao *àiyé*. Independentemente de outras significações, inclusive a da indicação das categorias dos seres sobrenaturais reagrupados em nove compartimentos, é interessante notar que o *òrun* não só “ocupa” o espaço-terra, mas também, inclusive, o contorna por cima e por baixo, abrange a totalidade do mundo, e para não deixar a menor dúvida, quanto à simultânea ubiqüidade e existência do *òrun* e do *àiyé*, ambos estão fortemente unidos pelo *òpó* que, em algumas histórias, é substituído por uma cadeia imponente, o *èwòn àmúnrò*.

Veremos igualmente que o símbolo nove aparece também em relação com os mortos e os ancestrais e o mito que fala dos nove filhos de *Oya Igbàlè*.

Numa outra história, os compartimentos do *òrun* assumem posição horizontal, concebidos como pátios e construções distribuídas à maneira de um palácio *Yorùbà*, os espaços do palácio simbolizando o *àiyé* e reproduzindo na terra os espaços sagrados do *òrun*.<sup>9</sup>

A representação mais conhecida do universo, dá unidade que constitui o *àiyé* e o *òrun* é sobretudo simbolizada por uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o *àiyé*, a metade superior o *òrun*, e contendo em seu interior uma série de elementos. Antes de examinar essa representação conhecida com o nome de *igbá-odù* ou *igbádù* — assim como uma série de símbolos materiais estruturados à sua imagem — é importante determo-nos em dois mitos genéticos, o dos elementos cósmicos e o da terra, que permitirão uma melhor interpretação dos elementos-signos do *igbádù* em função do símbolo como um todo. Numa densa síntese, a história nos informa que nos primórdios existia nada além de ar; *Olòrun* era uma massa

<sup>9</sup> G. J. A. OJO (1967) fornece um enfoque interessante do palácio como espaço sagrado ao descrever e classificar os vários tipos de palácio *Yorùbà*.

infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando *Òrìṣànlá*, o grande *Òrìṣà-Funfun*, *òrìṣà* do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olòrun* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Èsú*, ou melhor, o proto-*Èṣú*, *Èṣú Yangi*, do qual trataremos mais adiante (cf. p. 134). *Èṣú* é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência de elemento procriado.<sup>10</sup> Se no início esse mito nos pareceu influenciado pelo cristianismo, não há a menor dúvida de que sua formulação é absolutamente *Yorùbá*. A relação entre *Olòrun*, proto-matéria do universo, o hálito — *èmi* — e o *òfurufú*, ar divino, com o elemento existencial que dá a vida, o *èmi*, é indiscutível. A posição de *Òrìṣàlá* na escala hierárquica e sua relação com o elemento água são igualmente indiscutíveis.

Cada ano litúrgico começa no “terreiro” pelo ciclo das águas de *Òṣàlá*. A lama, a terra como elemento, é a matéria fecunda e ela está associada a vários *òrìṣà*, princípios progenitores femininos, particularmente *Odùduwà*. Quanto a *Èṣú*, em seu status de filho, elemento-símbolo daquilo que é procriado, examiná-lo-emos de maneira extensa no capítulo consagrado a esse *Òrìṣà* fundamental.

Enquanto *Òṣàlá* está associado à água e ao ar, *Odùduwà* está associada à água e à terra. Lembremos que água e ar pertencem aos elementos-signos do “sangue branco” do *àṣẹ* e que a terra é, por excelência, condutora do “sangue vermelho” e do “sangue preto” do *àṣẹ*.

*Òṣàlá*, conhecido igualmente com o nome de *Ọbàtálá*, e *Odùduwà*, respectivamente princípio masculino e princípio feminino do grupo dos *òrìṣà funfun*, do branco, disputam-se o título de *òrìṣà* da criação. A luta pela supremacia entre os sexos é um fator constante em todos os mitos e textos litúrgicos *Nàgò*.

Segundo alguns mitos, *Odùduwà*, também chamada *Odùà*, é a representação deificada das *Iyá-mi*, a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se

<sup>10</sup> Esse história nos foi recitada e traduzida pelo Sr. David Agboola Adeniji, Ancião de Iwo, com quem trabalhamos bastante durante nossa última estada na Nigéria em 1970/71.

origina. Assim, *Odù* corresponde a *Qbàtálà* ou *Qrisàlá*, que é o princípio masculino.

Esses conceitos e seres divinos são representados simbolicamente pela cabaça ritual — o *igbá odù* — que representa o universo, sendo a metade inferior *Odúa* e a parte superior, *Qbàtálà*.

Pareceria assim que o *àiyé* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Odúduwà*, poder feminino, símbolo coletivo dos ancestrais femininos, enquanto o *òrun* é o nível de existência ou o âmbito próprio controlado por *Qbàtálà*, símbolo coletivo do poder ancestral masculino.

*Odúa* cria a terra e *Qbàtálà* cria todas as criaturas do *òrun* cujos doubles serão encarnados na terra. Um *babaláwo* de *Ifé* insistiu com Bascom (1969: 115) que cada pessoa “tem duas almas guardiãs, uma residente em sua cabeça e a outra no *òrun*. A do *òrun* é sua contraparte espiritual individual ou seu *doble*”.<sup>21</sup>

Com efeito, no capítulo consagrado à individualização, estudaremos as representações materiais dos doubles espirituais que povoam o *òrun*.

O papel reservado aos *Qrisà-funfun* na criação do universo, sua luta pela supremacia e o acordo que fizeram a fim de manter-se unidos, única maneira de conservar a existência do mundo, são magnificamente ilustrados pela história-mítica sobre a criação do mundo — o *Itàn igbà-ndá àiyé* — tal qual é revelada pelo *odù-Ifá Q̀túrúpòn-Òwónrin*.<sup>22</sup> Essa narração pode ser analisada em três partes: a omissão de *Qbàtálà* em realizar o sacrifício e o tomar à frente por *Odúa*; a criação da terra, e a reabilitação de *Qbàtálà* e a criação de seres; a luta pela supremacia e o acordo final tal qual é revelado pelo *Odù Ifá Iwòrì-Òbèrè*.

Novamente somos obrigados a resumir a narração em lugar de documentar a longa versão bilingüe. A história é rica em pormenores que esclarecem numerosos significados rituais, mas limitar-nos-emos à linha medular da narração para não nos afastarmos em demasia de nosso tema inicial: a relação *àiyé-òrun* e os elementos do *igbá-odù*, representação material do universo.

<sup>21</sup> ... “has two “ancestral guardian souls”, one residing in his head and the other in *òrun*. The one in *òrun* is his individual spiritual counterpart or double”.

<sup>22</sup> Como dissemos mais acima, o conjunto dos textos oraculares de *Ifá* compreende dezesseis corpos ou “volumes” chamados *Odù* e cada um é representado por um signo. Por sua vez, cada *odù* pode combinar-se com os outros quinze, dando lugar a um duplo signo chamado *omò-odù* cujo nome é combinação dos dois signos de onde provém, formando ao todo 256 signos.

Ver também p. 54 nota 4 do rodapé.

Quando *Qlòrun* decidiu criar a terra, chamou *Qbàtálà*, entregou-lhe o “saco da existência”, *àpò-ìwà*, e deu-lhe as instruções necessárias para a realização da magna tarefa. *Qbàtálà* reuniu todos os *òrisà* e preparou-se, sem perda de tempo. De saída, encontrou-se com *Odúa* que lhe disse que só o acompanharia após realizar suas obrigações rituais. Já no *òna-òrun*, caminho, *Qbàtálà* passou diante de *Èsú*. Este, o grande controlador e transportador de sacrifícios que domina os caminhos, perguntou-lhe se já tinha feito as oferendas propiciatórias. Sem se deter, *Qbàtálà* respondeu-lhe que não tinha feito nada e seguiu seu caminho sem dar mais importância à questão. E foi assim que *Èsú* sentenciou que nada do que ele se propunha empreender seria realizado. Com efeito, enquanto *Qbàtálà* seguia seu caminho começou a ter sede. Passou perto de um rio, mas não parou. Passou por uma aldeia onde lhe ofereceram leite, mas ele não aceitou. Continuou andando. Sua sede aumentava e era insuportável. De repente, viu diante de si uma palmeira *Igi-òpe* e, sem se poder conter, plantou no tronco da árvore seu cajado ritual, o *òpá-şóró*, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos e ficou estendido no meio do caminho. Nesse meio tempo, *Odúa*, que foi consultar *Ifá*, fazia suas oferendas a *Èsú*. Seguindo os conselhos dos *babaláwo*, ela trouxera cinco galinhas, das que têm cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de cadeia e todos os outros elementos que acompanham o sacrifício. *Èsú* apanhou estes últimos e uma pena da cabeça de cada ave e devolveu a *Odúa* a cadeia, as aves e o camaleão vivos. *Odúa* consultou outra vez os *babaláwo* que lhe indicaram ser necessário, agora, efetuar um *ebò*, isto é, um sacrifício, aos pés de *Qlòrun*, de duzentos *igbin*, os caracóis que contêm “sangue branco”, “a água que apazigua”, *omi-èrò*.

Quando *Odúa* levou o cesto com *igbin*, *Qlòrun* aborreceu-se vendo que *Odúa* ainda não tinha partido com os outros. *Odúa* não perdeu sua calma e explicou que estava obedecendo a ordens de *Ifá*. Foi assim que *Qlòrun* decidiu aceitar a oferenda e ao abrir seu *Àpèrè-odù* — espécie de grande almofada onde geralmente Ele está sentado — para colocar a água dos *igbin*, viu, com surpresa, que não havia colocado no *àpò-ìwà* — bolsa da existência — entregue a *Qbàtálà*, um pequeno saco contendo a terra. Ele entregou a terra nas mãos de *Odúa* para que ela,

por sua vez, a remetesse a *Qbátálà*. *Odùà* partiu para alcançar *Obátálà*. Ela o encontrou inanimado ao pé da palmeira, contornado por todos os *òrìṣà* que não sabiam que fazer. Depois de tentar em vão acordá-lo, ela apanhou o *àpò-ìwà* que estava no chão e voltou para entregá-lo a *Olórùn*. Este decidiu, então, encarregar *Odùà* da criação da terra. Na volta de *Odùà*, *Qbátálà* ainda dormia; ela reuniu todos os *òrìṣà* e explicou-lhes que fora delegada por *Olórùn* e eles dirigiram-se todos juntos para o *Qrun Àkàsò* por onde deviam passar para assim alcançar o lugar determinado por *Olórùn* para a criação da terra. *Èsù*, *Ògún*, *Òṣòṣì* e *Ija* conheciam o caminho que leva às águas onde iam caçar e pescar. *Ògún* ofereceu-se para mostrar o caminho e converteu-se no *Asiwajú* e no *Olúlànà* — aquele que está na vanguarda e aquele que desbrava os caminhos. Chegando diante do *Òpó-òrun-oún-Aiyé*, o pilar que une o *òrun* ao mundo, eles colocaram a cadeia ao longo da qual *Odùà* deslizou até o lugar indicado por cima das águas. Ela lançou a terra e enviou *Eyelé*, a pomba, para esparramá-la. *Eyelé* trabalhou muito tempo. Para apressar a tarefa, *Odùà* enviou as cinco galinhas de cinco dedos em cada pata. Estas removeram e espalharam a terra imediatamente em todas as direções, à direita, à esquerda e ao centro, a perder de vista. Elas continuaram durante algum tempo. *Odùà* quis saber se a terra estava firme. Enviou o camaleão que, com muita precaução, colocou primeiro uma pata, tateando, apoiando-se sobre esta pata, colocou a outra e assim sucessivamente até que sentiu a terra firme sob suas patas.

*Ole?*  
Ela está firme?

*Kole?*  
Ela não está firme?

Quando o camaleão pisou por todos os lados, *Odùà* tentou por sua vez. *Odùà* foi a primeira entidade a pisar na terra, marcando-a com sua primeira pegada. Essa marca é chamada *esè ntaiyé Odùduwà*.

Atrás de *Odùà* vieram todos os outros *òrìṣà* colocando-se sob sua autoridade. Começaram a instalar-se. Todos os dias *Qrunmilà* — patrão do oráculo *Ifá* — consultava *Ifá* para *Odùà*. Nesse meio tempo *Qbátálà* acordou e vendo-se só sem o *àpò-ìwà* retornou a *Qlórùn*, lamentando-se de ter sido despojado do *àpò*. *Qlórùn* tentou apaziguá-lo e em compensação transmitiu-lhe o saber profundo e o poder que lhe permitia criar todos os tipos de seres que iriam povoar a terra. A narração diz textualmente:

*"Iṣẹ̀ àjúlọ̀ yé nni iṣẹ̀dà, tí ọ̀ fi mọ̀ọ̀ ṣẹ̀dà àwon èniyàn àti oriṣirisi ohun gbogbo tí ọ̀ ọ̀ mọ̀ọ̀ ọ̀de àiyé ọ̀n àti igi gbogbo, itàkùn, koriko, ẹranko, ẹiyẹ, ẹjà ati àwon èniyàn"*.

"Os trabalhos transcendentais de criação permitir-lhe-iam criar todos os seres humanos e as múltiplas variedades de espécies que povoariam os espaços do mundo: todas as árvores, plantas, ervas, animais, aves, pássaros, peixes, e todos os tipos humanos".

Foi assim que *Qbátálà* aprendeu e foi delegado para executar esses importantes trabalhos. Então, ele se preparou para chegar à terra. Reuniu os *òrìṣà* que esperavam por ele, *Olúfón*, *Eteko*, *Olúorogbo*, *Olúwofin*, *Ògiyán* e o resto dos *òrìṣà-funfun*.

No dia em que estavam para chegar, *Qrunmilà*, que estava consultando *Ifá* para *Odùà*, anunciou-lhe o acontecimento. *Qbátálà*, ele mesmo, e seu séquito vinham dos espaços do *òrun*. *Qrunmilà* fez com que *Odùà* soubesse que se ela quisesse que a terra fosse firmemente estabelecida e que a existência se desenvolvesse e crescesse como ela havia projetado, ela devia receber *Qbátálà* com reverência e todos deveriam considerá-lo como seu pai.

No dia de sua chegada, *Qrisànlá* foi recebido e saudado com grande respeito:

1. *Qba-àláká o kú àbòò!*
2. *Qba nlá mò wá déé oo!*
3. *O kú irin!*
4. *Erú wáá dáji.*
5. *Erú wáá dáji.*
6. *Olówó àiyé wònyé ọ̀ ọ̀.*

1. *Qba àláká*, seja bem-vindo!
2. *Qba nlá* (o grande rei) acaba de chegar!
3. Saudações por ocasião da viagem que você acaba de fazer!
4. Os escravos vieram servir seu mestre.
5. Os escravos vieram servir seu mestre.
6. Oh! Senhor dos habitantes do mundo!

*Odùà* e *Qbátálà* ficaram sentados face a face, até o momento em que *Qbátálà* decidiu que iria instalar-se com sua gente e ocupariam um lugar chamado *Iditáa*. Construíram uma cidade e rodearam-na de vigias.

Segue-se um longo texto, segundo o qual os dois grupos se interrogavam a fim de saber quem realmente devia reinar. Se *Qbátálà* é poderoso, *Odùduwà* chegou primeiro e criou a terra sobre as águas, onde todos moram. Mas também foi

*Qbátálà* quem criou as espécies e todos os seres. Os grupos não chegavam a um acordo e as divergências e atritos se fizeram cada vez mais sérios até gerar em escaramuças.

As opiniões não eram constantes e os partidários de um ou de outro tanto aumentavam ou diminuía de acordo com o que parecia ser mais poderoso, até que explodiu uma verdadeira guerra, colocando em perigo toda a criação. *Orúnmilà* interveio e um novo *Odù*, *Iwòri-Òbèrè*, trouxe a solução. Esse signo apareceu no dia em que *Qrúnmilà* consultou *Ifá* a fim de que solucionasse a luta entre *Qrìsànlá* e *Odùa*.

*Qrúnmilà* usou de toda sua sabedoria para fazer *Odùa* e *Qbátálà* virem a *Oropo*, onde conseguiu sentá-los face a face, assinalando a importância da tarefa de cada um deles; reconfortou *Qbátálà*, dizendo que ele era o mais velho, que *Odùa* havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para ajudar e para consolidar a criação e não era justo que ele botasse tudo a perder. Depois, convenceu *Odùa* a ser amável com *Qbátálà*: não tinha sido ela quem havia criado a terra? Por acaso *Qbátálà* não tinha vindo do *òrun* para que convivessem juntos? Por acaso todas as criaturas, árvores, animais e seres humanos não sabiam que a terra lhe pertencia?

*Inú Qdùàà ó rò,*  
*Inú Qrìsàtlá naa a si rò.*  
*Odùa apazigou-se,*  
*Obátálà também se apazigou.*

Foi assim que ele fez *Odùa* sentar-se à sua esquerda e *Qbátálà* à sua direita e colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo.

É a partir desse acontecimento que se celebram, anualmente, os sacrifícios e o festival com repasto (*oḍoḍún sise*) que reúne os dois grupos que cultuam *Odùduwà* e *Qbátálà*, revivendo e reatualizando a relação harmoniosa entre o poder feminino e o poder masculino, entre o *àiyé* e o *òrun*, que permitirá a sobrevivência do universo e a continuação da existência nos dois níveis.

As duas metades do *igbá-odù* devem manter-se unidas, *òrun* e *àiyé*, *Odùa* e *Qbátálà*, o feminino e o masculino complementam-se para poder conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência.

Picton (1968: 35) assinala para os *Igbira* a existência de uma relação semelhante entre *ohomorihi* (ser supremo que abrange o céu-atmosfera e os céus-paraisos, mestre da chuva, "a qual é uma das provas mais evidentes de seu poder e de sua presença")<sup>22</sup> e *ete* (a terra).

"A idéia é que *ohomorihi* e *ete* se complementam, são imensamente vastos e se encontram no horizonte. Ambos começaram a existir juntos: um não criou o outro. *Ohomorihi* é o marido e *ete* sua mulher; da mesma forma que um marido impregna sua mulher de sêmen, *ohomorihi* fertiliza *ete* com a chuva a fim de fazer brotar os grãos".<sup>23</sup>

Veremos num outro mito que transcreveremos inteiramente (cf. p. 159) que são também "feixes de chuva" do *òrun*, escapando das mãos de *Èṣù* que os transporta quando o mundo está perto de perecer, que caem sobre a terra, fecundam-na o regeneram-na:

*"Ase ti doýún nle àiyé,*  
*Ató ti dḡmḡ*  
O *Aṣe* estendeu-se e expandiu-se sobre a terra,  
O sêmen tornou-se filho.

A interação da chuva-sêmen, condutora de *àṣe* "sangue branco" em contato com a terra, condutora de *àṣe* "sangue vermelho" e "sangue preto", é necessária à procriação, ao constante processo de renovação e sobrevivência do universo.

O conteúdo do *igbá-odù* é considerado como um dos mais importantes segredos. Bascom (1969: 82) indica "... em *Ifè* os adivinhos acreditam que o fato de revelar seus conteúdos (do *igbádù*) causaria sua morte..."<sup>24</sup> Separar as partes do *igbá-odù* também significa o aniquilamento. Abraham (451) observa: "Em certas versões, ela (*Odùduwà*) é a mulher de *Obátálà*: essa união é simbolizada por duas cabaças embranquecidas, estritamente ajustadas uma à outra. *Odùduwà* é a divindade que se supõe dar longa vida, assim todos os chefes e anciãos possuem uma cabaça-*odù* em suas casas e se, por uma

<sup>22</sup> "One of the most direct evidence of *Ohomorihi*'s presence and power".

<sup>23</sup> "The idea is that *Ohomorihi* and *ete* complement each other and are immensely wide but meet together at the horizon. *Ohomorihi* and *ete* both came into existence together: one did not create the other. *Ohomorihi* is the husband and *ete* his wife? and just as a husband impregnates his wife .../ with semen, so *ohomorihi* fertilizes *ete* with rain in order to bring forth crops".

<sup>24</sup> "... in *Ifè*, diviners believed that to reveal their contents (of the *igbádù*) would cause their death..."

razão qualquer, eles desejam morrer, abrem essas cabaças".<sup>28</sup> Pessoalmente nunca vi o interior de um *igbá-odù*, mas referências feitas por outros autores permitem comparar suas informações e dar apoio à interpretação que o *igbá-dù* é o *igbá-iwà*, cabaça ou recipiente da existência, a união de dois elementos genitores contendo o elemento procriado, três termos que constituem uma unidade dinâmica.

Desde os autores mais antigos, começando pelo Rev. Crowther, passando pelo Rev. Bowen e muitos outros, o *igbá-dù* foi objeto de considerável interesse. Maupoil (84) compara seu poder ao poder ancestral feminino, ao das *Kenensi*: "a divindade *gbaadu* (*igbá-dù*) está simbolizada por uma ou várias cabaças com objetos misteriosos".<sup>29</sup> Pierre Verger (1966: 155) transcreve uma informação interessante comparável à de J. Johnson, mencionada por Dennet (1906: 253). Segundo a história do *Odù Ifá òsé òyèkú*, recolhida por Verger, o *igbá-dù* é constituído por "uma cabaça contendo quatro outras cabaças menores fornecidas por seus quatro "conselheiros", *Qbàriṣà*, *Qbàlúaiyé* (*Ṣòponá*), *Ògún* e *Odúa*. Cada cabaça contém a força desses *òriṣà* que está simbolizada respectivamente pelo *efun* (branco), *osùn* (vermelho), carvão de madeira (preto) e de lama apanhada no fundo de um rio (cor não especificada)".<sup>30</sup>

Por sua vez, J. Johnson dá a seguinte descrição: "O *igbádù* é uma cabaça coberta contendo quatro pequenos recipientes feitos da casca da noz do coco cortada pelo meio e que contém, além de algo desconhecido para o não-iniciado, um pouco de lama num, um pouco de carvão noutro, um pouco de giz noutro e ainda num outro um pouco de pó vermelho da árvore African Rosewood — cada um deles destinado a representar certos atributos divinos e que, com os recipientes que os contém, representam os quatro *Odù* principais — *Eji Ogbé*, *Òyèkún Meji Ibara Meji* e *Edi Meji* — e essa cabaça está colocada numa caixa de madeira especial, devidamente preparada para esse fim, chamada *Apèrè*".<sup>31</sup> A caixa é considerada extremamente sagrada, como um

<sup>28</sup> "In some versions, She (*Odùdùwà*) is the wife of *Qbàtálà*: this union is symbolized by two whitened calabashes closely fitting on top of each other. *Odùdùwà* is the deity supposed to give long life, so all chiefs and elders have an *odù-calabash* in their houses and if, for some reason, they wish to die, they open these calabashes".

<sup>29</sup> "La divinité *gbaadu* (*igbá-dù*) est symbolisée par une ou plusieurs Calebasses contenant des objets mystérieux".

<sup>30</sup> "Une calabasse contenant quatre autres calabasses plus petites apportées par ses quatre "conseillers", *Qbàriṣà*, *Qbàlúaiyé* (*Ṣòponá*), *Ògún* et *Odúa*. Chaque calabasse contient la force de ces *òriṣà*, qui est symbolisée respectivement par l'*efun* (blanc), *osùn* (rouge), charbon de bois (noir) et de la boue prise au fond d'une rivière (couleur non spécifiée)".

<sup>31</sup> Falaremos do *Apèrè* no capítulo consagrado à individualização.

emblema de Divindade, e é objeto de adoração. Jamais é aberta, exceto em ocasiões muito especiais e muito importantes, por ex.: quando uma desavença muito séria deve ser solucionada, mas só é aberta depois de se terem lavado as mãos e, freqüentemente, não antes de lhe ter sido feita uma oferenda de sangue"<sup>32</sup>; "(...) o quarto onde está depositada é considerado de tal forma sagrado, que nenhuma mulher e nenhum homem não iniciado jamais é autorizado a aí entrar e a porta que lhe dá acesso, geralmente, está embelezada com pintas de giz e carvão".<sup>33</sup>

Citando Bascom (1969: 82ss): "Os adivinhos de *Mekò* disseram que seu *Odù* não era como aquele desenhado e descrito por Maupoil (1943: 168-170). Disseram que consistia numa cabaça branca coberta, contendo uma figura de barro cru igual às que representam Exu e conservada numa plataforma de terra batida (*itage*) num quarto especial (*iyara odù*) onde apenas os adoradores de *Ifá* têm acesso permitido. A cabaça é aberta cada ano, no decorrer do festival anual, quando um animal lhe é sacrificado; mas é muito perigoso e as mulheres e os jovens não podem entrar no lugar sagrado onde ela é conservada".<sup>34</sup>

Concluindo, o *igbá-odù* contém os elementos-signos dos três "sangues" do *àṣẹ*: o "branco" (*efun* ou giz), o "vermelho" (o *osùn* ou pó vermelho), o "preto" (carvão de madeira ou carvão) que, com a lama, matéria-prima ("lama apanhada no fundo de um rio" ou "um pouco de lama") constituem os elementos indispensáveis à existência individualizada. Isso se ratifica ainda pela informação dada pelos adivinhos de *Mekò* cujo *igbádù* contém uma figura de barro cru igual às que representam *Èṣù*, símbolo por excelência de elemento procriado e grande transportador de *àṣẹ*.

<sup>32</sup> "The *igbádù* is a covered calabash, containing four small vessels made from coconut shells, cut each into two pieces in the middle, and which hold besides something unknown to the uninitiated, one a little mud, another a little charcoal, and another a little chalk, and another some camwood, all which are intended to represent certain Divine attributes, and which, with the vessels containing them, represent the four principal Odu — *Ejà Ogbè*, *Oyèkún Meji*, *Ibara Meji*, and *Edi Meji* — and this calabash is deposited in a specially and well-prepared wooden box called *Apèrè*. The box is regarded as very sacred and as an emblem of Divinity and is also worshipped. It is never opened, except on very special and important occasions, as when perhaps a serious difference is to be settled, and not with out washed hands and often the offering of blood".

<sup>33</sup> "(...) the room where it is deposited is considered so sacred that no woman or any uninitiated man is ever permitted to enter into it, and the door opening into it is generally beautified with chalk and charcoal colouring, giving it a spotted appearance".

<sup>34</sup> "*Mekò* diviners said that their *odu* is unlike that sketched and described by Maupoil (1943: 168-170). They said it consists of a covered white calabash containing a crude clay figure like those which represent *Eshu*, and is kept on a mud platform (*itage*) in a special room (*iyara odu*) which only *Ifá* worshippers can enter. The calabash is opened each year during the annual festival, when an animal is sacrificed to it; but it is very dangerous and women and young men cannot enter the shrine where it is kept".

Encontramos repetidamente na simbologia *Nàgo* três termos que constituem uma unidade dinâmica.

Três são as cores básicas, resumindo os atributos essenciais conferidos ao branco, ao vermelho e ao preto, indispensáveis para que a existência seja; três são os princípios de expansão e de procriação: o masculino, o feminino e o procriado; três são os dias que constituem o ciclo completo do sacrifício anual; três vezes são repetidas as invocações e as ações na prática ritual:

*Mo pèè ìba méta làá b'ókán*  
"Eu invoco vezes três são como uma".

Somente depois da terceira vez o invocado aparece ou responde, quer se trate de *òrìṣà*, de ancestral, quer se trate de noiva, sacerdotisa saindo do transe etc.

Morton Williams (1960: 372) procede a uma análise lúcida do simbolismo do três no que concerne à sociedade *Ọgbọni*: "O terceiro elemento parece ser o mistério, o próprio segredo compartilhado. A união do masculino e do feminino na imagem *edan* simboliza o fato de reunir dois para fazer um terceiro".<sup>23</sup>

Entretanto, a observação da prática ritual e dos textos obrigam-nos a não concordar com ele num ponto fundamental, quando declara que "no resto da religião *Yorùbà* o três é evitado".<sup>24</sup> Ao contrário, toda a ênfase é colocada no três. O dualismo, o quatro e seu quadrado, o dezesseis, compreendendo unidades em equilíbrio, devem sua própria subsistência ao fato de serem "movidos" pelas unidades de três. Assim, por exemplo, *Ifá* — representado pelos dezesseis *odù* e seu quadrado, duzentos e cinquenta e seis — ficaria rígido, desprovido de significação funcional, se não estivesse sustentado e acompanhado inseparavelmente por *Èṣù*, *Igbá-kẹta*, o "três" por excelência.<sup>25</sup>

Isso se torna bem evidente nas representações geométricas bordadas, desenhadas e gravadas que integram o complexo simbólico de esculturas e de objetos rituais: uma série de triângulos representando unidades dinâmicas de três elementos e uma série de losangos representando unidades de quatro elementos.

<sup>23</sup> "The third element seems to be the mystery, the shared secret itself. The union of the male and the female in the *edan* image symbolizes this putting two together to make a third".

<sup>24</sup> "In the rest of Yoruba religion, three is avoided".

<sup>25</sup> Voltaremos a tratar dessa importante relação no capítulo consagrado a *Èṣù*.

A figura 1 representa os três elementos de uma unidade e a figura 2 uma progressão de triângulos formando losangos. Entre todos os exemplos que poderíamos citar, o mais interessante é, talvez, o que aparece gravado no *ọpọn-ifá* (prancha ritual utilizada pelo *babaláwo* durante o processo divinatório) documentado no Museum of Antiquities de Lagos (n. 61, XII, 35/29). Dois rostos representando *Èṣù* dividem a circunferência do *Ọpọn* em duas metades. Toda a circunferência está trabalhada por uma borda talhada: uma metade ostenta uma progressão de losangos e a outra uma série de progressões de triângulos tal qual estão reproduzidos na figura 3.

A unidade de três elementos adquire toda sua expressividade dinâmica na representação espacial do cone (fig. 4), em que a coroa dos *Ọba*<sup>26</sup> constitui significativo epítome.

Veremos mais adiante, quando tratarmos de *Èṣù*, a relação existente entre o cone e a espiral, com seu símbolo *Òkòtò* (espécie de caracol) como representação de expansão e crescimento (fig. 5).

Finalmente, em relação à concepção do mundo, queremos referir-nos a um outro nível de ver e de classificar os elementos do universo, categorias sobre as que não nos estenderemos porque serão retomadas ao longo dos próximos capítulos. O *Nàgò*, ao fazer suas oferendas, apresenta-as em direção a quatro pontos do espaço que representam o universo. Tendo a oferenda na mão, ele estende o braço para a frente saudando o nascente, o *iyò-òrùn*; levando seu braço atrás, saúda o poente, o *iwò-òrùn*; depois, estende o braço para a direita, saudando o lado direito do mundo, o *òtún-àiyé*; e, finalmente, para a esquerda, saudando o lado esquerdo do mundo, o *òsi-àiyé* (fig. 6, 7, 8).

Ao nascente pertence tudo aquilo que está em vias de desenvolvimento, o que está na frente, o *iwájú*, e que, ao cumprir seu ciclo, passará a pertencer ao poente, o que está atrás; aquilo que está acordado, que vive, que tem direção, o futuro, pertence ao nascente; aquilo que dorme, que está morto, o passado pertence ao poente. Quando tratarmos da individualização, veremos que o *orí* (a cabeça) é equiparada ao nascente e *ẹsẹ* (os pés), que nos conduzem e estão em contato com a terra, ao poente. Mas também é do poente, dos ancestrais, que renasce a vida, o

<sup>26</sup> R. F. THOMPSON (1969) se aprofunda na descrição e análise das coroas *Yorùbá*, salientando sua forma cônica.

nascente e assim sucessivamente. Veremos que o conceito *àsèsè* significa simultaneamente o princípio dos princípios e os mortos que permitirão o renascimento permanente. Por sua vez, todos os elementos do nascente e do poente, do universo todo, reagrupam-se em duas categorias: os da direita e os da esquerda. Há, também, uma terceira categoria, que possui as qualidades e as significações dos da direita e dos da esquerda e cujos elementos são considerados pertencendo ao centro, tais como, por exemplo:

*èmi* — a respiração;  
*Qlqrun*, um dos cujos títulos é  
*Qba arinún-ròòde*, senhor que concentra em si mesmo tudo o que é interior e tudo o que é exterior, tudo o que é oculto e o que é manifesto;  
*Èşú*, princípio dinâmico da comunicação e da expansão, que transporta o *àşè*;  
 etc.

A classificação simbólica de direita e de esquerda não deve ser interpretada como oposição, mas como sistema de relações. O símbolo só toma sua significação plena num contexto ou numa situação.

Contrariamente à opinião de alguns autores não há, para o *Nàgô* brasileiro, alguma supremacia da direita sobre a esquerda e ele não lhe atribui nem uma conotação positiva nem negativa. Ambas as categorias são igualmente importantes e suas funções têm valores equivalentes e complementares. Assim, por exemplo, um indivíduo está constituído de elementos da direita, herdados de seu pai e de seus ancestrais masculinos, e de elementos da esquerda, herdados de sua mãe e de seus ancestrais femininos. De maneira geral, o que é masculino é considerado como pertencendo à direita e o que é feminino como pertencendo à esquerda. O branco é associado ao masculino e, conseqüentemente, à direita; contudo, o leite materno que é branco é considerado como pertencendo à esquerda.

As palavras *òtún* e *òsì* — direita e esquerda — raramente são utilizadas sozinhas; geralmente elas acompanham o sujeito, qualificando sua pertença à direita ou à esquerda; assim diz-se *òtún-àiyé*, *òsì-àiyé*, *l'owo òtún*, *l'qwo òsì*; e elas são usadas como prefixos para qualificar as funções dos dois subalternos que acompanham os titulares, tais como, por exemplo, para o *Baalé*: *Òtún-Baalé*, *Òsì-Baalé* (o que está à direita do *Baalé*) (o que está à esquerda do *Baalé*).

Poderíamos dar uma longa lista classificatória; preferimos, porém, classificar os elementos à medida que procedemos à sua descrição e a da ação ritual.

O *àiyé* e o *òrun* representando os dois níveis do universo, é evidente que a classificação de direita e de esquerda aplica-se tanto aos elementos de um como aos do outro, da mesma forma que eles são associados ao masculino ou ao feminino.

A lama, matéria-prima, e os três elementos-signos que simbolizam os três sangues — o branco, o vermelho e o preto — contidos no *igbá-dù* estão representando igualmente a complementaridade dos três princípios ou forças que constituem o universo e tudo o que existe:

*iwà + àşè + àbá*

*Iwà*, princípio da existência

*Aşè*, princípio de realização

*Abá*, princípio que induz, que permite as coisas de terem orientação, de terem direção ou de terem objetivo num sentido preciso.

## CAPITULO V

### O Sistema Religioso e as Entidades Sobrenaturais: *Ọlọrun* e os *Irúnmalẹ*

Os *Irúnmalẹ* e os ancestrais. Os *Irúnmalẹ* da direita e os da esquerda: Os *òriṣà* e os *ẹbọra*. Emprego extensivo da palavra *òriṣà*. Os *òriṣà* e os *ẹbọra*, símbolos de elementos fundamentais, genitores masculinos e femininos, e os que simbolizam os elementos procriados ou de interação; *Ọriṣànlá* e os *òriṣà-funfun*, *Odúduwà* e os *ẹbọra*; o *àṣẹ* que eles veiculam: simbologia e classificação.

VIMOS que para os *Nàgô* a existência transcorre simultaneamente em dois planos, no *àiyé* e no *òrun*, denominado genericamente *ará-àiyé* a todos os seres naturais do *àiyé* e *ará-òrun* a todos os seres ou entidades sobrenaturais do *òrun*. Referimos amplamente ao fato de que no *òrun* se encontram não só os *òriṣà*, divindades *Nàgô*, e os ancestrais de todos os tipos, como também os “dobles” espirituais de tudo que existe no *àiyé*. Insistimos no fato de que o espaço *òrun* compreende simultaneamente todo o do *àiyé*, terra e céu inclusos, e conseqüentemente todas as entidades sobrenaturais, quer elas sejam associadas ao ar, à terra ou às águas, e que todas são invocadas e surgem da terra. É assim que os *ará-òrun* são também chamados *Irúnmalẹ* que Abraham (p. 319) ortografa *Irúnmalẹ*. Essa designação é usada nos “terreiros” durante as invocações, no começo de cada ritual, quando são saudadas e invocadas todas as entidades sobrenaturais. Ela aparece, constantemente, também, nos textos de *Ifá* aplicada com sentido genérico.

*Ọlọrun*, ou *Ọba-òrun* — Rei do *òrun* — a entidade suprema, é o grande detentor dos três poderes ou forças que tornam possível e regulam toda a existência, tanto no *òrun* como no *àiyé*: *iwà* + *àṣẹ* + *àbá* e foi Ele quem os transmitiu aos *Irúnmalẹ* de acordo com as funções que lhes foram atribuídas. *Iwà* é o

poder que permite a existência genérica e lembramos que foi o *àpò-iwà* — a bolsa da existência — que *Ọlọrun* entregou a *Ọriṣàlá* para que ele procedesse à criação do mundo. O *iwà* é veiculado por diversos elementos, entre os quais se encontra essencialmente o ar, o *òfúrufú* — a atmosfera — e o *èmi* — a respiração. O *iwà* pertence ao domínio do branco e como tal representa existência genérica. O *àṣẹ*, como já examinamos, é o poder de realização que dinamiza a existência e permite que ela advenha. Já vimos igualmente que ele pertence às três cores. O *àbá* é o poder que outorga propósito, dá direção e acompanha o *àṣẹ*. *Ọlọrun* detém os três poderes no *àpéré* sobre o qual ele está “sentado”. O *àpéré* contém, pois, tudo o que constitui e representa o universo. Não é surpreendente que suas representações no *àiyé* o explicitem, trazendo a marca das três cores-signos dos três poderes, tais como os *Apéré-odù* que descrevem J. Johnson e Bascom (cf. p. 66).

Um dos títulos de *Ọlọrun* é precisamente:

*Aláàba l'áàṣẹ*

aquele que é ou possui propósito e poder de realização, título que delegou a *Ọbátálá* quando lhe ensinou e transmitiu o poder de criar seres.<sup>1</sup>

*Ọlọrun* é chamado *Olódùmarè* em numerosos textos de *Ifá* e aparentemente ambos são utilizados indistintamente. Nos “terreiros”, a não ser na invocação:

*Ọlọrun Baba Olódùmarè*

este último nome não é utilizado; quando necessário se faz referência a *Ọlọrun*.

Não está em nossa intenção estendermo-nos sobre a concepção de *Ọlọrun*, tarefa que fica a ser realizada apesar dos estudos já publicados. Uma interessante revisão crítica da literatura existente a este respeito foi feita por P. Verger (1966). Deve-se também uma importante contribuição ao Prof. *Bangboṣe*

<sup>1</sup> Essa informação também foi recolhida por IDOWU (1962: 72) que diz ter *Ọlọrun* investido *Ọriṣàlá* de “uma parte desse atributo a fim de o equipar para seu trabalho de criação...” (“with something of this attribute in order to fit him for his work of creation”), mas interpreta “*Alábaláṣe*” como “aquele que propõe e brande o cetro” (the proposer who wields the sceptre). É evidente que IDOWU restringe e obscurece o significado de *àṣẹ* aplicando-o a um dos símbolos de *Ọbátálá*, que, como tal, constitui apenas um dos transmissores do seu poder. VERGER faz a mesma observação (1966: 36).

(1971), que procedeu ao exame filológico da palavra *Olódùmarè* e à análise de suas partes componentes. Suas conclusões nos parecem interessantes, sobretudo quando coincide com a concepção tradicional *Nàgô* de um espaço vasto e ilimitado.<sup>2</sup>

O sentido do segundo componente, *marè*, fica porém obscuro e nenhuma das interpretações fornecidas até agora por vários autores nos parecem satisfatórias.<sup>3</sup>

Para efeito do presente trabalho, limitar-nos-emos a insistir no conceito de *Ọlórùn* como abrangendo *todo* o espaço e os conteúdos do *àiyé-òrun*, transmissor e receptor num permanente ciclo dinâmico dos três princípios que conformam e mantêm ativos o universo e a existência. Diversas combinações desses poderes foram transmitidas aos *Irunmalè* encarregados, por sua vez, de as manter nas diferentes esferas de seu domínio.

Uma primeira classificação pode ser introduzida: de um lado os *Irunmalè - entidades divinas* cuja existência remonta aos primórdios de universo — *Igbà iwà ẹ̀ẹ̀*: nos tempos em que a existência se originou — e cujos *àşę* e domínios de ação foram transmitidos diretamente por *Ọlórùn*; e, por outro lado, os *irunmalè - ancestrés*, espíritos de seres humanos. Uns e outros são objetos de cultos separados.

Todas as entidades sobrenaturais são por sua vez reagrupadas assim como tudo o que existe, segundo pertençam à direita ou à esquerda. A fórmula destinada a invocar os *irúnmalè* esclarece:

*Awq̄a irinwó irúnmalè ojú kòtún*

*ati àwon igbà malè ojú kòsì.*

Os quatrocentos *irúnmalè* do lado direito  
e os duzentos *irúnmalè* do lado esquerdo.

Essa frase é utilizada nos “terreiros”, cada vez que se faz referência aos *irúnmalè*. Ela também é recitada em numerosos textos de *Ifá* e acha-se em um dos *Odù* que transcreveremos mais adiante (cf. 139-150). Já o Rev. Epega (1931) indicava que havia seiscentos *imalè* (= *malè* = *irúnmalè*) conhecidos: “quatrocentos da direita e duzentos da esquerda”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Conferência pronunciada na Universidade de Ibadan em abril de 1971 e, parece-nos, publicada num dos números de *African Notes do Institute of African Studies* e que, até o presente, não conseguimos fazer chegar às nossas mãos.  
<sup>3</sup> Pode-se consultar a lista de autores dada por VERGER que revisa o assunto desde 1845 com d'AVEZAL até 1962 com IDOWU, passando pelo Rev. Samuel CROWTHER, Rev. BOWEN, R. BURTON, R. P. BAUDIN, Abade Pierre BOUCHE, James JOHNSON, A. B. ELLIS, Rev. DENNET, E. FROBENIUS, Rev. Samuel JOHNSON, R. P. MOULERO, A. TALBOT, S. S. FARRROW, Rev. O. EPEGA, Rev. LUCAS e Rev. PARRINDER.  
<sup>4</sup> “Four hundred of the right and two hundred of the left”.

Duzentos é um número simbólico que significa grande quantidade e figura em muitos outros contextos com o mesmo sentido. Pareceria que os *irúnmalè* da direita representam, numericamente, o dobro dos da esquerda. Por outro lado, na realidade, sempre se agrega 1 quando se quer mencionar uma grande quantidade de seres sobrenaturais (cf. 133-139). Esse 1 representa *Èşù*, que pertence tanto à direita como à esquerda, veiculando o *àşę* “de e para” uns a outros e intercomunicando todo o sistema. Os quatrocentos *malè* da direita são os *òrişà* e os duzentos da esquerda, os *ẹ̀bọra*.

Os *òrişà* constituem o grupo dos *òrişà-funfun*, do branco, à frente dos quais encontramos *Ọbàtálà*, segundo nos relata o mito da criação (cf. 61s). Eles detêm o *poder genitor masculino* e todas as suas representações incluem o branco. São os portadores e transmissores do “sangue branco” e todas as oferendas que lhe são dedicadas, provenientes de qualquer um dos três reinos, devem ser brancas. O *obi* — a oferenda por excelência — para os *funfun* é o *obi ifin*, o *obi* branco; todos os animais, aves ou quadrúpedes, devem ser dessa cor; o “sangue” vegetal é simbolizado pelo *òrí*, manteiga vegetal, pelo algodão; o “sangue” mineral pelo giz e chumbo. Sua oferenda preferida é o “sangue branco” do *igbin* — caracol — equiparado ao sêmen, do qual os *irúnmalè* da direita são os detentores por excelência. Lembremos que o *àpéré-ìwà* de *Ọlórùn* também o contém e que foi a oferenda de duzentos *igbin* que permitiu a *Odù* receber o *àşę* necessário à criação da terra. Maupoil (1943: 337) também indicava: “Os *Nàgô* fazem um consumo (de caracol) maior do que os daomeanos, porque eles o associam ao culto de *gbadu* (*igbà-du*) e vêem nele simbolicamente um *receptáculo de esperma*”<sup>5</sup> (o grifo é nosso).

*Òrişàlá*, *Òrişànlá*, *Ọşàlá* ou *Ọbàtálà*, simboliza um elemento fundamental do começo dos começos, massa de ar e massa de água; um dos elementos que deram origem a novas formas de existência — à protoforma e à formação de todos os tipos de criaturas — no *àiyé* ou no *òrun*. Os *funfun* são as entidades que manipulam e têm o domínio sobre a formação dos seres deste mundo — os *ara-àiyé* — e também a formação de seres no além. Os vivos e os mortos, os dois planos da existência, são controlados pelo *àşę* de *Òrişànlá*. O *àlá*, o grande pano branco,

<sup>5</sup> “Les *Nago* en font (de l'escargot) une consommation plus grande que les Dahoméens, car ils l'associent au culte de *gbádù* (*igbà-du*) et voient en lui symboliquement un *réceptacle de sperme*”.

é o seu emblema. É embaixo do *àlà* estendido que ele abriga a vida ou a morte. Um dos ritos, quando do ciclo litúrgico de *Òṣàlá*, consiste em estender um longuíssimo pano imaculado suspenso e sustentado por cima da cabeça dos participantes, e todos os presentes se colocam embaixo, cantando e dançando numa procissão ritual, simbolizando assim o fato de que eles se colocam sob a proteção do grande *Òriṣà-funfun*.

Os *òriṣà* são massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio. São as entidades mais afastadas dos seres humanos e as mais perigosas. Incorrer no desagrado ou na irritação de um *òriṣà-funfun* é fatal. Esta situação está associada ao sentimento que aterroriza mais o *Nàgô*: a do aniquilamento total; a de ser completamente reabsorvido pela massa e não renascer nunca mais. *Funfun* é utilizado aqui num duplo sentido: do branco, de tudo que é branco — o *àlà*, os objetos e as substâncias de cor branca; e do incolor, a anti-substância, o nada.

Os *òriṣà* estão associados a calma, a umidade, a repouso, a silêncio. Todos esses atributos são conferidos a tudo o que pertence à direita. Os quatrocentos *òriṣà*, ainda que agrupados, possuem características que os distinguem e funções e campos de ação que os singularizam. Todos eles têm em comum o uso ritual do branco. Seus adoradores devem usar vestimentas de uma brancura imaculada.

Desde *Òṣàlúfón* até *Òṣàògìyán*, passando por *Òriṣà-Oko*, *Olúwo-fin*, *Olúorogbo*, *Òriṣà Èṭeko* etc., todos reconhecem em *Qbátàlá* seu representante supremo, *Òriṣántá*: o grande *òriṣà*.

Veremos mais adiante que *Òriṣà-Ògìyán* possui características que o distinguem dos outros *òriṣà-funfun*, da mesma forma que *Òrúnmilà*.

Um outro traço fundamental dos *òriṣà-funfun* é sua relação com as árvores. Uma das passagens do mito da criação informa que, para cada ser humano criado por *Òriṣàlá*, este criava simultaneamente uma árvore. Assim como todas as criaturas lhe pertencem, os “dobles” espirituais das árvores também lhe são atribuídos. Contudo, essa relação parece ser particularmente importante. Os espíritos que residem em algumas árvores consideradas sagradas são chamados *lwin*. Este é precisamente o nome

genérico de todos os sacerdotes iniciados de *Òriṣàlá*, como já indicamos quando falamos dos segmentos do *egbé* — a comunidade — que constituem o “terreiro” (cf. p. 34). Essas árvores sagradas — entre as quais cabe citar particularmente as que foram escolhidas entre os *iròkò*, *òdán*, *àràbà*, *akòkò*, *igi-òpe* — são paramentadas com uma tira de pano branco — *òjá-funfun* — atada em torno do tronco, que constitui o signo *àlà* dos *funfun*.

Um dos *oriki* do *iroko* apóia a relação entre os *òriṣà* e as árvores:

*Iròkò! Oluwéré, Ògìyán Èleijù.*

que se pode traduzir livremente por:

*Iròkò*, árvore proeminente entre todas as outras, o *Òriṣà-funfun* (*Ògìyán*) do âmago da floresta.

As árvores estão associadas a *igbá iwà ṣẹ* — o tempo quando a existência sobreveio — e numerosos mitos começam pela fórmula “numa época em que o homem adorava árvores...”

Veremos mais adiante que os troncos e os ramos das árvores representam os ancestrais masculinos. Os *lwin*, descendentes de *Òriṣàlá*, detêm uma parte de seu próprio significado e o representam. Reciprocamente, *Òriṣàlá* representa coletiva e simbolicamente o poder ancestral masculino.

Esse significado é traduzido no emblema que o distingue por excelência, o *òpásóró* a que já nos referimos. Com efeito, lembremos que foi por meio do *òpásóró* que *Òṣàlá* diferenciou o *òrun* do *àiyé*, estabelecendo os dois níveis de existência.

Lembremos ainda que foi com o *òpásóró* que ele furou o *igi-òpe* — a palmeira — e bebeu sua seiva. Foi essa ação, violação de uma de suas proibições mais graves, que o deixou sem forças, impotente. O mito diz que foi “como se ele bebesse seu próprio sangue”, indicando assim que *Qbátàlá* é parente consanguíneo da palmeira.

O *òpásóró* é feito de metal e mede cerca de 120 cm de altura. É uma barra com um pássaro na extremidade superior, com discos metálicos inseridos horizontalmente em diferentes alturas, dos quais pendem pequenos objetos, sininhos redondos, sinos em forma de funil e moedas.

O *òpásóró* é um dos objetos mais notáveis e rodeado de considerações e preceitos especiais. Os *òpásóró* são conservados em pé no altar de *Òriṣàlá*, cobertos de pano branco. Na África,

não encontramos o *òpásóró* em nenhum dos cultos de *Òriṣànlá* ou *Obàtálà*. São substituídos pelos *òsùn* que preenchem a mesma função. Geralmente são longas barras de ferro com sinos em forma de funil como aos que acabamos de nos referir. Quando carregados durante as procissões, os *Òsùn* também estão cobertos de pano branco.

Geralmente os *Òsùn* são plantados na terra em lugares onde se veneram os ancestrais. O *Òsùn* deve ficar sempre em pé. Diz-se dele:

*Òsùn o! Òsùn dóró kó o má dú búlè.*  
Ó *Òsùn!* *Òsùn* fique erguido, não se deite.

O *Òsùn* é um *Òpá* que representa os ancestrais e é utilizado também pelos *Babaláwo* que batem com ele na terra para os invocar. Ele é um *Omoléhin*, *Omo-èhin*, de que veremos o significado no capítulo seguinte (cf. p. 106).

*Òsùn* e *òpásóró* pertencem à mesma família. O *òpásóró*, *òpá*-do-mistério, é um *òsùn* mais complexo cujos diversos elementos conformam o símbolo dos *Òriṣà-funfun*; símbolo que revela a relação existente entre *Òriṣànlá* e os ancestrais masculinos.\* Veremos mais adiante que *Baba Olúkòtún*, textualmente Pai-Ancestre-Senhor-do-Lado-Direito, é o *Olóri-égún*, o ancestral supremo, o cabeça dos ancestrais masculinos, evidenciando ainda mais a relação existente entre ancestrais, *òriṣà*, o masculino e o lado direito. Nesse contexto o branco não só representa a criação, o nascimento de seres naturais, como também a relação com ancestrais; concluindo, o branco, poder genitor, representa não só existência genérica no *àiyé*, mas também existência genérica no *òrun* e como tal constitui um dos três elementos que participam na formação de *tudo* o que existe. Mas, simultaneamente, o branco representa, também, a passagem, a transformação, de um nível de existência a outro, assim como o expressa o mito que atribui ao *òpásóró* de *Òriṣànlá* a separação, a diferenciação entre o *àiyé* e o *òrun*. Em todos os ritos de nascimento e de renascimento, o branco representa não só a morte e o renascimento reais, mas também a morte e o renascimento simbólicos ou rituais.

\* Para obter melhores pormenores sobre o *òpá-sóró*, seus mitos e suas relações com *Òriṣà-Oko* indicamos o trabalho sobre rituais e arte-sacra afro-brasileira de Juana ELBEIN e Deoscóredes M. dos SANTOS (1967: 96ss).

Os *èbqra* constituem os duzentos *irúnmalè* da esquerda, encabeçados por *Odùduwà*, a metade inferior do *igbá-odù*, o *àiyé*, a terra. Esse grupo reúne todas as entidades sobrenaturais que detêm o *poder genitor feminino*. Reúne, também junto a elas, todas as entidades-“filhos”, frutos da inter-relação dos *òriṣà* e dos *èbora*-genitores femininos, espécie de “ventres fecundados” que lhes dão nascimento e com os quais são classificados.

É no interior da matéria genitora feminina fecundada que se realizarão a interação e a síntese que tornarão possível a materialização de novas entidades.

A água e a terra são os elementos que veiculam o *àṣẹ* genitor feminino. Não a água-sêmen, a água-chuva, mas a água dos mares, dos rios, dos lagos, dos mananciais, água “sangue branco” da terra. Nesse contexto, o branco continuará significando poder genitor e, nesse ponto de vista, *Odùduwà* também é considerada uma entidade *funfun*. Representação coletiva suprema do poder genitor feminino, é seu significado como elemento genitor que a caracteriza como *funfun*. *Òlórún* deu-lhe o elemento terra com que ela criou o *àiyé*, o mundo. Como entidade criadora, ela é *funfun*, mas como representante do *àiyé*, seu *àṣẹ* é veiculado pelo “sangue vermelho” e o “sangue preto”. Com efeito, um *òjá* — tira de pano — azul-escuro, símbolo do preto, é atado em torno do peito por cima das roupas brancas características das sacerdotisas consagradas a *Odùduwà*. Também os animais — aves e quadrúpedes — que lhe são sacrificados devem ser de cor escura ou preta.<sup>7</sup>

*Odùduwà* é cultuada junto com *Òriṣànlá (Obàtálà)*, o mesmo dia da semana lhes é dedicado. Se bem que, no “terreiro”, se saúde e cultue *Odùduwà* antes de *Obàtálà* e que os textos e invocações sejam bem diferentes, pareceria contudo que ambos os conceitos são equiparáveis e às vezes confundidos.

O branco, representando a criação e o poder genitor, tanto masculino como feminino, parece acentuar ainda mais essa unidade. É comum ouvir-se dizer que *Òriṣànlá* é masculino seis meses do ano e feminino os outros seis meses. Não bissexual, mas inteiramente masculino e inteiramente feminino, reproduzindo numa unidade — como no *igbá-odù* — os dois elementos genitores.

<sup>7</sup> Na Bahia, *Odùduwà* não se manifesta em suas sacerdotisas, porque se acredita ser impossível que um ser humano possa receber um *àṣẹ* tão poderoso. Ela é invocada e venerada: a roda ritual que fecha todas as cerimônias lhe é dedicada; o primeiro domingo das “águas de *Òsàlá*” também é consagrado a ela e a *òriṣànlá*.

Esta equiparação de valores é a base da extensão com que se utiliza a palavra *òriṣà*. Se bem que os *òriṣà*, strictu sensu, sejam as entidades sobrenaturais da direita, representando o masculino, os *iwìn*, esse termo também é usado em relação aos *èbòra*, quer seja porque um aspecto do branco corresponde aos *èbòra*-genitores femininos, quer seja porque os *èbòra*-filhos são também descendentes dos *òriṣà*. O contrário é impossível. O termo *èbòra* quase desapareceu no Brasil e chamam-se de *òriṣà* todas as entidades, só os distinguindo por pertencerem à direita ou à esquerda, pelas cores que lhes são atribuídas, pelos elementos da natureza e funções e atividades que lhes correspondem.

Outra razão que fez cair em desuso o termo *èbòra* é o fato de que ele é associado a nações de conflito e de violência. A terra está associada ao que é seco e quente e precisa ser umedecida constantemente. A umidade e o frescor são para o *Nàgô* os atributos mais importantes: significam paz e equilíbrio. Terra úmida é sua simbologia.

*Eni to ba d'omi si waju yio tẹlẹ tutu.*

Quem versa água diante dele pisará sobre a terra umedecida.

Colocar água sobre a terra significa não só fecundá-la mas também restituir-lhe seu "sangue branco" com o qual ela "alimenta" e propicia tudo o que nasce e cresce e, em decorrência, os pedidos e rituais a serem desenvolvidos. Deitar água é iniciar e propiciar um ciclo. Sem entrar em pormenores, diremos ainda que "as águas de *Òṣàlá*", pelas quais começa o ano litúrgico *Nàgô* no "terreiro", têm precisamente este significado. Voltaremos a este importante assunto, quando tratarmos das oferendas.

Entre os *èbòra* ou *òriṣà* genitores da esquerda, estreitamente associada à terra, à lama e às águas que a terra contém, lagos e fontes, distingue-se *Nàná*, *Nàná Burúkú*, *Ná Burúkú* ou *Ná Búkú*. Sua importância era tanta que, no Daomé, foi considerada como o ancestre feminino de todas as divindades do panteão chamado *Anàgónu*. Em certas versões, ela é sincretizada com *Mawu*, segundo R. Seguro (1963: 364): "Deus, o Deus Supremo dos Fon e dos *Ewé*; o elemento feminino do casal criador Lisa e *Màwú*... nada a sobrepassa; o Ser Supremo. Ela é o Deus que criou todos os Vodum... Criador e senhor do mundo".

\* "Dieu; le Dieu Suprême des Fon et des Ewe; l'élément féminin du couple créateur Lise et Mawu... rien ne la surpasse; l'Être suprême. Elle est Dieu qui créa tous les Vodum... Créateur et maître du monde".

Em certas casas de culto da Bahia, *Nàná* é colocada na mesma hierarquia que *Òṣàlá* (*Òriṣàlá*) e considerada sua mulher. Esse conceito foi até a identificação deles em alguns lugares de Cuba, onde um informante declarou a Lydia Cabrera (1954: 306): "*Nana Buluku* é um *Qbatata* muito importante. São dois em um: fêmea e macho", ilustrando assim uma identificação dos significados simbólicos de *Nàná* e *Odùá*, ambas elementos genitores femininos relacionados com terra.

*Nàná* é uma divindade associada aos primórdios da criação e, quando se manifesta em suas sacerdotisas, dança com movimentos lentos e dignos.

Os emblemas, objetos rituais, cantigas, saudações e mitos que constituem seu culto também destacam os três elementos aos quais *Nàná* está associada: água, lama e morte.

A água e a lama aparecem representadas em seu "assento", sobre o qual falaremos mais adiante. Seu significado como genitor feminino é revelado por seu próprio nome: *na*, raiz proto-sudânica ocidental significando "mãe" e encontrada desde os Fulani no Oeste até os Jukun no extremo Leste.\* Este aspecto maternal e sua relação com lama, terra úmida, a associam à agricultura, à fertilidade, aos grãos. Uma de suas danças imita a ação de pilar com uma longa mão de pilão num morteiro simbólico.

Para engendrar, ela precisa ser constantemente ressarcida. Ela recebe, em seu seio, os mortos que tornarão possíveis os renascimentos. Esse significado aparece manifestamente em um dos seus *oriki*:

*Ijúkú-Agbé-Gbà*

que, traduzido, significa

Inabitado país da morte, vivemos (e nele) iremos ser recebidos.

Um outro de seus *oriki* nos conduz ao mesmo sentido:

*Ikú rèè Idágiri.*

Isto é morte (algo que) aterroriza.

Esse aspecto de conter e processar coisas em seu interior, esse segredo ou mistério que se opera em suas entranhas escuras,

\* O Prof. R. ARMSTRONG dá uma lista de palavras para "mãe" nas línguas dos subgrupos de toda essa área (p. 62).

expressa-se pela cor azul-escuro que a representa. Se, por um lado, seu aspecto de força genitora a faz pertencer ao branco — expresso num de seus *oriki*,

*Nàná funfun lèlè*  
*Nàná* branca branca-neve —

por outro lado, o fato de ela ser um continente, associado com processo e interioridade, conecta-a ao preto.

As cores que a representam são uma combinação de partes iguais de branco e de azul-escuro e é assim que, no colar que distingue suas sacerdotisas, as contas azuis alternam com as contas brancas.

Os mortos e os ancestrais são seus filhos, simbolizados pelas hastes de *àtòrì* (*Glyphaea Lateriflora*, Abraham: 77), de *qđán* (*Ficus Thoningii*, Abraham: 524) ou pelas nervuras das palmas do *igí-òpẹ* (*Elaeis Guineensis*). Os ancestrais, representados coletivamente por um feixe dessas nervuras, constituem o corpo, o elemento básico, não só do *şaşàrà*, emblema de *Qbalúaiyé*, filho mítico de *Nàná*, mas também de seu próprio emblema, o *lbiri*. Enquanto o *şaşàrà* “é” *Qbalúaiyé*, o *èbqra*-filho, assumindo a representação dos espíritos da terra, o *lbiri* é uma representação transferida de *Qbalúaiyé*, o filho contido por *Nàná* e simbolizando seu poder genitor (figuras 9 e 10).

*Nàná* se caracteriza, quando se manifesta em sua sacerdotisa, por carregar o *lbiri* na mão direita. Esse *òpá* é a representação mais importante de *Nàná*. Segundo um de seus mitos de fundamento, “ela nasceu com ele, ele não lhe foi dado por ninguém”. Foi chamado *lbiri*, que significa “meu descendente o encontrou e trouxe-o de volta para mim”. “Quando ela nasceu, a placenta continha o *òpá*. Uma vez nascido, uma das extremidades do *òpá* se enrolou e cobriu-se de cauris e de finos ornamentos. Então eles o separaram da placenta e o colocaram na terra”.<sup>30</sup> O *lbiri*, como o *Şaşàrà*, é feito — como já mencionamos — por um atado de nervuras de palmeiras — símbolos dos *òkú òrun* — ornamentado com tiras de couro, búzios e contas azuis-escuras e brancas e deve ser confeccionado por um sacerdote altamente qualificado, preparado para manipular representações tão perigosas. Enquanto está sendo confeccionado, do

<sup>30</sup> Um exame minucioso de *Nàná* e de seus mitos, incluindo a versão completa de onde extraímos esse parágrafo, será encontrado em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1967: 50-76).

mesmo modo que para a do *Şaşàrà*, preceitos especiais devem ser observados. Sendo objeto de consagração, contém, em sua parte inferior, os elementos rituais que constituem seu *àşẹ*.

Na África, nas mãos das sacerdotisas de *Nàná* em transe, ele aparece completamente coberto com *osún*, o “sangue vermelho” vegetal. Todos os emblemas significando descendência ou ligação ao poder genitor feminino estão sempre cobertos ou submersos em “sangue vermelho”, quer seja *osún* quer *epo pupa*, azeite de dendê.

A relação de *Nàná* com os *òkú-òrun* (descendentes existentes em seu interior) e com a fertilidade (descendentes nascidos de seu “ventre” no *àiyé*) está simbolizada pelo uso abundante de cauris. Os cauris pertencem ao branco, e vamos introduzir aqui um novo aspecto em relação ao branco: os cauris não simbolizam o branco genérico — uma longa tira contínua, uma corrente — representado pelo *àlà*, mas porções do branco, seres individualizados, unidades que resumem ou sintetizam a interação dos dois poderes genitores. Os cauris, desprovidos de seus moluscos, constituem os símbolos por excelência dos doubles espirituais e dos ancestrais. Sua significação é similar à das sementes, de modo particular das nozes do *òpẹ-Ifá* (*Elaeis Idolátrica*, Abraham: 523). Em alguns contextos, principalmente como elementos constitutivos do sistema oracular, de *Ifá* e de *Èrindilògun*, tem um significado quase idêntico.

O significado dos cauris também é semelhante ao das nervuras das palmas do *igí-òpẹ*. Grupos de cauris — como os feixes de nervuras — fazem parte da parafernália de *Nàná*. Filas de cauris enfiados dois a dois, em pares opostos, formam longos colares chamados *Bràjá* ou *Ibàjá* usados a tiracolo e cruzando-se no peito e nas costas. O uso dos *bràjá*, levados pela sacerdotisa, cruzando-se em diagonal na frente e atrás, indica claramente que os cauris-ancestres-descendentes são o resultado da interação da direita e da esquerda, do masculino e do feminino, e que se referem tanto ao passado, ao poente (atrás) como ao futuro, à nascente (diante).

Por causa do grande número de cauris que *Nàná* usa, é chamada:

*Olówó şẹ-in şẹ-in*

aquela que é ou possui os cauris visto que *șe-in șe-in* é uma palavra onomatopaica que representa o som dos cauris associado à idéia de abundância e riqueza.

Por causa de seu poder, a terra é invocada e chamada a testemunhar em todos os tipos de pactos, particularmente nas iniciações e em relação com a guarda dos segredos. Em caso de litígio ou traição, acredita-se que a terra fará justiça:

*ki ilê jêrî*  
Que a terra testemunhe.

É nessa capacidade que *Nàná* é qualificada de

*Șàálàre: Òrìșà lãàre*  
*Òrìșà* da justiça.

Nos "terreiros", durante os festivais, *Nàná*, manifestada em sua sacerdotisa, dança com o *Ibirî*, colocando-o sobre as duas mãos, imitando o movimento de ninar uma criança. Um canto de louvor que expressa muitos de seus significados é entoado nessa ocasião:

<i>Enikan: Ibirî o (dára) to</i>	<i>Ibirî é precioso</i>
<i>Ègbè: Șàálààre</i>	<i>Òrìșà da justiça</i>
<i>Nàná olú odó</i>	<i>Nàná espírito dos mananciais</i>
<i>Ibirî o (dára) to</i>	<i>Ibirî é precioso</i>
<i>Șàálààre</i>	<i>Òrìșà da justiça</i>
<i>Olówó șe-in șe-in</i>	<i>Poderosa dona dos cauris</i>
	<i>(som dos cauris)</i>

Dos mitos e dos *oriki* de *Nàná* ainda queremos destacar duas informações que nos serão úteis para relacionar os *òrìșà* (na acepção ampla do termo), genitores femininos, com as *Iyá-àgbà*, ancestrais femininos, do *Egbé-Eléyè* — sociedade das "possuidoras de pássaros". Sem entrar agora em detalhes, queremos indicar que *Nàná* é um membro importante dessa sociedade, como o expressa seu *oriki*

*Omọ Atiòro okè Ọfa.*

Filha do poderoso pássaro *Atiòro* da cidade de *Ọfa*. Assim também um outro mito nos relata que "no terceiro ano depois da morte de seu pai ela penetrou na floresta para fundar seu próprio Estado e ali tornou-se *Iyá-lóde-ilú*", cujo texto *Yorùbá*

é o seguinte: *Ni odún keèeta tí bàbáa rèè kú, ni òun nààa bá lo tédó sí inú igbò, ó sí fi ara rè șe Iyá-lóde-ilú*".<sup>11</sup>

Voltaremos a este título e a seu significado em relação à sociedade *Egbé-Eléyè* quando tratarmos de *Ọșun* e das *Iyá-àgbà*.

Com efeito, *Ọșun*, outro poderoso *òrìșà* genitor do lado esquerdo, é considerada como a mais eminente das *Iyá*, simbolo do feminino, rainha excelsa cujo culto, difundido em todo o Brasil, é originário da terra *Ijèșà*. Seu principal templo está situado em *Ọșogbo* e o *Atájá* — o *Ọba* da região — é seu principal adorador.

Dizíamos que água e terra veiculam o *așe* genitor feminino: a água-elemento contido na terra. *Ọșun* é o *òrìșà* do rio de mesmo nome que atravessa toda a região mencionada acima. No Brasil, ela não está associada a algum rio em particular, mas a todos os rios, córregos, cascatas e mesmo ao mar, visto que a grande entidade *Olókun*, associada ao mar em país *Yorùbá*, não é cultuada no Brasil.

*Ọșun* é a genitora por excelência, ligada particularmente à procriação e, nesse sentido, ela está associada à descendência no *àyé*. Ela é a patrona da gravidez. O desenvolvimento do feto é colocado sob sua proteção como o do bebê até que ele comece a "armazenar" conhecimentos e linguagem. Um texto *Yorùbá*, que faz parte de um longo recital, confirma essa função fundamental de *Ọșun*:

*Nìgbà tí àun ó sí mọ bọ láti ọdọ Olódúmaré un ló kó okú omọ lé lówó wipé eni tí òrìșà bá ședá kalẹ tán, bi Ọșun yò șe mọ pín omọ fun gbogbo àwọn tí omọ kò bá fé gbà inú wọn wáyé. Ati bi omọ bá nwá ninú, eni tí ó mo șe itójú rẹ tí kò fi ní i mọ rí idàànú titi o fi mọ wáyé. Tó bá sí wà sí ayé nàà, nìgbà tí kò tii ní òyè tí kò tí mọ edèè fọ, gbogbo ọnà àwòyè rẹ Ọșun ni wọn kó okún omọ lé lówó. Kò sí gbodò binú enikan pé elèyi ní ọtá mi, kò yẹ kó bimo tàbi elèyi ni ọrẹ mi. Ișé tí wọn rán Ọșun oún niyi, òun ni Iyámi àkókó, òun si ni Olútójúu àwọn omọ láti nú titi di igbà tí yi ní òyè tãà ñ pé ní àwòyè Ọșun ni àlãwòyè omọ. Bi Ọșun ò tí șe gbodò bá enikan sọtá niyi.*

"No tempo da criação, quando *Ọșun* estava vindo das profundezas do *òrun*, *Olódúmaré* confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por *Òrìșà* que iriam nascer na terra. *Ọșun* seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães,

<sup>11</sup> Cf. nota 7.

assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento; mesmo depois de nascida a criança, até ela não estar dotada de razão e não estar falando alguma língua, o desenvolvimento e a obtenção de sua inteligência estariam sob o cuidado de *Ọ̀ṣun*. Ela não deveria encolerizar-se com ninguém a fim de não recusar uma criança a um inimigo e dar a gravidez a um amigo. A tarefa atribuída a *Ọ̀ṣun* é como declaramos. Ela foi a primeira *Iyá-mi*, encarregada de ser a *Olùtòjú awon omọ* (aquela que vela por todas as crianças) e a *Alàwòyè omọ* (aquela que cura as crianças). *Ọ̀ṣun* não deve vir a ser inimigo de ninguém”.

Surge aqui a primeira associação importante: por ser a patrona da gravidez, *Ọ̀ṣun* está diretamente associada ao corrimento menstrual, ao “sangue vermelho” que é seu *àṣẹ* principal, e às atividades que regem e representam esse corrimento.

È devido a seu simbolismo materno que ela é saudada como *Yèyé*, sendo *ye* ou *ya* uma das mais difundidas raízes significando mãe e fazendo parte de muitas palavras desde as línguas protobantu<sup>22</sup> até a Fulani.

Mas uma outra característica importante, que decorre diretamente de seu poder genitor, é o de ser *Iyámi Akòkò* — mãe ancestral suprema — como também indica o texto acima citado.

Vários textos — cantigas, *oriki* e mitos — referem-se à sua função de chefe supremo do poder ancestral feminino, fazendo dela o cabeça da sociedade das *Iyá-mi*, chamadas também *Iyá-àgbà* (as mães anciãs), sociedade à qual aludimos falando de *Nàná*, o *Egbé Eḷéyẹ*, sobre a qual nos estenderemos mais demoradamente no próximo capítulo. *Ọ̀ṣun* é representada em algumas narrações como um peixe mítico. Em *Ọ̀ṣogbo*, onde ela é o *òriṣà* real, atendido pelo *Atáọ́ja*, foi sobre a forma de um peixe que *Ọ̀ṣun* apareceu na margem do rio ao primeiro rei *Larọ*, quem faz um pacto com ela. Daí seu título de “*A-tewo-gbaeja*”, abreviado *Atáọ́ja*, aquele que aceita o peixe”, e o templo de *Ọ̀ṣun* foi construído no lugar em que se supõe ter sido concluído o pacto. *Ọ̀ṣun* é a patrona dos peixes, considerados seus filhos. As escamas de seu corpo os representam. Festivais anuais são realizados fora dos “terreiros” à beira-mar ou em cursos de água para assegurar uma boa pesca e tornar propícios

<sup>22</sup> Uma longa lista de palavras compreendendo a raiz *ye* ou *ya* também é fornecida pelo professor R. ARMSTRONG (p. 55).  
<sup>23</sup> ULI:ic BEIER (1957) descreve um festival anual consagrado a *Ọ̀ṣun*.

*Ọ̀ṣun* e outras entidades igualmente associadas com a água como *Yémánjá* e *Ọya*. Mas *Ọ̀ṣun*, além de ser representada como um peixe, também está associada a pássaros como todas as *Iyá-àgbà*. Da mesma forma que os peixes, os pássaros a representam e são seus filhos. Estes são simbolizados pelas penas da mesma forma que os peixes o são pelas escamas. Seu corpo de peixe ou de enorme pássaro mítico está coberto de escamas ou de penas, pedaços do corpo materno capazes de separar-se, símbolos de fecundidade e procriação. Retornaremos a esse tema quando descrevermos e analisarmos o rito de matança e a significação das penas.

Indicamos que *Ọ̀ṣun* detém o “sangue vermelho” do corrimento menstrual que indica durante sua permanência o tempo de fecundidade do sexo feminino. Falaremos mais adiante da ambivalência do corrimento menstrual. Queremos, agora, destacar a estreita relação que existe entre corrimento menstrual e a fecundidade de onde deriva o poder máximo das entidades femininas *Nàgò*.

Uma longa história que sintetizaremos o mais possível esclarecer-nos-á a este respeito.

Uma sacerdotisa cujo nome era *Ọmọ Ọ̀ṣun* (filha ou descendente de *Ọ̀ṣun*) servia a *Òriṣànlá* e estava encarregada de zelar por seus paramentos e particularmente por sua coroa. Alguns dias antes do festival anual, umas seguidoras de *Òriṣànlá*, invejosas da posição de *Ọmọ-Ọ̀ṣun*, decidiram roubar a coroa e jogá-la nas águas. Quando *Ọmọ-Ọ̀ṣun* descobriu o furto, seu desespero foi profundo. Uma menina que ela criava aconselhou-a a comprar, no dia seguinte de manhã, o primeiro peixe que encontrasse no mercado. No dia seguinte, *Ọmọ-Ọ̀ṣun* não conseguiu encontrar nenhum peixe e foi somente na sua volta que encontrou um rapaz que trazia um grande peixe à cabeça. Chegando à sua casa *Ọmọ-Ọ̀ṣun* não conseguia abrir o peixe. A garota apanhou um pedaço de faca muito usado — *cacumbu* — e facilmente conseguiu fender a barriga do peixe no interior da qual luzia a coroa. Chegando o dia da grande cerimônia, as invejosas sabendo que *Ọmọ-Ọ̀ṣun* havia miraculosamente encontrado a coroa, decidiram recorrer a trabalho mágico para desprestigiar *Ọmọ-Ọ̀ṣun* em frente a *Òriṣàlá*. Elas colocaram um preparado na cadeira de *Ọmọ-Ọ̀ṣun*, situada ao lado do trono de *Òriṣàlá*. Todo o mundo estava reunido e esperava em pé a chegada do grande *Ọba*. Quando chegou, sentou-se e fez sentar-

se todos os presentes. Em seguida pediu a *Ọmọ-Ọṣun* que lhe desse os paramentos. Quando ela quis levantar, foi incapaz de fazê-lo. Tentou veementemente várias vezes até conseguir, enfim, mas o preço do grande esforço foi desgarrar as partes baixas de seu corpo que começaram a sangrar copiosamente, manchando tudo de vermelho. *Ọṣàlá*, cujo tabu é o vermelho, levantou-se, inquieto, e *Ọmọ-Ọṣun*, aturdida e envergonhada, fugiu. Segue-se uma longa odisséia durante a qual *Ọmọ-Ọṣun* foi bater à porta de todos os *òriṣà* e nenhum deles quis recebê-la. Enfim, ela foi implorar a ajuda de *Ọṣun* que a recebeu afetosamente e transformou o corrimento sanguíneo em penas vermelhas do pássaro *odidẹ*, chamadas *ẹkódidẹ* ou *ikóódẹ* que iam caindo dentro de uma cabaça, colocada para recebê-las. Diante desse mistério — *awo* —, a transformação do corrimento de sangue em *ẹkódidẹ*, todos regozijaram-se, começando os tambores a rufar e a correrem de todas as partes para assistir ao acontecimento:

*Yèyè sawo*: Mãe fez mistério  
(Mãe conhece segredo, é mistério).

A festa se organizou e todas as noites *Ọṣun* abria as portas para receber os visitantes que, entrando, apanhavam um *ẹkódidẹ* e colocavam cauris (dinheiro) na cuia colocada ao lado. Todos os *òriṣà* vieram tomar parte no acontecimento. Finalmente, o próprio *Ọṣàlá* foi atraído pelas festividades. Apresentou-se em casa de *Ọṣun* e, como os outros, saudou-a fazendo o *dòdòbálẹ*, apanhou um *ẹkódidẹ* e o prendeu em seus cabelos. Um cântico relembra para sempre essa circunstância:

*Ọdòfin dòdòbálẹ K'obinrin*  
*Ọdòfin (òriṣàlá)* saúda prostrando-se frente à mulher.

Mesmo o grande *òriṣà Funfun* faz o *dòdòbálẹ* — alongando-se no solo, tocando-o com o peito em sinal de respeito e de submissão — diante do poder de gestação \*

O corrimento menstrual representa o poder de gestação. Do mesmo modo que o sêmen é chamado:

*Ohun-ọmọkúnrin*

\* Essa história faz parte do rico patrimônio transmitido oralmente no *Aṣẹ Ọpó Afọnjá*. Ela foi publicada em sua versão integral sob a forma de livro-objeto por Deóscoredes M. dos SANTOS (1966).

o corrimento menstrual é chamado:

*Ohun-ọmọbirin*.

Nesse contexto, o vermelho representa o poder de realização, o *àṣẹ* de gestação, humana, animal, vegetal, mineral; o *àṣẹ* da terra também simbolizado por suas águas que o veiculam. A gestação significa abundância, riqueza. A cor de *Ọṣun* é o *pupa* ou *pon*, que, em *Nàgô*, significa tanto vermelho como amarelo. *Pón ròrò* é o amarelo-dourado, a cor que caracteriza *Ọṣun*. O amarelo é pois uma qualidade do vermelho, um vermelho-claro e benéfico, significando também “está maduro”. Uma outra maneira de dizer vermelho em *Nàgô* é *pupa eyin*, literalmente gema de ovo. Nada poderia ser mais expressivo. Realmente ovo é não só um dos símbolos de *Ọṣun*, com o qual se prepara uma de suas comidas preferidas, como também o símbolo por excelência das *lyá àgbà*, ancestrais femininos.

Todos os metais amarelos pertencem a *Ọṣun*, o ouro e principalmente o bronze — *ide* — metal com que são manufaturados seus braceletes e o *abẹbẹ*, leque ritual sobre o qual falaremos mais adiante. O *àṣẹ* vermelho genérico é representado pelo sangue humano e animal, pelo *epo* e o *osùn*, sangue vegetal, e pelos metais vermelhos e amarelos. É igualmente representado, particularmente, pelo mel, sangue das flores, doçura e quinta-essência do bom, o *àṣẹ rere* só comparável ao leite materno.

As penas *ẹkódidẹ* pertencem ao vermelho, representam o poder e o *àṣẹ* de *Ọṣun-Olóri-Eléyẹ* (chefe supremo das possuidoras-de-pássaros), porém elas não simbolizam o vermelho genérico mas — como os cauris para o branco — representam fragmentos do vermelho, seres individualizados, o elemento procriado.

*Yémánjá* compartilha de quase todas as características de *Ọṣun*. Na Nigéria, associada ao rio *Ọgùn*, é adorada sobre as suas margens e em numerosos templos. Seu culto expandiu-se enormemente no Brasil, não só nos “terreiros” tradicionais, mas também nos grupos mais aculturados. Associada à água, particularmente à do mar, por causa da extensão do litoral brasileiro, é cultuada intensamente pelos pescadores e o povo em geral. Estando *Oduduwà* e *Ọbátálá* quase fundidos num só conceito, o de *Ọṣàlá*, *Nàná* em certos casos e às vezes *Yémánjá* vieram a ser consideradas como seu par feminino. Sua significação também está explícita em seu próprio nome:

Yémánjá: ye + ɔmɔ + ɛja  
Mãe dos peixes-filhos

dos peixes contidos em suas entranhas de água.

Assim como *Odùà*, ela está mais relacionada a poder genitor que a gestação e, como *Nàná*, está associada a interioridade, a filhos contidos em si mesma. É assim que *Yémánjá* é representada pelo branco-incolor, por materiais transparentes — como as contas de cristal de seu colar — e por representações diluídas do preto, azul-celeste ou verde-água. Do mesmo modo que aos *òriṣà funfun* lhe correspondem os metais prateados com que são feitos todos seus objetos de metal, inclusive seu *abèbè*, leque ritual de que falaremos mais adiante.

Em alguns mitos, ela é considerada como a mulher de *Òráníyàn* — descendente de *Odùduwà* e fundador mítico de *Òyó* de quem ela concebeu *Şàngó*, *òriṣà* patrono do trovão e ancestre divino da dinastia dos *Àlaàfin*, reis de *Òyó*.

A relação entre *Yémánjá* e *Şàngó* é irrefutável. Nos “terreiros”, um “assento” de *Yémánjá* acompanha sempre o *peji* — altar — de *Şàngó* e ela “come” de todos os sacrifícios que lhe são oferecidos. Ela também é invocada durante a roda de *Şàngó*, ritual durante o qual são saudados todos os *èbòra* da família de *Şàngó*, vinculados como ele ao símbolo fogo.

O fogo aparece assim como um resultado, como uma interação do elemento água e ar, constituindo um elemento dinâmico. Nesse contexto, o vermelho simboliza igualmente um poder de realização, não só o “sangue vermelho”, corrimento menstrual genitor do qual são concebidos os *èbòra*-filhos, mas também o “sangue vermelho”, *àṣẹ* de realização, o sangue que circula, que dá vida e individualiza.

O vermelho portador desse *àṣẹ*; o preto, o segredo, o processo oculto é indecifrável da interação que permite a aparição do terceiro termo; e o branco, a existência genérica, são os três elementos que, em combinações diversas, simbolizam os *òriṣà*-filhos.

Cada *òriṣà*-filho está marcado pelos elementos que lhes deram origem; são as diversas combinações que fazem sua singularidade, associam-nos a aspectos diferentes da natureza e lhes conferem o controle sobre funções específicas.

Precisemos de imediato que quando classificamos um *òriṣà* como filho, o fazemos de acordo com seu significado em relação

à constelação dos *òriṣà*. Identificado e individualizado, será uma matéria de origem abstrata, um ancestre divino do qual se desprenderão porções ou pedaços para criar seres no *àiyé*, assim como acontece como os *òriṣà*-genitores. Assim, se voltarmos ao exemplo de *Şàngó*, este será um *òriṣà*-filho descendente de *Yémánjá* e de *Òráníyàn*, assim como será ancestre sobrenatural de todos seus descendentes no *àiyé*. Cada segmento de sacerdotisas no “terreiro” reproduz a constelação “familiar” dos *òriṣà*. Assim, por exemplo, uma sacerdotisa de *Şàngó* chamará de “mãe” uma sacerdotisa de *Yémánjá*. É durante os rituais e através da possessão que toda a gama mítica de relações é revivida e a constelação “familiar” dramatizada. Os emblemas e principalmente as cores de vestes e paramentos, particularmente a dos colares, colocam em evidência a quem pertencem as sacerdotisas ou quais os *òriṣà* manifestados.

Assim como *Odùduwà* e *Òbátàlà* simbolizam o par genitor, *Odùà* representando todas as genitoras e *Òbátàlà* todos os genitores, os *òriṣà*-filhos são representados por *Èṣù*. Consagraremos a esse importante *òriṣà* um capítulo inteiro que desenvolverá os elementos que vamos expor aqui sumariamente no que concerne aos outros *èbòra*-filhos cultuados no “terreiro”.

Falaremos brevemente dos *ibéji*, gêmeos míticos, no capítulo mencionado acima, e precisaremos então aquilo que nos leva a colocá-los ao lado de *Èṣù*.

Todos os *òriṣà* que agruparemos em continuação são chamados “*òriṣà* de rua”, *awon òriṣà l'òde*, todos os *òriṣà* do exterior. Tratando-se de *òriṣà*-filhos, o simbolismo de exterioridade parece-nos bastante expressivo.

Dada sua importância na prática ritual e a sua significação, destacamos *Òsányin*, *òriṣà* patrono da vegetação, das folhas e de seus preparados.

As folhas, nascidas das árvores, e as plantas constituem uma emanção direta do poder sobrenatural da terra fertilizada pela chuva e, como esse poder, a ação das folhas pode ser múltipla e utilizada para diversos fins. Cada folha possui virtudes que lhes são próprias e, misturadas a outras, formam preparações medicinais ou mágicas, de grande importância nos cultos, onde nada pode ser feito sem o uso de folhas.

As folhas, como as escamas e as penas, são e representam o procriado. Elas veiculam o “sangue preto”, o *àṣẹ* do oculto.

*Ọsányin* é representado pela cor verde, uma qualidade de preto.<sup>35</sup>

O “sangue” das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente, é um dos *àṣẹ* mais poderosos. Em combinações apropriadas, elas mobilizam qualquer ação ou ritual; daí a necessidade constante de seu uso.

Por conseguinte, *Ọsányin* possui um poder ao mesmo tempo benéfico e perigoso, a depender dos vários empregos das folhas. Seu culto é mais ou menos secreto, e mesmo que não constitua uma sociedade secreta, seus ritos não são públicos. *Ọsányin* fala com uma voz peculiar atribuída a um pequeno pássaro que o representa. É o pássaro *Ẹye*. Nos templos consagrados a *Ọsányin*, na África, diz-se que ele habita no *Igbá Ọsányin* (a cabaça de *Ọsányin*) e que ele fala quando *Ọsányin* é consultado.

No Brasil, *Ọsányin* é representado por um emblema de ferro. Uma barra central, rodeada de outras seis, com um pássaro de ferro sobreposto simboliza uma árvore de sete ramos com um pássaro em seu topo.

O ferro, condutor do “sangue preto”, confirma a relação de *Ọsányin* com o preto. Por outro lado, o pássaro que o simboliza reforça a relação folha-pena e sua simbologia em relação a elemento procriado.

Estreitamente ligados à vegetação e à floresta, devemos mencionar o grupo dos *òriṣà* caçadores entre os quais só distinguiremos *Ọgún* e *Ọṣòṣi*.

*Ọgún* é um *òriṣà* complexo considerado geralmente como filho de *Yémánjá*; mas, em algumas histórias, é considerado como filho de *Ọdùduwà*. Em ambos os casos seu pai é *Ọriṣàlá*. *Ọgún* está profundamente associado ao mistério das árvores e conseqüentemente a *Ọriṣàlá*. Seu “assento” é “plantado” ao pé de um *igi-iyeyè* (*Spondias Latea* ou *Spondias Monbin*) (cajazeira) no Brasil, ou ao pé de um *odán*, de um *akòko* ou de um *àràbà* na Nigéria e no Daomé, e rodeado por uma perene cerca de *pèrègun* (*Dracaena Fragrans*), chamada Espada de *Ọgún* no Brasil. Às vezes seu “assento” também é plantado” ao pé de um *igi-òpẹ*, cujos troncos simbolizam a matéria individualizada dos *òriṣà-funfun* e particularmente de *Ọṣàlá*. Vimos que as folhas brotadas sobre os ramos e os troncos simbolizam descendentes. As palmas recém-nascidas do *igi-òpẹ*, chamados *màriwò* (escrita

<sup>35</sup> BASCOM fornece informação semelhante a esta. Em *Meko*, as contas verdes de *Ifá* foram-lhe mencionadas como pretas.

*mònrìwò* por Abraham: 428) constituem a representação mais importante de *Ọgún*, tão importante quanto seu machete de ferro com o qual ele desbrava os caminhos.

*Akóro ko l'asọ,*  
*Màriwò l'asọ Ọgún o!*  
*Màriwò.*  
*Akóro não tem roupas,*  
*Màriwò veste Ọgún,*  
*Màriwò*

(*Akóro* é um tipo de coroa que caracteriza *Ọgún*, e veio a ser um de seus nomes).

As origens de *Ọgún* datam dos tempos proto-históricos e sua função de *Asiwajú*, aquele que toma a vanguarda, aquele que vai na frente dos outros, o que precede, o converte no símbolo do primogênito que, através de sua agressão, de seu machete, abre o caminho para quem o segue. É um desbravador em todo o sentido do termo. A imagem que seus mitos nos transmitem nos conduz a associá-lo à do homem pré-histórico, violento e pioneiro. Ele caça e inventa as armas e as ferramentas, primeiro de pedra, depois de ferro. Depois de ter sido um destemido caçador, conhecedor dos segredos da floresta, ele se fez ferreiro e soldado. Está associado àquela remota época em que o caçador foi a vanguarda da civilização. Sua primogenitura o converte em irmão quase gêmeo de *Ẹṣù* com o qual se confunde freqüentemente; mas o exame pormenorizado de *Ẹṣù* permitir-nos-á apreciar o que os diferencia: enquanto *Ẹṣù* é um símbolo coletivo, um princípio, o elemento terceiro, *Ọgún* constitui um aspecto desse símbolo e provavelmente o mais violento (cf. p. 134).

Associado a mistério, seu culto na África foi uma sociedade secreta, já desaparecida hoje, de onde as mulheres estavam excluídas. As cores que correspondem a *Ọgún* são qualidades do preto: o verde e o azul-escuro. Seus colares são feitos de contas verdes ou azul-escuras, ou então correntes de ferro, metal “sangue preto” do qual ele é o patrono. Está representado por um conjunto de sete ou nove ferramentas de ferro, do tipo fabricado pelos antigos ferreiros *Yorùbá*.

No grupo de *Ọdẹ* — caçadores — sobressai *Ọṣòṣi*, o caçador por excelência. Ele compartilha de muitas características de *Ọgún*. São “irmãos” na linguagem do “terreiro”. Ele se di-

ferencia de *Ògún*, particularmente, porque está ligado diretamente à terra virgem e não especificamente à árvore. Trata-se de um *òriṣà* muito importante na Bahia particularmente nos três “terreiros” *Kétu*. Com efeito, *Òṣòṣì* é considerado como um dos *òriṣà* reais e por isso é chamado de *Alákétu*, título oficial do rei de *Kétu*. Seu culto foi introduzido na Bahia por uma das fundadoras do *àṣẹ* do primeiro “terreiro” público na Barroquinha, e *Òṣòṣì* é considerado fundador dos três “terreiros” que derivaram dele. Isto é importante porque *Òṣòṣì* é considerado *Aṣẹṣẹ*, origem das origens, dos descendentes de *Kétu* no Brasil. Como *Ògún*, é associado a um aspecto do preto: suas vestimentas, seus paramentos e as contas de seu colar são azul-claros. O símbolo que o representa é um arco e flecha de ferro. Entre seus paramentos figuram os *oge*, chifres de touro selvagem (do *ẹfon*, *Syncerus Caffer Beddingtoni*), substituídos no Brasil pelos chifres de touro. Não entraremos na análise do simbolismo do chifre e contentar-nos-emos apenas com chamar a atenção para sua estrutura em forma de cone e sua relação com abundância e elemento procriado (cf. 69 e 132) no *àiyé* e no *òrun*. Essa relação com ascendência e descendência faz com que o seu som seja de uma força inigualável; e um poderoso meio de comunicação entre o *àiyé* e o *òrun*; com efeito, os chifres rituais no culto de *Òḍẹ* são chamados *Olugbohun*: o Senhor escuta minha voz.

Em relação ao tema da presente tese, tem relevância especial um outro emblema que caracteriza *Òṣòṣì*: o *irùkẹrẹ* pronunciado na Bahia *èrùkẹrẹ*. É uma espécie de cetro feito com pêlos de rabo de touro presos a um pedaço de couro duro constituindo um cabo revestido de couro fino e ornado com contas apropriadas e cauris. É um dos principais instrumentos utilizado pelos caçadores e detém poderes sobrenaturais. Na África nenhum caçador ousaria aventurar-se na floresta sem seu *èrùkẹrẹ*. É preparado com pós e remédios de diversos tipos, assim como com folhas e fragmentos triturados de animais sacrificados. Antes de serem presas ao *èrùkẹrẹ*, as raízes dos pêlos devem durante algum tempo ser imersas num pote com uma combinação de elementos que constituem um *àṣẹ* especial, que lhe permitirá adquirir os poderes necessários à sua finalidade.

Não se trata apenas de um emblema profilático; tem o poder de controlar e manejar todo tipo de espíritos da floresta.

Como emblema de *Òṣòṣì*, tem um significado semelhante ao do *Sàṣàrà* de *Òbàlúaiyé*. Da mesma forma que as nervuras das palmas representam ancestris ou espíritos das árvores e da terra, os pêlos do rabo — da parte posterior, do poente, do passado — representam os ancestris, os espíritos de animais e todo tipo de espíritos da floresta.

Um emblema semelhante é usado por *Oya*, única *ẹbọra*-filha entre os *òriṣà* femininos da esquerda. Esta classificação expressa sua simultânea relação com vários elementos ou materiais de origem: está associada com água e considerada filha de *Òṣun*; está associada à floresta, aos animais e aos espíritos que a povoam, aspecto simbolizado pelos chifres de touro e pelo *èrùkẹrẹ* que fazem parte de seus emblemas; está associada a um aspecto do ar, ao vento e particularmente à tempestade e ao relâmpago (ar mais movimento = fogo); e está associada aos ancestris masculinos que ela dirige e maneja. Trataremos desse último aspecto no capítulo dedicado aos *égún* (cf. p. 121ss).

O elemento fogo, ao mesmo tempo interação e resultado, constitui seu aspecto dinâmico e essencial. As vestimentas, os paramentos e as contas do colar que distinguem suas sacerdotisas — as *òlọya* — são vermelhos<sup>16</sup>: o vermelho-sangue que circula, o *àṣẹ* da realização que move e individualiza. O metal que lhe corresponde é o cobre, de que são feitos todos os seus objetos metálicos, incluindo uma pequena espada que denota seu aspecto agressivo. *Oya* é o aspecto feminino de *Ṣàngó*, sua mulher segundo os mitos: o casal representa o aspecto masculino e feminino do vermelho individualizado, do vermelho-descendência no *àiyé* e no *òrun*. Mas enquanto *Oya* está relacionada com a floresta e a terra e é inteira e uniformemente vermelha, *Ṣàngó* está relacionado com a terra e a árvore, a matéria individualizada de *Òṣàlá*, e o colar que o representa é formado de contas vermelhas alternadas com contas brancas; por essa mesma razão, madeira e cobre são os materiais com que se fazem todos os objetos e emblemas que o representam.<sup>17</sup>

Assim como *Oya* está representada pelo relâmpago, *Ṣàngó* está representado pelo trovão. O aspecto de interação aparece outra vez aqui, estando esse significado sublinhado pelo fato de que dessa interação se desprende um corpo, *edùn-àrà* — pedra

<sup>16</sup> O colar das *olọya* é feito de contas especiais chamadas *mònjìlò*, levando uma conta-signo amarelo ouro, representação de sua relação simbólica com *Òṣun*.

<sup>17</sup> Lydia CABRERA (1968) se estende longamente sobre a relação de *Ṣàngó* com a “palmeira real” — *igi-òpẹ*.

do raio — considerado a representação do corpo de *Şàngó*, seu símbolo por excelência. Na realidade os *ędün-àrá* são machados de pedra desencavados, que se considera terem sido lançados por *Şàngó*. Os *oşé-Şàngó*, inspirados nesses machados de pedra, são “doble” machados característicos que simbolizam esse poder de desprender um corpo resultante de uma interação e são os mais poderosos transmissores de *ąşe* vermelho, aquele que assegura vida e reprodução. Essa enfática simbologia de elemento procriado, por um lado, irmana *Şàngó* e *Ęşù* e, por outro lado, faz do primeiro o anti-símbolo da morte. Representa dinastia, conceitualizando uma corrente de vida ininterrupta, expressa pela função de *Aláàfin* “epítome do poder absoluto de realeza”, segundo Morton Williams (fig. 11). Isto faz com que apesar de *Şàngó* resumir em si a herança, ou melhor, a imagem coletiva dos ancestrais — expressa pela sua parte de branco, de árvore e de madeira — representa fundamentalmente o poder de realeza e de elemento procriado, expresso por sua parte de vermelho, de fogo e de trovão. Se, pela sua matéria de origem ancestral e pelo seu aspecto exterior, ele lembra um ancestral *ęgún* (um mito conta que *ęgún* roubou suas roupas), sua função consiste em assegurar a vida individualizada na *àiyé*. *Şàngó* retira-se da cabeça de suas sacerdotisas quando estas estão prestes a morrer. *Şàngó* não fica onde há mortos. Lydia Cabrera (1968: 245), intrigada com esse aspecto de *Şàngó*, perguntou a seus informantes “por que ele tem tanto medo dos mortos”. Todos os informantes, unanimemente, responderam que não é uma questão de medo. “*Şàngó* não tem terror dos *iku* (mortos)”, “*Şàngó* não foge dos mortos, ele não tem medo de nada”, e a resposta é significativa: “*Şàngó* não gosta ‘da queleto’ frio porque ele está vivo, quente”, dando relevo, segundo Lydia Cabrera, “a uma incompatibilidade essencial do deus com a morte”. Interpretamos essa incompatibilidade como resultado de ambos pertencerem a categorias diferentes, sendo o “assento” de *Şàngó* absolutamente diferente do de *ęgún*.

Entre os *ębora*-filhos, já destacamos *Obàlúaiyé*, filho mítico de *Nàná*, representado pelo *Şàşàrà*, o feixe de nervuras de palmeira que revela claramente sua simbologia, imagem coletiva de espíritos ancestrais. *Obàlúaiyé*, fortemente relacionado com a terra e com os troncos e ramos das árvores, transporta *ąşe* preto, vermelho e branco. De fato, as três cores o representam. Não são cores-matizes, qualidades do preto ou vermelho, mas cores

nítidas, puras. Seus colares são formados de contas pretas alternando com contas brancas, ou contas vermelhas e brancas, ou pretas e vermelhas. Porém sua matéria de origem é terra e como tal ele é o resultado de um processo interior; seu significado profundo está associado com o preto, com o segredo contido no interior do “ventre fecundado” e com os espíritos contidos na terra que são seus irmãos e dos que ele é o símbolo. O colar que o simboliza por excelência é o *lág:digba*, cujas contas feitas da dura casca da semente existente dentro da fruta do *igi-òpe* — a palmeira — são pretas.

Como *Nàná*, *Obàlúaiyé* se distingue pela abundância no uso de cauris, não só nos longos colares *bràjá* (cf. p. 83), mas também distribuídos no conjunto de sua vestimenta e paramentos, acentuando sua significação de filho-ancestre. Uma cantiga mostra-o claramente:

*Owó nlá bānbā,*  
*Ójìşè owó n'á bānlà,*  
*Owó nlá bānbā*  
 Dinheiro (cauris) grande, imenso,  
 Mensageiro de riqueza,  
 Dinheiro grande, imenso.

É o patrono dos cauris e o conjunto de dezesseis búzios (na realidade dezesseis + um)<sup>38</sup> que serve de instrumento ao sistema oracular *ęrindilogun* lhe pertence.

Na Nigéria, os sacerdotes do *owó ęrindilogun* são adoradores de *Obàlúaiyé* e distinguem-se pelo uso, em volta do punho esquerdo, de uma tira de pano *igbosu* (tira de pano africano vermelho) onde foram costurados cauris *èsò*.<sup>39</sup>

Um dos aspectos mais notáveis de *Obàlúaiyé* e que o distingue completamente dos outros *òrişà* é o fato de que, quando ele se manifesta em suas sacerdotisas, deve ser recoberto por uma vestimenta sagrada de “palha da costa”, de ráfia africana conhecida nos cultos pelo seu nome *Nàgò* de *iko*. Essa roupa, chamada *ąşq-iko*, cobre todo o rosto da sacerdotisa possuída. O emprego prescrito e exclusivo da ráfia é tão importante que, não havendo *iko* no Brasil, não foi mesmo possível, em virtude da profunda simbologia que lhe é atribuída, adaptar ou trans-

<sup>38</sup> Sobre o pormenor + um, ver o parágrafo destinado ao exame do *Bara*.  
<sup>39</sup> *Èşò* é a pronúncia da Bahia. Está registrada peo *A Dictionary of the Yoruba Language* (1950: 80) *ęşà-owo* ou *owó-ęşq*: pequenos cauris (*Èşà* = cauris; *owó* = dinheiro). Anotado por ABRAHAM (1965): *ęşşon*: tipo de pequeno caracol.

ferir seu uso a produtos locais similares, como outros elementos rituais foram adaptados. Até hoje, o *iko* é importado e não admite substitutos nativos.

A vestimenta *aşq-iko*, feita de ráfia, consiste numa saieta e num *fila*, chapéu, trançado em forma de cone, cujas fibras superiores formam um tufo ou uma pequena vassoura. Em sua extremidade inferior, as fibras de ráfia são deixadas livres e desfiadas a fim de formar uma cortina densa que cobre inteiramente o rosto da sacerdotisa possuída e desce até o meio do peito. A saieta feita com a mesma ráfia desfiada completa a vestimenta.

O *iko* é um material de grande significado ritual. É essencial e participa de quase todos os ritos ligados à morte. A presença do *iko* é indispensável em todas as situações em que se maneja com o sobrenatural e cuidados especiais devem ser tomados. O *iko* é a fibra da ráfia obtida de palmas novas de *Igi Ọgọrọ* ou *Raphia Vinifera*. As fibras devem ser extraídas das talas do olho de palmeira quando novas e erguidas, antes de elas se abrirem e curvar-se. A presença do *iko* indica igualmente a existência de alguma coisa que deve ficar oculta, de alguma coisa proibida que inspira um grande respeito e medo, alguma coisa secreta que só pode ser compartilhada pelos que foram especialmente iniciados.

O fato de *Ọbàlúaiyé* cobrir-se de *iko* e ornar-se com cauris mostra claramente que nos encontramos em presença de um *ẹbọra* de poder extraordinário relacionado com morte, em que as faculdades destruidoras são de difícil controle; que ele inspira medo e respeito; que constitui uma presença ameaçante possuidora de algo interior, vedado, secreto, misterioso, que, conseqüentemente, deve ser coberto, isolado e protegido. *Şọpọná* — *Ọbàlúaiyé* sob seu nome mais terrível — impinge doenças epidêmicas, a varíola, a peste bubônica, particularmente as doenças da pele como a lepra e outros males que dão muita febre. Controla esses castigos e, sendo ele quem os impinge, é o único que tem o poder de os suprimir, os prevenir e os manter afastados.

Este é o aspecto mais feroz do vermelho, estreitamente associado a violento calor e por isso é chamado *Baba Igbona* = pai da quentura, *oriki* composto com a palavra *ina*, fogo.

O vermelho o irmana a *Şàngó* de quem é o irmão mais velho segundo os mitos.

É com sua vassoura sagrada, o *Şàşàrà*, que *Ọbàlúaiyé* limpa, varre as doenças e também as impurezas e os males sobrenaturais.

*Ọbàlúaiyé*, *Ọba + olú + àiyé*, Rei de todos os espíritos do mundo, detém e lidera o poder dos espíritos e dos ancestrais que o seguem e ele oculta sob a ráfia o mistério da morte e do renascimento, o mistério da gênese.<sup>20</sup>

Devemos, finalmente, mencionar, entre os *ẹbọra*, *Irúnmalẹ* de esquerda, *Ọşùmàrè*, grande píton mítico que, levantando-se das profundezas da terra, atinge o firmamento, atravessa-o de um lado a outro e volta a penetrar na terra. O arco-íris o representa. *Ọşùmàrè*, que transporta em seu corpo todos os matizes, representa as múltiplas combinações possíveis de *aşş* susceptíveis de serem herdadas por um descendente.

*Ọşùmàrè ẹgọ tì i şomọ Ọlọjà ọruru.*<sup>21</sup>

*Ọşùmàrè* sábio descendente de quem possui faixa vermelha.

Filho de *Ọlọjà ọruru*, aquela que é ou possui o vermelho genérico, a terra, a grande possuidora e transmissora de *aşş*, cujo poder move toda a existência.

*Ọşùmàrè* é cultuado no “terreiro” no mesmo templo — *ilé* — que *Nàná*, sua mãe, e *Ọbàlúaiyé*, seu irmão, e cada um é individualizado graças a um “assento” separado. Como *Nàná* e *Ọbàlúaiyé*, ele se paramenta com búzios, com os *brájá* e com o colar *Lágídígbà*, tornando manifesta sua relação com os conteúdos da terra e os ancestrais.

*Ọbàlúaiyé* e *Ọşùmàrè* estão relacionados com “transcurso”, com destino, enquanto o primeiro é patrono do *Ẹrindilógún*, o segundo é considerado como um grande *babaláwo*. Segundo um mito, é devido a suas performances inesquecíveis como *babaláwo*, nos alvares da criação, em relação com *Olókun* (patrona dos mares) e com o próprio *Olódumàrè*, que ele fora retido no *ọrun*; a seu pedido, é-lhe permitido voltar ao *àiyé* de três em três anos.

É então que ele estende seu *aşş* sobre o mundo, nas primeiras horas da manhã, quando o sol se levanta, e o *aşş* se expande pelo mundo todo e é ativo poderoso. Duas serpentes de ferro — signo do preto — representam-no.

<sup>20</sup> Para o estudo minucioso de *Nàná* e *Ọbàlúaiyé* indicamos Juana ELBEIN e Descoredes M. dos SANTOS (1967: 49-75) e para o significado do *iko* a Juana ELBEIN e Descoredes M. dos SANTOS (1968: 1-14).

<sup>21</sup> *Ẹgọ*: *àì gò*: não ignorante.

*Ọruru*: vermelho na língua de *Ifá*.

Se me permiti insistir na concepção da direita e da esquerda, não foi só porque, a meu conhecimento, praticamente nada foi escrito, até o presente, sobre esse fundamental aspecto em relação aos *Nàgô* ou *Yorùbá*; se também me permiti repetir-me cientemente a propósito do significado do branco, do vermelho e do preto, tratando de "rodeá-los", de enfocá-los sob todos os ângulos possíveis, é porque acredito que não existe um único elemento que o *Nàgô* não categorize sem ser através desses dois sistemas de classificação simbólica: a localização em relação a um centro e a cor-significado.

Uma vez percebido e compreendido esse traço extremamente importante da ideologia *Nàgô*, uma notável imagem de todo o sistema se delineia. As relações se esclarecem e toda a sua estrutura e "fisiologia" tornam-se mais compreensíveis.

Por isso repetimos com Beidelman (1961: 250) quando em 1961 escrevia: "É surpreendente ver até que ponto essa análise foi pouco associada aos dados africanos"<sup>22</sup> e, certamente, aos dados afro-brasileiros.<sup>23</sup> Desde as minhas primeiras experiências no "terreiro", percebi que o *àṣẹ* e as cores eram elementos dotados de um significado obscuro e múltiplo que apareciam constantemente. Tudo parecia ser e conter *àṣẹ*. Por outro lado, todos os membros do *ẹgbẹ*, os objetos e os emblemas traziam de uma certa forma a marca dessas cores, pintadas ou representadas por pedaços de pano, contas ou outras substâncias em que as cores eram profundamente significativas.

Presença, transmissão e redistribuição de *àṣẹ* e emprego simbólico das três cores básicas que o veiculam estão presentes em todos os rituais relacionados com a situação do ser humano, quer seja no contexto social quer seja no seu relacionamento com os outros elementos do universo.

As cores atribuídas a cada *òriṣà* constituem um meio de classificação que torna explícito seu significado, sua particular esfera de ação e sua pertença.

Sendo os *òriṣà* e os *ẹbọra* complexos símbolos protótipos, portadores e transmissores de *àṣẹ* específicos, que classificam e agem no cosmo, na sociedade e no próprio indivíduo no nível

<sup>22</sup> "One is surprised at how little such analysis has been concerned with African data".

<sup>23</sup> Raros autores foram atraídos pela preponderante presença das cores, mas sem oferecer alguma interpretação. R. BASTIDE (1961: 197) tenta esboçar um quadro esquemático assinando algumas características dos *òriṣà*, entre os quais nomeia as cores, declarando "é claro que não conhecemos todas as relações".

do real e do desconhecido, o conhecimento de seus significados e de suas relações deverão facilitar o exame e a interpretação de ação ritual e das elaborações do *ẹgbẹ*. Examinamos os elementos-signos que simbolizam cada *òriṣà* e o especificam. Os "assentos" individuais e coletivos — *àjọbọ* e *ojúbọ* — representam-nos. Os elementos-signos que os conformam tornam manifesto seu significado. Trataremos dos "assentos" no capítulo consagrado à individualização.

<sup>24</sup> Já nos referimos aos *àjọbọ* e *ojúbọ* no Capítulo II em relação aos conteúdos do "terreiro".

## CAPÍTULO VI

### O Sistema Religioso e as Entidades Sobrenaturais: Os Ancestrais

*Diferenciação entre òriṣà e ancestre: lèsè òriṣà e lèsè ègún; o Ilé-ibq-akú lèsè òriṣà e o Ilé-igbàlè lèsè ègún. Os ancestrais da direita e os da esquerda; os Ègún e as Iyá-àgbà: seu culto, organização e simbologia.*

INSISTIMOS muitas vezes no fato de que, para o *Nagô*, a existência se desenvolve simultaneamente em dois níveis, diferenciando a vida do *àiyé* da do *òrun*. Essa concepção estende-se aos habitantes do *òrun*, diferenciando os *òriṣà* dos ancestrais. Introduzimos essa distinção desde o momento em que começamos a falar dos *Irúnmalè*. Enquanto os *Irúnmalè*-entidades-divinas, os *òriṣà*, estão associados à origem da criação e sua própria formação e seu *àṣẹ* foram emanações diretas de *Olòrun*, os *Irúnmalè*-ancestres, os *ègún*, estão associados à história dos seres humanos.

Pertencem a categorias diferentes: os *òriṣà* estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade.

Alguns autores sustentam que os *òriṣà* são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia e de ancestrais familiares passaram a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. Não é nosso propósito discutir aqui os méritos da hipótese de uma longínqua gênese humana dos *òriṣà*. O que nos importa, no quadro do presente trabalho, é descrever e interpretar os fatos e o sistema tal qual os *Nagô* hoje os vivem e

<sup>1</sup> De agora em diante utilizaremos o termo *òriṣà* na sua acepção mais ampla, abrangendo os *ebora*, de acordo com o uso corrente no "terreiro", e o termo *Irúnmalè* para designar todas as entidades sobrenaturais, quer se trate dos *òriṣà* quer dos ancestrais.

compreendem. Sob esse ponto de vista, a separação das entidades em duas categorias bem definidas é terminante: de um lado os *òriṣà*, entidades divinas, e do outro, os ancestrais, espíritos de seres humanos.

Abrir uma discussão sobre a origem humana das divindades seria debater a gênese das teogonias, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo ou da psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. São os deuses uma realidade extra-humana inapreensível ou projeções de nossas necessidades individuais e/ou coletivas? Insistimos em que não cabe aqui tomar posição a esse respeito.

O fato de que os *òriṣà* com seus mitos e lendas — parábolas que nos permitem apreender seu significado — constituem uma constelação familiar e o uso fácil e extensivo da palavra *òriṣà* pode induzir a compará-los aos seres humanos.

Para os *Nagô*, os *òriṣà* não são *ègún*. Distinguem-se duas práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios: o culto dos *òriṣà* e o culto dos *ègún*; os "terreiros" *lèsè-ègún* e os "terreiros" *lèsè-òriṣà*. Os *àṣẹ* de fundação<sup>2</sup> são totalmente diferentes assim como os "assentos" de *ègún* são diferentes dos de *òriṣà*.

Cada liturgia tem seus fundamentos esclarecidos no corpo dos *Odù*, nos textos rituais e, principalmente, na prática ritual. Qualquer que seja o prestígio de um *ègún*, ele nunca será cultuado junto aos *òriṣà*. Reciprocamente, o fato de que um *òriṣà* se manifeste em sua *adòṣu* — sacerdotisa iniciada no culto dos *òriṣà* — quando de um festival de *ègún* constitui uma razão suficiente para suspender a cerimônia até que sejam tomadas providências para "despachar" o *òriṣà*.

Há na prática ritual incontáveis exemplos indicando claramente que *òriṣà* e *ègún* pertencem a duas categorias distintas, cujas fronteiras às vezes parecem bem sutis.

Se os pais e antepassados são os genitores humanos, os *òriṣà* são os genitores divinos; um indivíduo será "descendente" de um *òriṣà* que considerará seu "pai" — *Baba mi* — ou sua "mãe" — *Iyá mi* — de cuja matéria simbólica — água, terra, árvore, fogo etc. — ele será um pedaço (cf. individualização, p. 205ss). Assim como nossos pais são nossos criadores e *ancestres concretos e reais*, os *òriṣà* são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos *ancestres divinos*. Assim cada família

<sup>2</sup> Cf. p. 39-43.

considerará um determinado *òriṣà* como o patriarca simbólico e divino de sua linhagem, sem o confundir com seu ou seus *égún*, patriarcas e genitores humanos, cultuados em "assentos", em datas e de formas bem diferenciadas. O culto dos *òriṣà* atravessa as barreiras dos clãs e das dinastias. O *òriṣà* representa um valor e uma força universal; o *égún*, um valor restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem.

Enquanto o *òriṣà* interioriza no ser humano elementos da natureza e a sua pertença a uma ordem cósmica, o *égún* interioriza a sua pertença a uma estrutura social limitada.

Os *òriṣà* regulam as relações do sistema como totalidade; os *égún*, as relações, a ética, a disciplina moral de um grupo ou de um segmento.

A separação que se estabelece entre *òriṣà* e *égún* é tão rígida que até os *égún* das *adòṣù* falecidas — porque elas foram iniciadas e pertencem aos *òriṣà* — são venerados os locais e "assentos" diferentes dos dos outros *égún*.

Já dissemos que o "terreiro" *lèsè òriṣà* contém o *Ilè-ibò-akú*, totalmente separado e distante dos *Ilè-òriṣà*; no "terreiro" *lèsè égún*, os ancestrais são invocados e cultuados no *Ilè-igbàlè* do qual falaremos mais adiante.

Por enquanto, é importante destacar que, em nenhum caso, se deve confundir o *Ilè-ibò-akú*, a casa onde os mortos são adorados no "terreiro" *lèsè-òriṣà*, com o *Ilè-igbàlè*, casa de culto dos *égún lèsè égún*. No *Ilè-ibò*, são venerados os espíritos das *adòṣù*, sacerdotisas iniciadas no culto dos *òriṣà*. No *Ilè-igbàlè*, são adorados os *ará-òrun* em geral e os espíritos daqueles iniciados no mistério dos *égún*.

Da mesma forma, os ritos funerários e os "assentos" dos mortos são diferentes nos dois cultos.

Os *Nàgò* praticam rituais funerários chamados *Àṣṣṣṣè* no Brasil. Ainda hoje, continuam a adorar não só seus ancestrais familiares, mas também as grandes figuras que fundaram os cultos da Bahia. Estas últimas, conhecidas com o nome de *Èsà*, constituem os primeiros ancestrais coletivos dos "terreiros" afro-brasileiros. São adorados durante o *Pàdè* ou *Ipàdè*, cerimônia propiciatória, e estão "assentados"<sup>3</sup>, com outros mortos ilustres da seita, no *Ilè-ibò-akú* onde se encontram os *ojúbò*, coletivos

<sup>3</sup> "Assentados" significa textualmente sentados; essa palavra é um derivado do termo "assento" — *idi* — representação simbólica e lugar de veneração de toda entidade sobrenatural. "Assentar" significa plantar e consagrar o "assento" e "assentado" é seu particípio passado: estar "assentado", estar plantado e consagrado.

para todas as *adòṣù* falecidas — um para os homens e um para as mulheres. Voltaremos às cerimônias do *Pàdè* e *Àṣṣṣṣè* (cf. Cap. 8 e 10).

Assim como os *òriṣà*, os *égún* são classificados segundo pertençam à direita ou à esquerda, os primeiros agrupando os ancestrais masculinos, os *Baba-égún*, e os da esquerda, os ancestrais femininos, as *lyá-àgbà* ou *lyá-mi*. Assim como os ancestrais masculinos têm sua instituição na sociedade *Egúngún*, as *lyá-mi*, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua na sociedade *Gèlèdè*<sup>4</sup> e também numa outra sociedade pouco conhecida, o *Egbé E'léékò*.

Vimos, quando do nosso estudo do *Igbá-odù* e depois de ter examinado os *òriṣà*, que *Odùduwà* é o símbolo coletivo do poder ancestral feminino, cabeça dos *Irúnmalè* da esquerda, que *Òbàtálà* ou *Òriṣàlá* é o símbolo coletivo do poder ancestral masculino, cabeça dos *Irúnmalè* da direita, e de que *Ògún* simboliza o filho primogênito. São precisamente as divindades que representam os princípios e são símbolos do feminino, do masculino e do elemento procriado, que aparecem em todos os textos sagrados onde é revelada a criação de *Ègún*.

Veremos assim que em certos mitos o poder ancestral feminino passa a ser representado por *Ọṣun* e em outros por *Ọya*; que o poder ancestral masculino passa a ser representado por *Ọrúnmilá*, um *òriṣà funfun* muito particular a que nos referimos mais adiante; que o símbolo de elemento procriado, atribuído a *Ògún*, passa a ser freqüentemente representado por *Èṣù*.

Devemos chamar a atenção para um aspecto importante. Enquanto os ancestrais femininos — com exceção de ocasiões muito extraordinárias — parecem não ter representações individualizadas no *àiyé*, tendo seus símbolos um significado coletivo, os ancestrais masculinos têm, além de seus símbolos coletivos, representações individualizadas bem definidas. Não falamos dos "assentos" mas das formas corporais que os representam. Vamos explicar-nos. Além dos "assentos" e dos símbolos coletivos, a adoração dos ancestrais masculinos toma toda sua significação pelo fato de os espíritos de alguns mortos do sexo masculino, especialmente preparados, poderem tomar uma forma corporal e serem invocados em circunstâncias determinadas através de ritos

<sup>4</sup> Para uma análise detalhada do culto *Egún*, ver Juana ELBEIN e Deoscóredes M. dos SANTOS (1969, edição efetiva em 1971) onde figura uma lista bibliográfica sobre a questão (p. 80-82).

<sup>5</sup> A respeito da sociedade *Gèlèdè*, ver Ullie BEIER (1956) e Peggy HARPER (1970).

bem definidos. São os *Égún* ou *Egúngún*, antepassados conhecidos, que levam nomes próprios, estão vestidos de maneira que os singulariza e são cultuados pelos membros de sua família e seus descendentes.

Esse não é o caso das *Iyá-àgbà*. Suas aparições materializadas no decorrer das cerimônias *Gèlèdè* ou *E'léékò* simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino.

Enquanto os antepassados femininos agrupados no singular *Iyá-mi* (minha mãe) ou mais especificamente *Iyá-mi Òṣòròngà* (minha mãe *Òṣòròngà*<sup>6</sup>) representam uma totalidade, uma massa, um grande "ventre" simbolizado pelo *igbá* — cabaça — os antepassados masculinos, os *Égún* representam tanto indivíduos simbolizados pelos *òpá*, paus, varas ou ramos, como uma totalidade simbolizada pelo tronco *Òpá-kòko* fincado na terra.

Símbolo individual ou coletivo, a representação material de *Égún* sempre está unida à terra. *Égún* é um descendente, um *Irúnmalè*-filho e os mitos o confirmam.

Ancestre para os *ará-àiyé*, ele sempre é um "descendente" de *Odùà* e de *Qbàtlà* na constelação do *òrun*.

Já dissemos, falando de *Òriṣànlá*, que o *òpá-ṣòró* e os *òsùn*, varas de ferro que representam os ancestrais, pertencem à mesma família de símbolos. Ressaltamos, nessa ocasião, que o *òsùn* sempre deve estar erguido e indicamos que se trata de um *omo-èhin*, um jovem, um descendente.

Essa concepção de entidade-filho assemelha *Egún* aos *òriṣà*-filhos (descendentes dos genitores divinos: *Ògún*, *Qbàlúaiyé*, *Ṣàngó* etc.), cujos significados diversos são herdados e reproduzidos pelos ancestrais. *Ikú*, Morte, é sua representação coletiva. Concebido como um homem, Morte é um símbolo masculino. O aspecto masculino de *Ikú*, claramente explícito na linguagem cotidiana, aparece em numerosas histórias. Um exemplo válido:

*Òjòntarigì nikan nàà nì obinrin Ikú*<sup>7</sup>  
*Òjòntarigì* era a única mulher de Morte.

*Ikú* é um *Irúnmalè* do lado esquerdo e, conseqüentemente, strictu sensu, um *èbora* do grupo dos "filhos". Como eles, é um guerreiro e é representado por um *òpá*, o *Kùmòṅ*, símbolo que também faz parte dos emblemas de *Qbàlúaiyé*. O *Kùmòṅ* é

<sup>6</sup> Sobre as *Iyá-mi* ver Raymond PRINCE (1961), Pierre VERGER (1965).  
<sup>7</sup> Verso de *Ifá* duma história do *Odù Ògúndá Mègì* (ABIMBOLA, 1969: 399).

um maço de cerca de trinta centímetros de comprimento, às vezes com a cabeça talhada, que pode ser maciça ou apresentar vagamente a forma de um crânio. É ao mesmo tempo um emblema poderoso e perigoso. Serve para matar. *Ikú* é uma entidade dotada de significado próprio e específico, tem seu *ihúwasé*, isto é, existência e natureza próprias. Não fica num lugar fixo, mas roda em torno do mundo para realizar seu trabalho.

*Ikú* está profundamente associado ao mito da gênese do ser humano e à terra.

"Quando *Qlórùn* procurava matéria apropriada para criar o ser humano (o homem), todos os *èbora* partiram em busca da tal matéria. Trouxeram diferentes coisas: mas nenhuma era adequada. Eles foram buscar lama, mas ela chorou e derramou lágrimas. Nenhum *èbora* quis tomar da menor parcela. Mas *Ikú*, *Qjègbé-Aláṣọ-Qna*, apareceu, apanhou um pouco de lama — *erúpé* — e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-o a *Olódumarè*, que pediu a *Òriṣàlá* e a *Olúgama* que o modelaram e foi Ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas *Olódumarè* determinou a *Ikú* que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento, e é por isso que *Ikú* sempre nos leva de volta para a lama".<sup>8</sup>

Examinaremos novamente esse mito no capítulo final. Queremos apenas assinalar aqui a relação de *Ikú* com os ancestrais e com a terra. Também neste mito aparece a relação entre os dois planos da existência, entre os *ará-àiyé* e os *òkú-òrun*. Abimbola (1971: 3) escreve: "Visto que os *àgbà* (os anciãos) depois de sua morte vão ao *òrun* e mudam imediatamente de status para vir a ser *okú-òrun* (ancestrais)... os *Yorùbá*, espiritualmente falando, não concebem nenhuma separação entre o *àiyé* e o *òrun*".<sup>9</sup> Se os ancestrais são os espíritos dos *ará-àiyé*, estes, por sua vez, renascem dos ancestrais; sua matéria de origem — a lama tirada da terra — é a mesma. *Ikú* restitui à terra o que lhe pertence, permitindo, assim, os renascimentos e, desse ponto

<sup>8</sup> "When *Qlórùn* was looking for a suitable material to create human being (man), all the *èbora* went to look for it. They brought different things: but none of them were suitable. They went to take mud but it cried, and shed tears. None of the *èbora* would then take a bit of it. But *Ikú*, *Qjègbé-Aláṣọ-Qna*, came out, took a bit of the mud — *erúpé* — and was not merciful to its weeping. He took it to *Olódumarè*, who asked *Òriṣàlá* and *Olúgama* to mould it and He himself breezed into it. But *Olódumarè* said to *Ikú* that, because he was the one who took out a bit of mud, he will have to replace it there et anytime — that is why *Ikú* takes us back to mud each time" (Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS, 1971 A).

<sup>9</sup> "Since the *àgbà* (elders) at death go to *òrun* and immediately change their status to become *okú-òrun* (ancestors)... it means that spiritually speaking, the *Yorùbá* do not conceive of any separation between *àiyé* and *òrun*".

de vista, Morte é um instrumento indispensável de restituição e um símbolo importante.

Todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição de matéria simbólica e o renascimento — *àṣẹ* veiculado pelos três “sanguês” — é que mantêm a relação e a harmonia entre os dois planos da existência. Os ancestrais são a garantia da continuidade, da evolução, da prosperidade. A própria vida no *àiyé* depende deles. A terra, a *Igbá-nlá*, a grande cabaça, ao recebê-los restitui sua capacidade genitora e, fecundada pela água-sêmen, converter-se-á no “ventre fecundado” de onde tudo nasce e se expande tanto no *àiyé* como no *òrun*. Isto está ilustrado magnificamente em duas histórias de *Ifá*: no *Itan-Ọṣẹ-tùwá*, que transcreveremos e traduziremos integralmente no capítulo seguinte e em outro *itan* que pertence ao *Odù-Ọṣá-méji*, transcrito por P. Verger (1966: 151ss e 202ss). O primeiro *itan* expressa o profundo significado do sacrifício como elemento básico do mecanismo de restituição e subsequente fertilização e regeneração da vida individualizada no *àiyé*; o segundo explicita a aparição de *Égún* — a vida individualizada no *òrun* — e a gênese do símbolo que o expressa — sua vestimenta *òpá*, da que se destaca o *abala*, conjunto de tiras multicolores de pano, de *ọjá* — como resultado da “fertilização” de *Odùá*, *Iyá-nlá*, símbolo coletivo do poder ancestral feminino, por *Ọbátálá*, símbolo coletivo do poder ancestral masculino. Indicamos mais acima que representantes desses poderes aos quais vem juntar-se um símbolo-filho aparecem em todos os textos que fazem alusão à criação de *Égún*. Vejamos, em resumo, o *itan* de que falamos.

Três *òriṣà*, *Odùá*, *Ọbàriṣà* (= *Ọbátálá* = *Ọriṣàlá*) e *Ọgún* vêm, do *òrun*, instalar-se sobre a terra. *Odùá* é a única mulher e ela se queixa a *Ọlórún* por não ter nenhum poder. Este elege-a Mãe para a eternidade. Entrega-lhe *àṣẹ* sob a forma de uma cabaça contendo um pássaro e recomenda-lhe que se mostre prudente no que se refere ao uso do poder que ele lhe outorga.

“*Lati igbà nàà ni Olódumarè ti fun obirin l’àṣẹ*”  
Desde aquela época, *Olódumarè* outorgou *àṣẹ* às mulheres.

Elas exerciam todas as atividades secretas.

“*O mú Égún jáde*  
*O mú Orò jáde*  
*Gbogbo nkan, kò si ohun ti ki se nigba nàà*”

Ela conduz *Égún*  
Ela conduz *Orò*  
Todas as coisas, não há nada que ela não faça nesse tempo.

Todos os lugares de adoração encontram-se em seu *ika*, no quintal onde *Ọbàriṣà* não pode penetrar. Este, vendo seu poder diminuído, consulta *Ifá* e é aconselhado a fazer uma oferenda constituída de *igbin* — caracóis — e um *paṣòn*, uma haste de *àtòri*. *Ifá* adverte-o para que tenha muita paciência e astúcia para conquistar *Iyá-mi* e sair vitorioso. Com efeito, *Iyá-mi* esquece as recomendações de *Olódumarè* e abusa de seu poder em relação a *Ọriṣàlá*, sempre prudente. Finalmente *Iyá-mi* insiste para que vivam juntos em sua morada já que juntos vieram do *òrun* e já que *Ọgún* está ocupado com suas ferramentas e suas guerras. *Ọbàriṣà* concorda. Uma vez na vivenda, adora sua cabaça com os *igbin* e bebe sua água. Ele oferece a *Odù* que, negligentemente, aceita. A água parece-lhe deliciosa e ela também come, com *Ọbátálá*, a carne dos *igbin*.

“*Odù nàà gba omi igbin, o mu ú.*  
*Nigbati Odù mu omi igbin tán, inú Odù nrò diẹdiẹ*”.  
*Odù* recebe a água de caracol para a beber.  
Quando *Odù* bebeu, o ventre de *Odù* se apaziguou.

*Ọbátálá* se queixa: ele lhe revela todos os seus segredos e ela continua a esconder-lhe os seus. *Odùá* o conduz ao *ika*, descobre para ele a vestimenta-símbolo de *Égún*, revelando-lhe seu segredo. Eles estão juntos e juntos adoram *Égún*. Quando *Odùá* sai, ele apanha as vestimentas, as modifica, veste-as e, tomando do *paṣòn* na mão, sai a percorrer a cidade. Sabe falar como os *ará-òrun*. Todos reconhecem-no como o verdadeiro *Égún* e o aclamam. *Odùá* reconhece “seus” panos e admite que *Ọbàriṣà* torna presente *Égún* melhor do que ela. Ela ordena a seu pássaro de pousar no ombro de *Égún*; com o *àṣẹ* de *ẹlẹyẹ*, tudo o que *Égún* prognostica e diz se realizará. *Égún* está completo. *Ẹlẹyẹ* e *Égún* andarão juntos. Quando *Ọbàriṣà* regressa, *Odùá* entrega-lhe o poder de manejar *Égún* e se retira para sempre de seu culto. Só *ẹlẹyẹ* indicará seu poder e marcará a relação entre *Égún* e a *Iyá-mi*.

“*Gbogbo agbára ti Égún si nlò, agbára ẹlẹyẹ ni*”.  
Todo o poder que utilizará *Égún* é o poder de *ẹlẹyẹ*.

Òrìṣàlá aceita e rende homenagem ao poder de gestação da mulher:

"E kúnlẹ̀ o! ẹ̀ kún!è f'obirin o!  
E obirin l'o bí wa, o k'awa tó d'enia".

Ajoelhem-nos, ajoelhem-nos diante da mulher!

A mulher nos pôs no mundo, permitindo nossa existência como seres humanos.

O final nos lembra imediatamente o do mito do *Ọ̀ṣùn*, *Olóri-lyá-mi-ẹ̀lẹ̀yẹ̀*, em que *Òrìṣàlá* também presta homenagem ao poder de gestação ao ver o sangue de *Ọ̀mọ-Ọ̀ṣùn* transformado em *ẹ̀kódíde* (cf. p. 87s).

Desse importante relato interessa destacar várias informações:

1) Divindades-símbolos dos princípios feminino e masculino e do elemento procriado vêm povoar o mundo.

2) *Odùà* é delegada para representar *lyá-mi*, nossa mãe, para a eternidade.

"O ní, iwọ̀ ní o ó sì mú ilẹ̀ àiyé rọ̀".

Ele (*Olódumarè*) diz, você, você sustentará a terra.

*Ọ̀lọrun* lhe transmite o *àṣẹ* que lhe permitirá exercer sua função.

3) Esse poder está simbolizado por *uma cabaça contendo um pássaro*, *igbá-ẹ̀yẹ̀*, dada diretamente por *Ọ̀lọrun*. Isso faz de *lyá-mi*, *ẹ̀lẹ̀yẹ̀*, proprietária do pássaro, assinalando assim a semelhança do poder de *Odùà* com o de *Nàná*, *Ọ̀ṣun*, *Yémánjá* e todos os *òrìṣà* genitores femininos.

Reinterpretando, podemos dizer que o poder feminino é expresso por uma cabaça-ventre que contém em seu interior o poder de gestação, o "sangue vermelho", veiculado pelo corrimento menstrual, as penas *ekódíde* símbolo de procriação.<sup>30</sup> O pássaro contido no *igbá* representa simultaneamente o poder de gestação e o elemento procriado. Tanto as *lyá-mi* são simbolizadas por pássaros como os *òrìṣà*-filhos: *Èṣù*, *Ọ̀sányìn*, *Ọ̀ṣòṣi*, *Sàngó* etc.

4) *lyá-mi* conhece todos os lugares secretos que contêm *Ègún*, *Orò* etc. e nos que *Ọ̀bàtálà* ainda não tem acesso.

<sup>30</sup> Lembre-se a história em que o corrimento sanguíneo de *Ọ̀mọ Ọ̀ṣun* é transformado em *ekódíde* (cf. p. 87-89).

Reinterpretando, *lyá-mi*, cabaça-ventre, "conhece-contém", os símbolos-filhos-pássaros ainda não renascidos, lugar onde *Ọ̀bàrìṣà* ainda não penetrou."

5) *Ọ̀bàrìṣà* vai consultar *Ifá* para descobrir o meio de contrabalançar o poder de *lyá-mi*; faz oferendas de *igbín*-símbolo-sêmen e de uma chibata agressiva, *ọ̀pá* de *àtòrì* — *paṣṣon* — uma vara-chicote. *Ọ̀bàrìṣà* revitaliza seu poder masculino.

6) *Odùà* e *Ọ̀bàrìṣà* vão viver juntos.

7) *Ọ̀bàrìṣà* se fortifica por meio do "sangue-sêmen-branco" do *igbín* e o oferece a *Odùà* com que ele o compartilha: o "interior" de *Odùà* se apazigua. Ela declara que nunca "comeu" nada melhor. A água do *igbín* também é chamada *omi-èrò*, a água que apazigua, que torna propício.

8) *Odùà* permite que *Ọ̀bàrìṣà* penetre no lugar onde ela guarda *Ègún* no seu quintal e revela a *Ọ̀bàtálà* o segredo de *Ègún*. Juntos eles adoram *Ègún*. No entanto, como ainda está sob o domínio de *Odùà*, *Ègún* ainda não está individualizado, não tem voz própria, não tem o *ké*, a que já nos referimos (p. 47-48) que o identifique.

9) *Ọ̀bàrìṣà* modifica a veste-símbolo de *Ègún*. Quando está sob o poder de *lyá-mi*, no ventre-terra, *Ègún* não tem rosto, não vê e não fala; *Ọ̀bàtálà* lhe faz um rosto-símbolo inserindo-lhe o *àwọn*, peça de rede, por onde ele poderá ver e falar. Ele também agrega o *ọ̀pá-iṣan*, a vara-chicote à representação. O símbolo material de *Ègún* se completa. *Ègún* adquire voz, identifica-se. Resultado da interação do poder feminino que lhe dá a matéria-prima de sua vestimenta exterior e do poder masculino que o completa, dá-lhe um rosto e constitui seu esqueleto, seu âmago, *Ègún* é reconhecido e honrado publicamente.

10) *Odù* também o reconhece, libera e envia seu pássaro que, veiculando seu *àṣẹ*, conferirá a *Ègún* poder de realização e independência. O pássaro e *Ègún* se identificam.

"Idi rẹ̀ nyii Ègún pelu ẹ̀lẹ̀yẹ̀ nwọ̀n fi tun ni irẹ̀pọ̀".

<sup>31</sup> Interessante notar que é no *ika* — quintal — que *lyá-mi* tem instalados *Ègún*, *Orò* etc. O *ika* também é chamado *ẹ̀hinkùlẹ̀* e conseqüentemente ligado a *ẹ̀hin*, e atrás, o ponto, os ancestrais; mas principalmente é chamado *àghà'á*, substantivo derivado do verbo *gha*: contém, recebe (à + gbà + lá), nesse sentido trata-se de um lugar-continente. Voltaremos à questão quando tratarmos da placenta. Num outro verso, o *ika* é comparado a *igbò*, "mato", o esprço-"mato", perigoso, povoado de espíritos a que fizemos alusão em relação aos conteúdos do "terreiro" (cf. p. 34).

É por essa razão que *Ègún* e *èlèyè* estão unidos (fusionados, constituem símbolos paralelos, seres-filhos de *Igbá-nlá*).

Mesmo *Ègún* dependendo de *èlèyè*, do poder de *Iyá-mi* para ser e se multiplicar, ela lhe outorgou a independência. A partir desse momento, nenhuma mulher poderá representar *Ègún*. Seu interior é fornecido por *Òriṣàlá*, princípio ancestral masculino e, como tal, *Ègún* só pode ser servido e manipulado pelos homens.

Esse mito também faz sobressair que *Odúa*, como a terra, deve ser “umedecida”, fecundada para ser apaziguada, ressaltando novamente o valor extraordinário conferido à procriação, à manutenção harmoniosa do ciclo dinâmico da existência.

Uma outra história do *Odú Ogbè Ògúnda* (citada por Verger, 1966: 146) conta de modo similar como *Orúnmilá* (substituindo *Ọbátàlá*) apazigua *Iyá-mi* com a ajuda de *Èṣù*, que, em sua qualidade de filho, de princípio de vida individualizada, conhece os segredos da procriação. A história é muito longa e seu elemento fundamental é um enigma que *Orúnmilá* deverá ser capaz de resolver, para garantir sua própria existência e a dos seres humanos. Deverá adivinhar o sentido da seguinte frase: “Elas dizem, lançar; *Orúnmilá* diz, agarrar” e isso sete vezes. *Orúnmilá* responde que elas vão lançar um ovo sete vezes e ele deverá agarrá-lo num punhado de algodão. *Orúnmilá* é perdoado e também os filhos dos seres humanos”.<sup>12</sup> Os nascimentos podem continuar. Para que a vida dos seres continue, *Orúnmilá* deve conhecer o enigma da fecundação, a relação de ovo com algodão. O ovo”, elemento-signo feminino, deve ser “agarrado” pelo algodão”, elemento-signo masculino. Resolvido o enigma, “agarrar um ovo no punhado de algodão”, fecundar *Iyá-mi*, estabelece a relação harmoniosa feminino-masculino que torna possível a continuidade da existência.

Essa intensa necessidade atribuída a *Iyá-mi* de constantemente ter de ser restituída e umedecida para poder procriar abundantemente é a base da forte ambivalência atribuída ao poder feminino, expresso nos mitos e na prática ritual, necessidade essa que está diretamente em função dos requerimentos de

<sup>12</sup> “Elles disent, lancer. *Orúnmilá* dit, attraper” et ceci sept fois. *Orúnmilá* répond qu’elles vont lancer un oeuf sept fois et qu’il devra l’attraper dans de la bourre de coton. *Orúnmilá* est pardonné et les enfants des êtres humains également”.

<sup>13</sup> Já falamos do símbolo ovo a propósito do poder de gestação e da significação do vermelho (cf. p. 89).

<sup>14</sup> Também já fizemos alusão ao símbolo algodão em relação a *Òriṣàlá* e ao significado do branco.

que ela é objeto — abundância de grãos, de inhame, de filhos, de dinheiro etc.

No primeiro mito, *Iyá-mi*, interrogada por *Olódumarè* sobre como ela se servirá dos pássaros e de seu poder, responde que “matará aqueles que não a escutarem; que ela dará dinheiro e filhos aos que pedirem...”<sup>15</sup>

A ambivalência que reveste seu poder é expressa claramente numa outra história do *Odú Ogbè Òsá* em que se conta que as *Iyá-mi-èlèyè*, ao chegar ao *àiyé*, distribuíram-se sobre sete árvores, representando sete tipos de atividades diferentes: “sobre três dessas árvores, elas trabalham para o bem; sobre outras três elas trabalham para o mal; sobre a sétima elas trabalham tanto para o bem quanto para o mal”<sup>16</sup> (Verger, 1966: 147). Como aconteceu com tantos outros elementos, o significado de *Iyá-mi* foi “deteriorado” à medida que aumentavam o interesse e as publicações de pesquisadores estrangeiros a esse respeito.

Assim como o *àṣẹ* veio a ser “magical charms” (patuás mágicos) e, na melhor hipótese, “uma ordem”, *Iyá-mi*, nossa mãe, sustentadora do mundo, transformou-se em bruxa no sentido mais pejorativo possível. Em lugar de constituir um símbolo integrado capaz de aplicar seu poder, seu *àṣẹ*, de acordo com um determinado contexto, *Iyá-mi*, despojada de sua função primordial de geradora de vida, fica reduzida à condição de destruidora e assassina e descrita como tal. Assim, enquanto recentemente um autor nigeriano classificava *Iyá-mi* entre os inimigos mais destruidores do ser humano, um psiquiatra ocidental (R. Prince, 1961) nos fornece o exemplo mais típico de uma análise efetuada “desde fora”, onde mesmo o símbolo mais representativo do poder de gestação de *Iyá-mi*, o *ẹkódide*, é mencionado como signo destruidor, sem que o autor tenha a menor idéia de seu significado (ib.: 796). *Àṣẹ* converte-se em sinônimo de bruxaria, o culto de *Iyá-mi* num pacto vergonhoso entre o sacerdote e a bruxa (ib.: 799) e o símbolo inteiro confunde-se com uma representação perseguidória e castradora (fantasia tão cara à nossa psiquiatria).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> “Elle tuera ceux qui ne l’écouteront pas; qu’elle donnera argent et enfants à ceux qui le demanderont...”

<sup>16</sup> “Sur trois d’entre eux elles travaillent pour le bien; sur trois autres elles travaillent pour le mal; sur le septième elles travaillent et pour le bien et pour le mal”.

<sup>17</sup> Até onde podem conduzir as interpretações influenciadas, fundadas em posições preconcebidas, é o que se pode deduzir do fato de que a palavra *Aje*, uma das designações de *Iyá-mi*, “pareceria ser uma contração de *Iyá je*, significando “mãe come” (“would appear to be contraction of *Iyá je* meaning mother eats”), quando o verbo não é *je* mas *jé*: ser. O resultado da adição *á* + *jé* = *Ajé* fica ainda a ser analisado do ponto de vista lingüístico.

Vimos que as *Iyá-mi*, também conhecidas sob os nomes de *Eléyẹ*, *Ajẹ*, *Eniyán*, *Iy-àgbà* (segundo Verger, 1965: 142, "a anciã, a pessoa idosa, a mãe idosa e respeitável"<sup>10</sup>), para poderem cumprir sua função, devem ser fecundadas, umedecidas, restituídas. É isto que constitui a base de seu aspecto agressivo, que analisaremos mais adiante; a restituição e a redistribuição de *àşẹ* constituem não só o motor do culto das *Iyá-mi*, mas também do culto de todos os *Irúnmalẹ*.

A dicotomia do símbolo *Iyá-mi* fez com que o estudo dos ancestrés femininos fosse separado do da religião *Nàgô*; consideradas destruidoras e anti-sociais, o estudo dos ancestrés femininos foi limitado e associado ao estudo da bruxaria. Nada é mais inexato. Não só as *Iyá-mi* possuem suas representações coletivas divinas entre os *òrişà* genitores femininos como também elas são cultuadas e invocadas junto a todos os *Irúnmalẹ* durante os rituais do "terreiro"; particularmente durante o *Pàdẹ*, todas são cultuadas na representação de *Iyá-mi-Òşòròngà*. Vimos no capítulo precedente, nos mitos examinados, que todos os *òrişà* femininos são representações coletivas das *Iyá-n-láawa*, nossos grandes ancestrés femininos.

*Odùduwà*, *òrişà* da criação, é *Igbá-nlá*, a grande cabaça, o princípio feminino do branco, *Iyánlá* por excelência.

*Ọşun*, grande protetora da gestação, é *Iyá-mi-Akókó*, mãe ancestral suprema.

É *Olóri Iyá-àgbà Ajẹ Eléyẹ*, chefe supremo de nossas mães ancestrais possuidoras de pássaros. E também

*Ògágun ati Ọgájùto ninu awon Iyá-mi Ọşòròngà*.  
Chefe supremo, comandante entre todas as *Iyá-mi-Ọşòròngà*.

*Nàná*, patrona da lama, matéria-prima da vida, é:

*Omọ Atiòro oké Ọfa*.  
Descendente do grande pássaro *Atiòro* da cidade de *Ọfa*.

*Yémánjá*, *Ọya*, *Ewa* etc., todas são *Iyá-eléyẹ* possuidoras da cabaça com o pássaro, símbolo de seu poder.

As sacerdotisas, suas descendentes no *àiyé*, também são associadas ao poder dos pássaros.

A grande sacerdotisa responsável pelo culto de *Sàngó*, *Iyá-Nàsó*, é:

<sup>10</sup> "L'ancienne, la personne âgée, la mère âgée et respectable..."

*Iyá-Nàsó Ọyọ Akàlà màgbọ Olódùmarè*.  
*Iyá-Nàsó d'Ọyọ* venerável pássaro *Akàlà* de *Olódùmarè*.

Lembremos que a imagem do pássaro se identifica com a do peixe que adquire um significado semelhante ao do pássaro, do mesmo modo que as penas e as escamas, pedaços do corpo materno, representam por igual símbolos de fecundidade e do poder de gestação das *Iyá-mi*.

Na Bahia, *Ọşun* e *Yémánjá* estão associadas à sereias, morando em determinados lugares do mar. É interessante notar que a sereia, mulher-peixe, é a reformulação de um antigo símbolo grego, animal fabuloso metade mulher, metade pássaro, com busto de mulher, patas de galináceo, com penas frondosas formando cauda e longas asas, vivendo sobre penhascos solitários no meio dos mares.<sup>10</sup>

O pássaro representante de *Iyá-mi* também figura em vários contos na qualidade de ancestral protetor. Assim, por exemplo, na história intitulada "Cidade de *Ọyọ*" (Deoscoredes M. dos Santos, 1961: 42), o pássaro que aparece e guia a pequena *Ideti* é sua mãe falecida.

Na Nigéria e no Daomé, o culto das *Iyá-mi* está organizado na sociedade *Gèlèdè*. Pessoalmente pouco sabemos sobre sua organização, fora das descrições e dos dados aparecidos nas raras publicações.

A sociedade *Gèlèdè* existiu no Brasil. Sua última sacerdotisa suprema foi *Omóniké*, que tinha o nome católico de Maria Júlia Figueiredo, uma das *Iyá-làşẹ* do mais antigo "terreiro" *Nàgô*, o *Ilé Iyá-Nàsó*. Com sua morte, cessaram-se de celebrar os festivais anuais bem como a procissão que se realizava no bairro da Boa Viagem. Uma parte dos objetos rituais, entre eles interessantes paramentos de cabeça esculpidos, foram levados ao *Àşẹ Ọpó Afọnjá* e as oferendas e ritos eram celebrados todos os dias oito de dezembro, aproveitando o feriado em louvor a Nossa Senhora da Conceição da Praia, associada a *Ọşun*. Nesse dia, cultuava-se não só as *Iyá-mi* mas também a *Onilẹ*, símbolo coletivo dos ancestrés masculinos. *Omóniké* tinha o título de *Iyálóde-Erelú*, o que constitui em si mesmo um interessante fragmento de informação.

<sup>10</sup> Vimos maravilhosos exemplos dessas sereias em vários mosaicos dos séculos II e III dC, preservados no Museu Bardo, sala VIII s/nº, sala X no chão A. 1, sala XXVII nº 2884.

De fato, *Iyalóde* não é apenas um dos títulos de *Ọsun* e de *Naná*, é também, como o diz Abraham (322), o cabeça da sociedade *Iyalóde* de cada comunidade, constituindo um título civil. "A *Iyalóde* reúne as mulheres para discussões públicas que lhes interessam. Antigamente elas possuíam escravos. Uma rica *Iyá-lóode* costumava assegurar aos guerreiros de sua cidade os melhores fuzis produzidos em Lagos: *Tinúnbu*, célebre *Iyá-lóode*, mantinha o exército de *Abèòkúta* em sua integridade".<sup>20</sup>

A *Iyalóde* representa todas as mulheres de sua comunidade no palácio, no conselho e nos tribunais locais. Segundo Pierre Verger (1965: 148) "ela mesma arbitra, fora do tribunal, as diferenças que surgem entre as mulheres".<sup>21</sup>

*Iyalóde* é o título mais honorífico que uma mulher pode receber e que a coloca automaticamente à cabeça das mulheres e da representação no *àiyé* do poder ancestral feminino. O *àbèbè*, leque ritual, a que já nos referimos em relação a *Ọsun* e *Yémánjá*, é seu emblema, símbolo da cabaça-ventre com o pássaro-procriação (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1967: 93-94) (fig. 12).

Abraham (1962: 453) informa que o título *Erelú* é da representante das mulheres na sociedade secreta *Ọgbóni*, complexa instituição religiosa e política que compreende representantes de todos os segmentos da sociedade e que contrabalançava antigamente o poder dos reis, particularmente em *Ọyó* e em outras grandes cidades Yoruba.<sup>22</sup> Não se conhece equivalente dessa organização no Brasil. Permite-nos portanto inferir que o significado do título de *Erelú* é independente da sociedade *Ọgbóni* e que a posição da *Erelú* nessa deve decorrer de sua função em relação à população feminina e ao poder das *Iyá-mi*, de cujos símbolos a *Erelú* parece estar encarregada.

Peggy Harper (1970: 68) indica que, na aldeia de *Ijió*, a *Iyaláşę* é o chefe da sociedade *Gèlèdè*. Como já vimos, qualquer que seja o título da sacerdotisa suprema, ela será sempre a *Iyaláşę*, máxima depositária de *àşę* de qualquer *ęgbé*.

Homens e mulheres podem fazer parte da sociedade *Gèlèdè*, mas sua cúpula constitui uma sociedade secreta feminina e sua função consiste em cultivar as *Iyá-àgbà*.

<sup>20</sup> "The *Iyalóode* calls the women together for public discussions about their concerns. They formerly, owned slaves. A rich *Iyalóode* used to ensure that all the warriors of her town-ship had the best guns Lagos could produce: *Tinúnbu*, a famous *Iyá-lóode*, even supported the whole *Abèòkúta* Army".

<sup>21</sup> "Elle arbitre, elle-même, hors du tribunal, les différends qui surgissent entre les femmes".

<sup>22</sup> Cf. S. O. BIOBAKU, 1949, e P. MORTON WILLIAMS 1960 e 1969.

Os festivais são públicos. Abraham (254) escreve: "procissões são realizadas, mas sem intenção de amedrontar: depois da dança, presentes são oferecidos ao público".<sup>23</sup>

Todos os autores concordam com que os festivais de *Gèlèdè* se realizam a fim de propiciar a fecundidade e a fertilidade, "apaziguar" e fazer propício o enorme poder das *Iyá-mi*.

As representações femininas, durante o festival *Gèlèdè*, enfatizam a feminilidade. Mas o símbolo de seu poder está representado por *Èfè*, o "pássaro"-filho, símbolo masculino e do elemento procriado. *Èfè* sai do "mato" na escuridão da noite, como se saísse do interior da grande cabaça e, por sua presença, assegura a boa vontade das *Iyá-mi* e seu poder de gestação.<sup>24</sup>

"O propósito da Sociedade *Gèlèdè* é propiciar os poderes místicos das mulheres... cuja boa vontade deve ser cultivada porque é essencial para a continuidade da vida e da sociedade"<sup>25</sup> (Guide to the Nigerian Museum: 26). E um informante de Picton (1964-65) esclarece: "A *Gèlèdè* é para esfriar a vila (*etutu*)"<sup>26</sup>, apaziguar, umedecer, restitui-la.

Pouco se sabe sobre a sociedade *E'léékò*. Assim como *Odua*, *Ọsun*, *Yémánjá* e *Naná* encabeçam a sociedade *Gèlèdè*, *Ọbà* encabeça a sociedade *E'léékò*. Não temos conhecimento da existência de um tal *ęgbé* no Brasil, se bem que seu título principal de *Iyá-ęgbé* é o que ostenta a chefe da comunidade feminina nos "terreiros" *lèsè ęgún*. Por outro lado, *Ọbà*, representação coletiva dos ancestrais femininos venerados nessa sociedade, é cultuada nos "terreiros" *lèsè òrişà*.

A relação entre *Ọbà* e a sociedade secreta feminina parece estar confirmada por uma das cantigas com que ela é saudada:

1. *Ọbà E'léékò*
2. *Àjà òsì*
3. *Àjàgbà E'léékò*
4. *Àjà òsì*
5. *Orò awo mogbo Obà*
6. *Àjàgbà E'léékò*
7. *Àjà òsì*.

<sup>23</sup> "Parades are held, but without intent to frighten: after the dancing, presents are given to the public".

<sup>24</sup> Essa relação esclarecer-se-á melhor no capítulo seguinte quando trataremos de relação *Iyá-mi* — *Èşù*.

<sup>25</sup> "The purpose of the *Gèlèdè* Society is to propiciate the mystic powers of women... whose good will must be cultivated because it is essential for the continuation of life and society".

<sup>26</sup> "The *Gèlèdè* is to make the town cool (*etutu*)".

1. *Qbà* da sociedade *E'léékò*
2. Guardiã da esquerda
3. Anciã guardiã da sociedade *E'léékò*
4. Guardiã da esquerda
5. Ritual do mistério é entendido por *Qbà* (significando que ela é muito versada nos poderosos ritos secretos)
6. Anciã guardiã da sociedade *E'léékò*
7. Guardiã da esquerda.

*Qbà* está associada à água e à cor vermelha; e, colocada à frente de uma sociedade de *Iyá-mi*, pareceria ser o princípio ou o símbolo mais antigo de *Q̄ṣun* e de *Qya*. Chamam-na “avó”, no “terreiro”. As três são consideradas mulheres de *Ṣàngó*, isto é, o princípio feminino do vermelho; *Qbà*, sendo a mais velha das três, representa o aspecto mais antigo ou arcaico.

*Qbà*, sendo um símbolo genitor feminino, é evidente que deve pertencer aos *Irúnmalè* do lado esquerdo; é o que ilustra muito bem a cantiga entoada em sua honra no “terreiro”. De fato, todas as *Iyá-àgbà* pertencem ao lado esquerdo.

Ao contrário, os ancestrais masculinos, os *Égun*, pertencem ao lado direito. Como já dissemos estão encabeçados por

*Olúkòtún Olóri Égún.*

O Senhor do lado direito, chefe supremo dos *Égún*.

Já dissemos que os espíritos das *adoṣù* são cultuados no *Ilé-ìbò-akú*, isolado dos outros *Ilé*, no próprio “terreiro” de *òriṣà*; esses espíritos são cultuados junto aos dos *Èsà*, primeiros ancestrais coletivos dos afro-brasileiros, os antepassados fundadores dos “terreiros” de *òriṣà*.

Mencionamos também o fato de que os antepassados, em geral, são adorados em “terreiros” separados e são objeto de um culto em que a forma e a organização diferem totalmente do dos *òriṣà*.<sup>27</sup>

Os ancestrais adorados em território *Yorùbá* também foram e são objeto de adoração no Brasil. Alguns desses ancestrais representam linhagens, quer seja de famílias quer seja de dinastias reais; outros são protetores de certas cidades e regiões e alguns, preenchendo funções particulares, representam diversos aspectos da morte.

<sup>27</sup> Já fizemos alusão a um trabalho efetuado recentemente sobre o culto *Egún* (ver nota 3). O que segue está baseado nesse trabalho.

Aqueles ancestrais que tomam formas corporais constituem os *Égún* ou *Egúngún*. É em volta desses *Égún*, cuja origem se situa na África e que foram trazidos para o Brasil, que se formaram grupos de culto que tinham como contraparte, na África Ocidental, os grupos do culto *Egúngún*.

A primeira brevíssima referência escrita (duas linhas) a respeito da presença do culto de *Égún* no Brasil aparece em 1896 na obra pioneira de Nina Rodrigues (1935: 156). Entretanto, há evidências da origem de vários “terreiros” *Égún*, fundados pelos africanos, no decorrer do primeiro terço do século XIX. Só mencionaremos, sumariamente, os nomes dos que foram mais famosos.

*Terreiro de Vera Cruz*, fundado em torno de 1820 por um africano chamado Tio Serafim, em Vera Cruz, Ilha de Itaparica.

*Terreiro de Mocambo*, fundado por volta de 1830 por um africano chamado Marcos-o-Velho para distingui-lo de seu filho, na plantação de Mocambo, na Ilha de Itaparica.

*Terreiro de Encarnação*, fundado por volta de 1840 por um filho do Tio Serafim, chamado João-dois-Metros por causa de sua altura excepcional, no povoado de Encarnação.

*Terreiro de Tuntun*, fundado em torno de 1850 pelo filho de Marcos-o-Velho, chamado Tio Marcos, num velho povoado de africanos denominado Tuntun, na Ilha de Itaparica.

Todos esses “terreiros”, e alguns outros que não enumeramos, eram bem conhecidos e existiram aproximadamente entre 1820 e 1935 funcionando regularmente, segundo seus calendários litúrgicos, com hierarquias e rituais bem definidos. Os *Q̄jè*, sacerdotes do culto de *Egúngún*, se conheciam, visitavam as diversas casas de culto e participavam de cerimônias que se desenvolviam fora de seus próprios “terreiros”. Assim constituíam uma fraternidade, uma espécie de maçonaria de características bem definidas. Os nomes e as atividades de muitos desses *Q̄jè* são bem conhecidos. Seus descendentes diretos e outros iniciados por eles nas antigas casas de culto continuam a praticar os rituais e conservam até hoje duas casas de culto de *Égún*, atualmente as únicas existentes no Brasil. O *Ilé-Agbóula* na Ilha de Itaparica foi fundado durante o primeiro quarto deste século e descende em linha direta dos antigos “terreiros”. O *Ilé-Qya*, de fundação muito mais recente, é apenas um ramo do precedente.

Essas casas de culto dos *Egúngún* herdaram dos antigos "terreiros" não só a liturgia e a doutrina, não só o conhecimento do mistério e dos segredos do culto, mas também os *Égún* ancestrais que são e já foram objeto de adoração nos antigos "terreiros".

Com o tempo, a esses *Égún* de origem africana agregaram-se os *Égún* dos vários *Ọjẹ* mortos na Bahia e que, durante suas vidas, foram suficientemente eminentes para merecer a honra de vir a ser os guardiães mortais da cultura *Nàgô*.

"O objeto primordial do culto *Egúngún* consiste em tornar visíveis os espíritos ancestrais, em manipular o poder que emana deles e em atuar como veículo entre os vivos e os mortos. Ao mesmo tempo que mantém a continuidade entre a vida e a morte, o culto *Egúngún* também mantém estrito controle das relações entre vivos e mortos, estabelecendo uma distinção mui clara entre os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos" (os dois níveis da existência).

"Com efeito, os *Baba* trazem para seus descendentes e fiéis o benefício de sua bênção e de seus conselhos, mas eles não podem ser tocados e ficam sempre isolados dos vivos. Sua presença é rigorosamente controlada pelos *Ọjẹ* e ninguém pode aproximar-se dos *Egúngún*".

Os *Egúngún*, *Baba Égún*, ou simplesmente *Baba*, espíritos daqueles mortos do sexo masculino especialmente preparados para ser invocados, aparecem de maneira característica, inteiramente recobertos de panos coloridos, que permitem aos espectadores perceber vagamente formas humanas de diferentes alturas e corpo. Acredita-se que sob as tiras de pano que cobrem essas formas encontra-se o *Égún* de um morto, um ancestre conhecido ou, se a forma não é reconhecível, qualquer aspecto associado à morte. Nesse último caso, o *Egúngún* representa ancestres coletivos que simbolizam conceitos morais e são os guardiães de herdados costumes e tradições. Esses ancestres coletivos são os mais respeitados e temidos entre todos os *Egúngún*, guardiães que são da ética e da disciplina moral do grupo"<sup>28</sup> (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1969: 85) (figuras 13, 14).

<sup>28</sup> "In fact, the *Baba* bring to their descendants and followers the benefits of the blessing and advice, but they cannot be touched and always remain isolated from the living. Their presence is rigorously controlled by the *Ọjẹ* and nobody can approach the *Egúngún*. The *Egúngún*, *Baba Égún*, or simply *Baba*, spirits of those dead males specially prepared so as to be invoked, appear in characteristic form, totally covered by coloured cloths, permitting the onlookers to vaguely perceive human forms of different heights and sizes. It is believed that under the strips of cloth which cover the bodily forms is the *Égún* of a dead person, a known

A presença de *Égún* é o signo mais evidente da continuidade da vida.

No símbolo *Égún* está expresso todo o mistério da transformação de um ser-deste-mundo num ser-do-além, *de sua convocação* e *de sua presença no àiyé*. Esse mistério, *awo*, constitui o aspecto mais importante do culto *Égún*. A esse respeito uma cantiga declara:

- |                              |  |
|------------------------------|--|
| 1. <i>Gẹgẹ orò aṣọ la ri</i> | De acordo com os ritos, roupas (é o que) vemos         |
| 2. <i>La ri, la ri,</i>      | (é o que) vemos; (é o que) vemos,                      |
| 3. <i>Gẹgẹ orò aṣọ lèmon</i> | De acordo com os ritos, tiras de pano (é o que) vemos, |
| 4. <i>A ko mọ Baba</i>       | Nós não sabemos, Pai.                                  |

Da morte só vemos suas roupas exteriores, as tiras de pano, mas tanto o mistério da transformação, o *awo*, quanto *Ikú* ou os elementos que são extensão dele (lembramos que morte é do sexo masculino), não são, nem podem ser conhecidos. Como exige o segredo da Sociedade *Egúngún*, não é possível conhecer e não se deve procurar saber aquilo que está oculto sob as tiras de pano.

Se, no mito que mencionamos, *Égún* é filho, resultado da relação harmoniosa entre o poder masculino, representado por *Ọbàtálà*, e o poder feminino, representado por *Odúa*, num outro mito *Égún* é o nono filho de *Ọya*<sup>29</sup> e de *Şàngó* (por sua vez *òrìṣà*-filhos na constelação das entidades divinas).

O mito conta que *Ọya* era a mulher de *Ọgún* e não podia ter filhos. Ela consultou um *Babaláwo* que revelou que ela só poderia ter criança de um homem que a possuísse com violência. E foi assim que *Şàngó* a tomou. *Ọya* teve nove filhos dele. Os oito primeiros nasceram mudos. Novamente, *Ọya* foi consultar o *Babaláwo* que lhe disse que fizesse sacrifícios. O resultado foi o nascimento de *Égún* ou *Egúngún*, que não era mudo, mas só podia falar com uma voz inumana.

Isto refere-se à particular maneira de falar de *Égún*, sobre a qual voltaremos a tratar mais adiante.

ancestor, or, in the event that the bodily form is not recognizable, some aspect related to death. In the latter case the *Egúngún* represent collective ancestors who symbolize moral concepts and are the guardians of inherited customs and traditions. These collective ancestors are the most respected and feared of all the *Egúngún*, keepers as they are of the ethics and moral discipline of the group".

<sup>29</sup> Os aspectos de *Ọya* que examinaremos aqui complementam os que descrevemos no capítulo precedente (cf. p. 104).

*Ọya*, única *òriṣà*-filha, herdeira do princípio feminino do vermelho, representa o poder do pássaro, é o princípio genitor feminino que é a base da existência de *Ègún*.

De fato, *Ọya* é a rainha e a “mãe” dos *Ègún*. Ela é venerada ao lado dos *Ègún* e é quem comanda o mundo dos mortos. Um de seus *oriki*, nomes atributivos, já mencionado, é:

*Iyá-mésàn-òrun*  
Mãe dos nove *òrun*,

os nove filhos do mito que representam os *ará-òrun*, habitantes dos nove espaços do *òrun*. É simbolizando tal aspecto que ela manipula o *èrùkèrè* (cf. p. 94s).

Igualmente importante é a relação estabelecida pelo mito entre *Şàngó* e *Ègún*. Vimos que *Şàngó* simboliza dinastia; nesse sentido, é a imagem coletiva de ancestrais. Se bem que pertençam a categorias diferentes (*Şàngó* se separa dos mortos e representa principalmente descendência), *Ègún* herda características de *Şàngó*. Este, em sua qualidade de *òriṣà*, e *Ègún*, na de ancestre, representam dois níveis de um mesmo símbolo, expressos no mito pela fórmula: *Ègún*-filho-de-*Şàngó*. Não é surpreendente pois que os cultos de *Şàngó* e de *Ègún* sejam originários da mesma região, de *Ọyó*, a terra *Yorùbá* propriamente dita e que os habitantes — *ará-àiyé* — dessa região considerem *Şàngó* como o símbolo de sua dinastia real.

Um outro mito também ilustra o nascimento de *Ègún*, seu culto passando das mãos da mulher às do homem, a tensão entre os dois sexos, *Ogun* símbolo-filho-primogênito assumindo o papel de primeiro *Ègún* “liberado” e a retirada das mulheres do culto dos ancestrais.

“No começo do mundo, a mulher intimidava o homem desse tempo, e o manjava com o dedo mindinho. É por isso que *Ọya* (conhecida mais comumente nos cultos afro-brasileiros sob o nome de *Iyāsan*) foi a primeira a inventar o segredo ou a maçonaria dos *Egúngún*, sob todos seus aspectos. Assim, quando as mulheres queriam humilhar seus maridos, reuniam-se numa encruzilhada sob a direção de *Iyāsan*. Ela já estava ali com um grande macaco que tinha domado, preparado com roupas apropriadas ao pé do tronco de um *igi*, árvore, para ele fazer o que fosse determinado por *Iyāsan* por meio de uma vara que ela segurava na mão, conhecida com o nome de *iṣan*. Depois

de cerimônia especial, o macaco aparecia e desempenhava seu papel seguindo as ordens de *Iyāsan*. Isso se passava diante dos homens que fugiam aterrorizados por causa dessa aparição. Finalmente, um dia, os homens resolveram tomar providências para acabar com a vergonha de viverem continuamente sob o domínio das mulheres. Decidiram então ir a *Ọrúnmilà* (deus do oráculo *Ifá*) a fim de consultar *Ifá* para saber que poderiam fazer para remediar uma tal situação.

Depois de ter consultado o oráculo, *Ọrúnmilà* lhes explicou tudo o que estava acontecendo e que eles deveriam fazer. Em seguida ele mandou *Ọgún* fazer uma oferenda, *ẹbọ*, compreendendo galos, uma roupa, uma espada, um chapéu usado, na encruzilhada, ao pé da referida árvore, antes que as mulheres se reunissem. Dito e feito, *Ọgún* chegou bem cedo à encruzilhada e fez o preceito com os galos de acordo com que *Ọrúnmilà* ordenou. Em seguida, ele pôs a roupa, o chapéu e pegou a espada em sua mão. Mais tarde, durante o dia, quando as mulheres chegaram e se reuniram para celebrar os ritos habituais, de repente, viram aparecer uma forma terrificante. A aparição era tão terrível que a principal das mulheres, isto é, que estava à frente, *Iyāsan*, foi a primeira a fugir. Graças à força e ao poder que tinha, ela desapareceu para sempre da face da terra. Assim, depois dessa época, os homens dominaram as mulheres e são senhores absolutos do culto. Proibiram e proibem sempre às mulheres penetrar no segredo de toda sociedade de tipo maçônico. Mas, segundo o provérbio, “é a exceção que faz a regra”, os raros exemplos de sociedades secretas às quais eram autorizadas a participar em território *Yorùbá* continuaram a existir em circunstâncias especiais. Isso explica por que *Iyāsan-Oya* é adorada e venerada por todos na qualidade de Rainha e Fundadora da sociedade secreta dos *Egúngún* na terra.”<sup>30</sup>

Se bem que as mulheres não possam ser imortalizadas sob a forma de *Ègún* (assinamos que, uma vez mortas, as mulheres constituem símbolos coletivos, cabaça-massa) e sejam excluídas das atividades secretas da seita, elas detêm alguns títulos e algumas funções. Participam ativamente das cerimônias do culto, oferecem sacrifícios, e lhes é permitido principalmente entoar cânticos característicos dos *Egúngún* por ocasião dos festivais anuais.

<sup>30</sup> História do *Odù-Èjì-Ọlọgbon*, transmitida oralmente e muito conhecida no “terreiro” *Àṣe Ọpó Afẹnjá*. Transcrita por Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1969: 88).

O "terreiro" onde se cultuam os *Égún* é fisicamente organizado em três unidades ou espaços:

1) Um espaço público, freqüentado sem restrições por iniciados e fiéis, compreendendo uma parte do grande salão onde são realizados os rituais públicos.

2) Um espaço semiprivado transitado unicamente pelos iniciados de todas as categorias sem distinção e onde às vezes um não-iniciado pode ter acesso se está acompanhado de um sacerdote do culto. Compreende a outra parte do grande salão, onde estão o trono e as cadeiras correspondentes aos *Égún* mais elevados na hierarquia, os *Egún-àgbà*.

É nesse espaço que os *Égún* aparecem publicamente para receber as oferendas, dançar, cantar, benzer, dar mensagens, enfim "visitar" e festejar ao lado de seus descendentes.

Esse espaço também é composto de uma área aberta situada entre o grande salão e o *Ilé-awo*, a casa do segredo da terceira unidade. Nessa área aberta se encontra um montículo de terra onde está fincada uma vara de *àtòrì* ritualmente preparada. Trata-se do *Onilè*, representação coletiva dos patronos da terra, que cada "terreiro" *Égún* deve possuir. *Onilè* é um *Irúnmalè* adorado pelos *Elégun*, sacerdotes dos *Égún*. Sempre deve ser o primeiro a ser venerado e o primeiro a receber as oferendas.

*Onilè iba re*            *Onilè* vós sois venerado  
*Onilè mo jùbá*        *Onilè* eu vos apresento meus humildes respeitos.

3) Um espaço privado onde só os iniciados em último grau, os *Ọjẹ*, têm acesso. Neste espaço, encontra-se o *Ilé-awo*, com o *Igbàlẹ*, comumente chamado *Bàlẹ* ou *Lésànyin*, onde se encontram os "assentos" individuais de alguns *Égún-àgbà* e o grande "assento" coletivo, o *Ọpá-kòko* ao pé do qual se encontra o *ojúbọ*. Já nos referimos, várias vezes, ao *Ọpá-kòko*, *òpá* + *akòko*, o tronco preceitual fincado na terra e feito de grosso galho da árvore *akòko*, ou, em sua ausência, de qualquer árvore sagrada. Já examinamos o papel simbólico das árvores sagradas e a relação de troncos e ramos com as varas *òsùn*<sup>21</sup>, símbolos

<sup>21</sup> Os *òsùn* são na realidade uma variedade de *ọpá*, daí sua relação com as árvores e os ancestrais. Em *Fon*, eles têm o nome de *asen*. Sua relação simbólica com as árvores também é sublinhada por uma lenda: "A lenda faz alusão a uma palmeira que teria tido dezesseis brotos implantados sobre seu tronco, quatro por quatro, espaçados de um a dois metros. Seria em memória dessa palmeira que fizeram o primeiro *asen akretele*" (MAUPOIL, 1943: 175). ("La légende fait allusion à un palmier qui aurait eu seize petits implantés sur son tronc, quatre par quatre, espacés de un à deux mètres. Ce serait en souvenir de ce palmier que l'on fit le premier *asen akretele*").

dos ancestrais. Delgados galhos de *àtòrì*, ou de uma árvore semelhante, chamados *isan*, tidos na mão dos *Ọjẹ*, servem para invocar os ancestrais e também os representam.

Os *Ọpá*, os *isan*, os ramos, os bastões, os cetros rituais são de vital importância no culto *Egúngún*. Uma cantiga entoada pelos *Egúngún* da Bahia nos permite sentir a importância atribuída ao *Ọpá*:

*Ọlórún,*                            *Ọlórún,*  
*Ọ'órún Ọlòpá,*                *Ọlórún,* o ser supremo, e o mestre do *òpá*,  
*Ọlórún.*                            *Ọlórún.*

É como se *Ọlórún* tivesse delegado uma parte de seu próprio poder ao *Ọpá*. Diante do *òpá-kòko* e dos "assentos" individuais encontram-se os *ojúbọ*, pequeninos orifícios cavados na terra. Nesses orifícios são colocados, no início da cerimônia, um pouco de cada oferenda.

É precisamente no *Igbàlẹ* que os *Ọjẹ* invocam os *Egúngún*. Para esse fim, eles se servem do *isan*, a vara ritual; apanhando-a firmemente na mão direita, os *Ọjẹ* batem a terra três vezes, pronunciando simultaneamente as fórmulas secretas. Na terceira invocação, os *Égún* devem responder. Sendo habitantes da terra, é precisamente dela que surgirão os *Egúngún*. Os *Ọjẹ* servem-se do *isan* não só para chamar os *Égún*, mas também para os guiar e, enfim, para os reenviar por meio de fórmulas conhecidas apenas por eles. Segundo as circunstâncias, os *Ọjẹ* podem invocar os *Égún* em qualquer lugar fora do *Igbàlẹ*. Se bem que o *Baba Égún* surja geralmente do *Lésànyin*, também pode aparecer em outros lugares se as circunstâncias o exigem, mas esse caso é excepcional.

Através do *isan*, os *Ọjẹ* não só manipulam os *Égún* mas também os separam do mundo dos vivos. Um *isan*, colocado horizontalmente sobre o solo, impede o *Baba* de ir além do lugar onde está colocado. O *isan* também pode ser envergado como um chicote pelo *Égún*. Essa situação é motivo de terror porque implica na cólera dos ancestrais e na ameaça de um castigo.

Os membros de um "terreiro" *Egúngún* constituem uma sociedade secreta masculina. Cada uma dessas sociedades possui um lugar e uma organização que lhe são próprias. Porque todos os sacerdotes de todos os "terreiros" *Egúngún* são iniciados em um segredo comum, pertencem a uma maçonaria que os faz todos irmãos. A organização dos vários "terreiros" difere pouco uma da outra.

Podemos distinguir várias categorias de membros, segundo os vários graus de iniciação, de antiguidade e de deveres específicos. A passagem de uma categoria à outra é marcada por ritos bem definidos e só pode ser obtida pela conduta individual dos membros e o voto favorável dos mais antigos. São os antigos quem decidem se as qualidades pessoais e a conduta dos noviços lhes permitem ser iniciados em graus mais avançados nos mistérios do culto.

O primeiro grau de iniciação, dos noviços, compreende os *amúisan* que ainda não conhecem os segredos da seita e não sabem invocar os *Égún*. Os futuros *Ọjẹ* serão escolhidos entre os *amúisan* que deverão passar por novos ritos de iniciação. Os *Ọjẹ* constituem o corpo sacerdotal do culto. Estão unidos por um pacto concluído entre eles com os espíritos ancestrais, pacto aperfeiçoado durante a segunda iniciação pela ingestão de elementos simbólicos entre os quais figuram pitadas de terra. Essa introjeção de terra, de folhas e de ervas rituais, *àşę* específico, lhes permitirá cumprir suas funções ao mesmo tempo em que sela sua relação com o além. Depois de sua iniciação, o *Ọjẹ* empreende uma longa aprendizagem e desenvolve paulatinamente seu *àşę*, que lhe permitirá atingir funções com responsabilidades cada vez maiores. O grupo mais elevado na hierarquia está constituído pelos *Ọjẹ-àgbà*, os anciãos. É desse grupo que será escolhido o chefe supremo, o *Ọjẹ* mais antigo do "terreiro" chamado

*Alágbà Baba Màriwò*  
*Alágbà*, pai dos *Màriwò*.

*Màriwò* é o nome simbólico dos *Ọjẹ*, associado às palmas desfiadas do *igi-òpẹ*, os descendentes da palmeira, identificada com ancestrais (cf. p. 92s).

O *Alágbà*, como todos os *Ọjẹ-àgbà*, possui seu *Ọtún* e seu *Ọsì*, cada um com funções bem determinadas. Cada "terreiro" *Égún* tem seu *Alágbà*, e o *Alapini* é o chefe supremo de toda a seita.

*Alapini Ipekun Ọjẹ*  
*Alapini*, *Ọjẹ* detentor do título absoluto.

Além dos sacerdotes, títulos honoríficos — *oyẹ* — são atribuídos a fiéis importantes do culto, homens e mulheres. Esses constituem o grupo dos *Ijòyè*.

Os *Ọjẹ* são, pois, os intermediários entre os vivos e os mortos. Têm a responsabilidade de tornar os espíritos ancestrais visíveis e fazê-los aparecer em público.

O *Ọjẹ* que zela por um ou mais *Égún* é chamado *atòkè*, registrado também por Abraham (27) sob o nome de *atokùn*. O *atòkè* sempre faz parte dos *Ọjẹ* anciãos e é responsável pela invocação do ou dos *Égún* que zela.

Cada *Égún* possui vestimentas características e um *ké* que o distingue<sup>2</sup>; eles carregam emblemas específicos e têm cantigas e formas de saudação que os identificam.

O que mais caracteriza a roupa do *Égún* é o *abala*, conjunto de tiras de pano multicores, que caem como uma cortina, presas numa parte sólida, quadrada ou redonda, que forma o topo do *abala*. O conjunto da vestimenta é profusamente paramentado com espelhos, cauris, guizos e contas (fig. 15). Possui o *awon*, a peça de rede com a aparência de um rosto, inserido numa espécie de macacão que aparece vagamente sob o *abala*. Os *Égún* se distinguem em várias categorias que podemos reunir em dois grandes grupos: os *Égún-àgbà* que acabamos de descrever e os *Apàràkà* que não têm *abala*, mas apenas um pano muito colorido de forma quadrada ou retangular; sem *awon*, são desprovidos de rosto e voz. São mudos e não identificados. Enquanto os *Égún-àgbà* representam os ancestrais de famílias importantes, os *Apàràkà* são espíritos novos que, por várias razões, não puderam chegar ao estado *àgbà* e cujos ritos de formação não foram acabados.

Os *Égún* falam de uma maneira muito particular: alguns com uma voz rouca e cavernosa. Outros falam muito baixo, mas com uma voz muito aguda. Essa particular maneira de falar já foi mencionada a respeito do mito que descreve as relações de *Ọya* com os *Egúngún*.

Enquanto os oito primeiros filhos de *Ọya* com os *Ará-òrun* e os *Apàràkà* são mudos, os *Égún* falam com uma voz que não é humana.

Abrir a fala do *Égún* é uma fase fundamental dos ritos de preparação e de invocação dele. Como vimos no mito da criação de *Égún*, este completa seu nascimento só depois que *Ọbàrisà* lhe outorga um rosto e lhe permite identificar-se através da fala.

<sup>2</sup> Falamos do *ke*, som ou exclamação, signo de individualidade, no capítulo III (cf. p. 47s).

A maneira de *Égún* falar é chamada *ségi*<sup>33</sup>, na Bahia, e sua palavra tem força de lei.

O *Egúngún* é a voz direita do ancestral; sua palavra é sacrossanta. Se no sistema oracular os ancestrais se expressam através de suas representações simbólicas — as nozes da palmeira *Ọpẹ-Ifá* ou os cauris — no culto de *Égún*, a mensagem dos ancestrais é direta.

No “terreiro” *Ilé Agbólá*, os festivais são realizados seguindo um calendário litúrgico muito bem definido.<sup>34</sup> Esses festivais também incluem os ritos não-periódicos: iniciação de *Amúisan* e de *Ọjẹ*, instalação dos detentores de títulos etc. Além desses festivais, só são celebrados rituais imprevistos, provocados por situações de emergência da comunidade, ou ritos funerais — *Àsẹ̀sẹ̀* — sobre os que nos estenderemos mais adiante.

Como no culto dos *òriṣà*, o mecanismo de base que rege o culto dos *Égún* é a transmissão e redistribuição de *àṣẹ*, fundamentalmente elaborado através de rituais de oferenda e sacrifício que examinaremos no capítulo IX.

Não é fácil se fazer aceitar e ser iniciado no *awo*, o secreto mistério do culto. Outrora, na Bahia, os mais eminentes representantes da religião e das tradições *Nàgô*, isto é, os que tinham o conhecimento mais profundo, pertenciam a esse culto. Ainda hoje, o fato de conseguir ser aceito no culto *Égún* representa um grande privilégio, obtido por herança ou em virtude de excepcional mérito pessoal. A tradição oral sustenta que apenas as pessoas bem nascidas, os *ọmọ-bibi*, têm o direito de ser *Atókè* e de materializar os *Égún*.

Como as *lyá-mi*, ancestrais femininos, os *Égún* têm também uma forte carga de ambivalência. O poder que detêm, a função de garantir a imortalidade individual e a imortalidade da comunidade preservando sua estrutura social através da imposição e observância dos costumes e preceitos morais, fazem-nos os zelosos guardiães da comunidade. É preciso evitar descontentá-los ou irritá-los, se se quer assegurar a continuidade normal da existência.

<sup>33</sup> ABRAHAM (1950: 585) indica na palavra “*sẹ* (A. 1. 11): *Séegi*: O *Egúngún* falava com uma voz muito aguda e trêmula” (“The *Egúngún* spoke in a fluty high treble voice”). Também indicado no *A Dictionary of the Yoruba Language* (: 205): “*Ségi*: falar como um *Egúngún*, falar com um tom não natural”. (“To speak like an *Egúngún*, to speak on unnatural tone”).

<sup>34</sup> Encontra-se o calendário anual e a descrição de cada ciclo ritual em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1968: 104s).

Compreende-se facilmente que o *Ọjẹ-àgbà* munido de tal responsabilidade e da manipulação de tais poderes sobrenaturais deva possuir uma personalidade muito marcante. Geralmente silenciosos e observadores, habituados a tratar com a morte, a invocar os mortos, possuem uma profunda sabedoria da vida e encaram todos os acontecimentos com uma calma e naturalidade extraordinárias.

O poder feminino, metade inferior do *Igbá-odù*, é exercido e regulado pelos *òriṣà* femininos e pelas *lyá-mi-àgbà*, e por seus representantes no *àiyé*, as mulheres organizadas nos *ẹgbẹ* femininos, as sociedades *Gèlèdè*, *E'léékò* ou nos segmentos femininos do “terreiro”, à frente das quais se encontra a *lyá-lóde*, a *lyálòriṣà* ou a *lyálàṣẹ*.

O poder masculino, metade superior do *Igbá-odù*, é exercido e regulado pelos *òriṣà* masculinos e pelos *Baba-Égún*, e por seus representantes no *àiyé*, os homens organizados nos *ẹgbẹ* masculinos, a sociedade *Égún*, ou nos segmentos masculinos do “terreiro”, à frente dos quais se encontra o *Alágbá*, o *Babalòriṣà* ou o *Babalàṣẹ*.

Os dois poderes equilibram-se e comunicam-se entre si graças à entidade-filho cujos elementos constitutivos encontram-se simbolicamente contidos no *Igbá-odù*. *Èṣù* é seu representante por excelência, como veremos no capítulo seguinte.

## CAPITULO VII

### Princípio Dinâmico e Princípio da Existência Individualizada no Sistema Nàgô: Èṣù Bara

Significados, mitos e representações: o Òkòtò, símbolo de multiplicação e crescimento; Èṣù Yangí, pedra laterita, protoforma universal e símbolo de matéria individualizada; Èṣù e sua situação de terceiro elemento ou elemento procriado; Èṣù Òjìṣṣẹ̀bo ou Èlẹ̀rù, transportador e patrono das oferendas; Èṣù enú-gbárijò, princípio da comunicação e relação entre Èṣù e Ifá; Èṣù Ọ̀na e suas relações com o destino; Èṣù, portador do Ègán, símbolo do àṣẹ̀, propulsor do sistema Nàgô.

ESTE estudo de Èṣù é uma síntese e uma elaboração atualizada de dois trabalhos anteriores (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1971 A e B).

Devo reconhecer que tanto a presente tese como um futuro trabalho em gestação foram inspirados e decorrem diretamente de um estudo sistemático empreendido sobre o Pàdẹ̀, cerimônia que resume e dramatiza a concepção simbólica do sistema religioso Nàgô e o significado, a estrutura e as relações simbólicas de Èṣù.

Além da motivação poderosa provocada pela complexidade e riqueza do símbolo estudado, a análise de Èṣù se impõe como imprescindível para a compreensão da ação ritual e do sistema como totalidade.

De fato, Èṣù não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe.

Nesse sentido, como Ọ̀lọ̀run, a entidade suprema protomatéria do universo, Èṣù não pode ser isolado ou classificado em

nenhuma categoria. É um princípio e, como o àṣẹ̀ que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de Ifá, “cada um tem seu próprio Èṣù e seu próprio Ọ̀lọ̀run, em seu corpo” ou “cada ser humano tem seu Èṣù individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio Èṣù”, e mais, “se alguém não tivesse seu Èṣù em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èṣù individual”. Assim como Ọ̀lọ̀run representa o princípio da existência genérica, Èṣù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.

“Em virtude da maneira como Èṣù foi criado por Olódumarẹ̀, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de suas obrigações. Cada pessoa tem seu próprio Èṣù; o Èṣù deve desempenhar seu papel, de tal modo que ajude a pessoa para que ela adquira um bom nome e o poder de desenvolver-se”.<sup>1</sup>

“Olódumarẹ̀ fez Èṣù como se fosse um medicamento de poder sobrenatural próprio para cada pessoa. Isso quer dizer que cada pessoa tem à mão seu próprio remédio de poder sobrenatural podendo utilizá-lo para tudo o que desejar. Èṣù exerce as mesmas funções para todos os ẹ̀bọ̀ra. Só os seres humanos não podem ver seu Èṣù particular. Os ẹ̀bọ̀ra, os òrìṣà e todos os Irúnmalẹ̀ podem ver-se a si próprios, acompanhados de seu Èṣù, fato que lhes permite executar tudo o que têm necessidade, de acordo com as maneiras específicas e os deveres de seu Èṣù”.<sup>2</sup>

De fato, cada òrìṣà possui seu Èṣù, com o qual ele constitui uma unidade. Na realidade, é o elemento Èṣù de cada um deles que executa suas funções.<sup>3</sup> No “terreiro”, cada òrìṣà é acompanhado de seu Èṣù particular. Nos ritos de oferenda, eles “comem”

<sup>1</sup> “Ntorí pé Èṣù bí Olódumarẹ̀ é tí móò sí, ní pé irú ònà nkan gbogbo tò jẹ̀ isèè rẹ̀, enikéní tí Èṣù bá sí wá pèlú rẹ̀, Èṣù yí, ò n láti móò se àwon isè yí ní ònà tí ó jẹ̀ Iránwó àti àgbéga orúko àti agbára gbogbo fún Olúwaa ré” (recitado pelo Babaláwo Ifátogun de Ilobu).

<sup>2</sup> Texto Yorubá em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971-A: 16-17, 26-7).

<sup>3</sup> Um longo texto com o nome dos òrìṣà, dos Èṣù e dos Odù que os acompanham e as funções que eles desempenham é incluído num dos trabalhos de Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971, A: 10-28).

juntos. O nome de cada *Èṣù* acompanhante é conhecido, invocado e cultuado junto ao *òriṣà*, como elemento indestrutivelmente ligado a este. De fato, como é bem conhecido, *Èṣù* será invocado e servido antes mesmo do *òriṣà* a quem acompanha. As razões dessa prioridade irão se esclarecendo à medida que analisarmos os diferentes aspectos de *Èṣù*.

Um outro fragmento, pertencendo este ao *Odù Ogbè-Iretè*, explica igualmente que *Èṣù* deve fazer parte de tudo o que existe: "*Odù Ifá* explica tudo o que concerne aos vários *Èṣù* e como vieram diferenciar-se e distribuir-se no mundo. Se bem que sejam numerosos, sua natureza e origem são únicas. Todos os *Odù* de *Ifá* que existem no mundo têm seu próprio *Èṣù* individual. Todos os *ẹbọra* e os *òriṣà*, que são os *irúnmalẹ*, cada um deles tem seu próprio *Èṣù* à parte. Da mesma forma, todos os animais, cada um, tem seu próprio *Èṣù* de acordo com as espécies. Todos os peixes nas águas têm seu próprio *Èṣù*. As árvores, incontestavelmente, têm o seu poder à parte.

*Olódumarè* criou *Èṣù* como um *ẹbọra* todo especial de maneira tal que ele deve existir com tudo e residir com cada pessoa. Em virtude de suas competências<sup>4</sup> e poder de realização, de sua inteligência e natureza dinâmica<sup>5</sup>, o *Èṣù* de cada um deverá dirigir todos os seus caminhos na vida. É *Ifá* quem fala e revela para nos permitir sabê-lo.

Vemos, assim, a partir dos textos acima, amplamente confirmados pela prática litúrgica, que a função de *Èṣù* consiste em solucionar, resolver todos os "trabalhos", encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais.

É *Ifá* quem diz:

"O ní, Òkòtò,  
Ó ní, Agbegbe lójú  
Bẹ̀ẹ̀ ló sí n fi esè kan gogogo  
Pòòyì rányìnrànyìn kálẹ̀".<sup>6</sup>

Ele diz: *Òkòtò* (pião-caracol),  
Ele diz: ele tem um amplo cume oco.  
Assim *Òkòtò* com uma só perna  
Rola por toda a superfície do solo.

<sup>4</sup> A palavra *Yorùbá ilanṣan* significa literalmente: "traçar" ou abrir novos caminhos, o que constitui uma das principais atividades de *Èṣù*, como veremos mais adiante.

<sup>5</sup> *Irin*, termo que significa literalmente viajar, fazendo alusão à natureza de *Èṣù*, que tem o poder de transportar-se rapidamente de um lugar para outro.

<sup>6</sup> Texto *Yorùbá*, na íntegra, em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971, A: 91-109).

Uma análise da imagem *Òkòtò* com quem *Èṣù* está associado é essencial. Já mencionamos o *Òkòtò* em relação com o significado dinâmico do triângulo e do cone (cf. p. 69). O *Òkòtò* é uma espécie de caracol e aparece nos motivos das esculturas e como emblema entre os que fazem parte do culto de *Èṣù*. Ele consiste em uma concha cônica cuja base é aberta, utilizado como um pião. O *Òkòtò* representa a história ossificada do desenvolvimento do caracol e reflete a regra segundo a qual se deu o processo de crescimento (fig. 15 p. ... e 16); um crescimento constante e proporcional, uma continuidade evolutiva de ritmo regular (fig. 5). O *Òkòtò* simboliza um processo de crescimento. O *Òkòtò* é o pião que apoiado na ponta do cone — um só pé, um único ponto de apoio — rola "espiraladamente" abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até converter-se numa circunferência aberta para o infinito (cume oco).

Esse *Odù* nos foi recitado pelo *Babálawo Ifátoogun* para ilustrar as múltiplas variedades de *Èṣù* — *oriṣiriṣi Èṣù* — para explicar seu papel como fator de expansão e de crescimento a partir de um único *Èṣù* — o pé do *Òkòtò*, *Agbà Èṣù* — de cuja natureza as múltiplas unidades participam. *Òkòtò* ilustra não só que os *Èṣù*, "apesar de numerosos, sua natureza e sua origem é única", mas também ele explicita o significado dinâmico, sua maneira de crescer e de se multiplicar "em espiral". *Èṣù* é UM multiplicado ao infinito. Em numerosos textos e cantigas encontra-se essa relação de *Èṣù* com o número 1. Assim, numa parte do *ilan* que ilustra esse *Odù*, conta-se que, quando *Èṣù* acabou de se preparar para vir do *òrun* ao *àyé* já que "queria abençoar aqueles que não eram numerosos na terra, e porque ele percebia claramente que as cidadezinhas se lastimavam amargamente por não crescer", ele convocou todos os seus descendentes no *òrun*, "os filhos de seus filhos, de geração a geração", e os contou durante longo tempo: "eram mil e duzentos. *Agbà Èṣù*, ele próprio, o rei de todos, acrescentou UM a seu número, o que fez 1201". Maupoil (1943: 368) interpretou também que "a adição de uma unidade ao número redondo (quarenta ou duzentos) evoca a continuação... o número redondo, ao contrário, ... marca uma paralisação na numeração, logo, por analogia, uma paralisação das relações sociais das partes, um limite..."<sup>7, 8</sup>

<sup>7</sup> Já fizemos alusão a mais UM, quando falamos dos quatrocentos *Irúnmalẹ* da direita e duzentos *Irúnmalẹ* da esquerda.

<sup>8</sup> "L'adjonction d'une unité au chiffre rond (40 ou 200) évoque la continuation... le chiffre rond, au contraire, ... il marque un arrêt dans la numération, donc, par analogie, un arrêt dans les rapports sociaux des parties, une limite..."

Essa capacidade dinâmica de *Èṣù* que tanto permite a *Ṣàngó* lançar suas pedras de raio como a *Ọsányin* preparar seus remédios, esse poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas funções e seus destinos, é conhecido sob o nome de *agbára*. *Èṣù* é o Senhor-do-poder, *Èḷẹgbára*, ele é ao mesmo tempo seu controlador e sua representação (fig. 16).

*Ọlórún* delegou esse poder a *Èṣù* ao entregar-lhe o *Adó-irán*, a cabaça que contém a força que se propaga. O *Adó-irán* constitui um de seus principais emblemas e está presente nos "assentos" e em numerosas esculturas sob a forma de uma cabaça de longo pescoço apontando para o alto que *Èṣù* carrega em sua mão. Segundo os iniciados, *Èṣù* só precisa apontar seu *adó* para transmitir a força inesgotável que tem (fig. 17).

*Èṣù Èḷẹgbára* é o companheiro inseparável de *Ọgún*, a ponto de chegarem a confundir-se. No "terreiro", rituais especiais devem ser celebrados durante a iniciação dos *Ológún* — sacerdotes de *Ọgún* — para evitar que *Èṣù* se manifeste neles, o que ultrapassaria suas forças. Com efeito, nos "terreiros" tradicionais, *Èṣù* não se deve manifestar. Princípio dinâmico e símbolo complexo que participa de tudo o que existe, sua força abstrata acompanha e só pode ser representada "por meio de" *Ọgún* que o representa.

*Èṣù*, como *Ifá*, possui um culto e sacerdotes, mas por causa de seu significado está ligado a todos os cultos dos *Irúnmalẹ*, tanto *òriṣà* como ancestrais, participando de todos eles. Se *Ọgún* o representa, é em virtude de sua semelhança simbólica. *Ọgún* é o filho primogênito na constelação dos *òriṣà*, *Èṣù* é o primogênito do universo.

Examinando a concepção do universo (p. 60s), resumimos um mito de gênese sobre a aparição dos elementos cósmicos entre os quais se destaca *Èṣù-Yangi*, pedra vermelha de laterita, como a protoforma, primeira matéria dotada de forma detentora de existência individual; lama dotada de forma, desprendida da terra, resultado da interação de água + terra; lama, matéria-prima, da que *Ikú* tomou uma porção para modelar o ser humano. *Yangi*, constituído da mesma matéria de origem, converte-se, assim, no primogênito da humanidade. Fragmentos de laterite cravados na terra indicam o lugar de adoração de *Èṣù* e constituem seus representantes diretos. *Yangi* é a representação mais importante de *Èṣù*. É invocado no "terreiro":

*Èṣù Yangi Qba Baba Èṣù* = *Èṣù Yangi* Rei pai de todos os *Èṣù*.

*Èṣù Yangi*, o *Èṣù* ancestral ou *Èṣù-Agbà*, o *Èṣù* pé do *Okótó*, rei de todos seus descendentes, *Èṣù-Qba*, é o Pai-ancestral, ao mesmo tempo, o primeiro nascido. Esse significado de *Èṣù* está expresso no seu apelativo *Igbá-Kẹta*, a terceira pessoa, o terceiro elemento (textualmente, a terceira cabaça). Seu caráter de descendente está expresso em muitos mitos; particularmente esclarecedora é a história *Atòrun d'òrun Èṣù*, do *Odù Ogbè-Hunle*, sobre o nascimento e a propagação de *Èṣù* no *àiyé* e nos nove espaços do *òrun*. Esse signo apareceu para *Ọrúnmilà* quando ele foi consultar os *Babaláwo*,

*Nijó ti nlo rẹẹ tọrọ omọ,  
Lódò Ọriṣà Igbò-wúji.\**

No dia em que ele foi requerer uma criança  
a *Ọriṣà Igbò-wúji (Ọriṣànlá)*.

A história conta que nas remotas origens, *Olódumarẹ* e *Ọriṣànlá* estavam começando a criar o ser humano. Assim criaram *Èṣù*, que ficou mais forte, mais difícil que seus criadores: "*Èṣù si le ju àwon mejeji lẹ*". *Olódumarẹ* enviou *Èṣù* para viver com *Ọriṣànlá*; este colocou-o à entrada de sua morada e o enviava como seu representante para efetuar todos os trabalhos necessários. Foi então que *Ọrúnmilà*, desejoso de ter um filho, foi pedir um a *Ọriṣànlá*. Este lhe diz que ainda não tinha acabado o trabalho de criar seres e que deveria voltar um mês mais tarde. *Ọrúnmilà* insistiu, impacientou-se querendo a qualquer preço levar um filho consigo. *Ọriṣànlá* repetiu que ainda não tinha nenhum. Então perguntou: "Que é daquele que vi à entrada de sua casa?" É aquele mesmo que ele quer. *Ọriṣànlá* lhe explicou que aquele não era precisamente alguém que pudesse ser criado e mimado no *àiyé*. Mas *Ọrúnmilà* insistiu tanto que *Ọṣàlá* acabou por aquiescer. *Ọrúnmilà* deveria colocar suas mãos em *Èṣù* e, de volta ao *àiyé*, manter relações com sua mulher *Yebùrú*, que conceberia um filho. Doze meses mais tarde, ela deu à luz um filho homem e, porque *Ọṣàlá* dissera que a criança seria *Alágbára*, Senhor do Poder, *Ọrúnmilà* decidiu chamá-la *Èḷẹgbára*. Assim, desde que *Ọrúnmilà* pronunciou seu nome, a criança, *Èṣù* mesmo, respondeu e disse:

*Iyá, Iyá  
Ng o jẹ Eku*

mãe, mãe  
Eu quero comer preás.

\* A versão bilingüe completa dessa história foi transcrita, traduzida e analisada por Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971 A: 31-49).

A mãe respondeu:

*Omọ naa jẹjẹ  
Omọ naa jẹjẹ  
Omọ l'okùn*

*Omọ ni de  
Omọ ni jingindinringin*

*A mu sẹ yi, mú s'òrun  
Ara ẹni*

Filho, come, come,  
Filho, come, come,  
Um filho é como contas de coral  
vermelho,  
Um filho é como cobre,  
Um filho é como alegria  
inestinguível.  
Uma honra apresentável, que nos  
representará depois da morte.

Então *Ọrúnmilà* trouxe todas as preás que pôde encontrar. *Èṣù* acabou com elas. No dia seguinte, a cena se reproduziu com *Èṣù* pedindo e devorando todos os peixes frescos, defumados, secos etc. que existiam na cidade. No terceiro dia, *Èṣù* quis comer aves. Gritou e comeu até acabar com todas as espécies de aves. E sua mãe cantava todos os dias os versos acima e ainda acrescentava:

*Mọ r'omo ná  
Aji logba aṣọ*

*Omọ máa*

Visto que consegui ter um filho,  
o que acorda e usa duzentas  
vestimentas diferentes,  
Filho, continue a comer.

No quarto dia, *Èṣù* disse que queria comer carne. Sua mãe cantou como de hábito, e *Ọrúnmilà* trouxe-lhe todos os animais quadrúpedes que pôde achar: cachorros, porcos, cabras, ovelhas, touros, cavalos etc.; até que não ficou um só quadrúpede, *Èṣù* não parou de chorar.

No quinto dia, *Èṣù* disse:

*Iyá, Iyá,  
Ng ó je ó!*

mãe, mãe,  
Eu quero comê-la!

A mãe repetiu sua canção: Filho come, come, filho come, come e foi assim que *Èṣù* engoliu sua própria mãe.

*Ọrúnmilà*, alarmado, correu a consultar os *Babaláwo*, que lhe recomendaram fazer a oferenda de uma espada, de um bode e de quatorze mil cauris. *Ọrúnmilà* fez a oferenda.

No sexto dia depois de seu nascimento, *Èṣù* disse:

*Bàbá, Bàbá,  
Ng ó je ó!*

Pai, Pai,  
Eu quero comê-lo!

*Ọrúnmilà* cantou a canção da mãe de *Èṣù* e quando este se aproximou, *Ọrúnmilà* lançou-se em sua perseguição com a es-

pada e *Èṣù* fugiu. Quando *Ọrúnmilà* o reapANHOU, começou a seccionar pedaços de seu corpo, a espalhá-los, e cada pedaço transformou-se em um *Yangi*.

*Ọrúnmilà* cortou e espalhou duzentos pedaços e eles se transformaram em duzentos *Yangi*. Quando *Ọrúnmilà* se deteve, o que restou de *Èṣù* ergueu-se e continuou fugindo. *Ọrúnmilà* só pôde reapANHÁ-lo no segundo *òrun* e lá *Èṣù* estava inteiro de novo. *Ọrúnmilà* voltou a cortar duzentos pedaços que se transformaram em duzentos *Yangi*. Isto repetiu-se nos nove *Ọrun* que ficaram assim povoados de *Yangi*. No último *òrun*, depois de ter sido talhado, *Èṣù* decidiu pactuar com *Ọrúnmilà*: este não devia mais persegui-lo; todos os *Yangi* seriam seus representantes e *Ọrúnmilà* poderia consultá-los cada vez que fosse necessário enviá-los a executar os trabalhos que ele lhes ordenasse fazer, como se fossem seus verdadeiros filhos. *Èṣù* assegurou-lhe que seria ele mesmo quem responderia por meio dos *Yangi* (pedaços de laterita) cada vez que o chamasse. *Ọrúnmilà* perguntou-lhe sobre sua mãe que havia sido devorada. *Èṣù* devolveu sua mãe a *Ọrúnmilà* e acrescentou:

1. *Ọrúnmilà ki o maa kési oun*
2. *bi ó bá jẹjẹ gba gbogbo àwon nkan*
3. *bi eran ati ẹyẹ*
4. *ti òun je ti àiyẹ*
5. *pé òun ó máa ràn án lẹwọ*
6. *láti gbà padà fún láti ọwọ àwọn ọmọ aràiyẹ.*

1. *Ọrúnmilà* deveria chamá-lo
2. Se ele queria recuperar a todos e
3. cada um dos animais e das aves
4. que ele tinha comido sobre a terra;
5. ele (*Èṣù*) os assistiria para
6. reavê-los das mãos da humanidade.

*Ọrúnmilà* e *Yébiirú* reinstalaram-se na cidade de *Iworo*, e a partir desse momento ela começou a dar à luz muitos filhos de ambos os sexos. A história continua com o traslado para *Kétu*, a invocação de *Èṣù* para os proteger da guerra, a vinda de *Èṣù* do *òrun* para os defender, a volta a *Iworo*, ensinando-lhes *Èṣù* como preparar e sacrificar seu "assento", transferindo-lhe seu *agbára* que executaria todos os "trabalhos" que lhe fossem solicitados e acaba por uma saudação, um *oriki* alusivo a suas características:

*Èṣù j'òkò, j'elédè.  
Bara nyan gbègi gbègi gbègi.*

*Ogun gbogbo nlo  
Kóró, kòrò-kóró.*

No mito de gênese dos elementos cósmicos, *Èṣù* é o resultado da interação de água + terra, elemento masculino + elemento feminino, da mesma forma que na história acima *Èṣù* é filho de *Òrúnmilà* + *Yébiirú*, do branco e do vermelho. Como na história anterior, ele é o primeiro-nascido da criação e, como tal, transferido para a terra. É concebido por um casal e, num processo de expansão, ele se multiplica ao infinito. *Èṣù*-descendente introjeta e se identifica com todos os seres da existência — ingere não só todos os animais, mas também sua mãe, ventre-contidente da humanidade — e, “cortado” pela espada de seu pai, se dividirá e se reproduzirá, povoando todo o *àiyé* e todo o *òrun*. Cada um dos pedaços-descendentes é um indivíduo que transporta uma parte do simbolismo próprio a *Èṣù*, indo ao encontro do conceito que todo ser, toda matéria individualizada no *àiyé* ou no *òrun*, forçosamente deve estar acompanhada de seu próprio *Èṣù*. Vimos que o número duzentos não é apenas um número convencional significando uma grande quantidade, designa também os *ẹbọra*, os *Irúnmalẹ* da esquerda que agrupa as entidades femininas e as entidades-filhos, todos acompanhados de seu *Èṣù*, seu elemento propulsor. Duzentos são os *Èṣù*-descendentes, mais 1, o *Èṣù*-tronco ou base, a ponta do *Òkòtó*, repetindo a imagem de mil e duzentos descendentes mais 1 da história *Orisirisi Èṣù*, + 1 indicando continuação e expansão. Cada um dos duzentos *Èṣù*-símbolos detém em si o princípio dinâmico e da multiplicação e veicular-los-á ao ser ou ao emblema transferido do *òrun* ao *àiyé*.

Dessa história, rica em informações, como a que se refere às relações de *Èṣù* com *Kétu* (particularmente interessante porque na Bahia os “terreiros” *Kétu* dão a *Èṣù* o título de *Alakétu*, senhor ou rei do povo *Kétu*), queremos destacar a relação que o *itan* estabelece entre o povoamento ou o nascimento de descendentes, com a voracidade agressiva do recém-nascido e a devolução ulterior de tudo o que foi engolido — devido ao pacto — particularmente a restituição da mãe-símbolo, *Yébiirú*, *yé* +

*Èṣù* come cachorros, come porcos.  
*Bara* anda senhorrilmente,  
balançando-se para a direita  
e para a esquerda.  
Todos os atacantes se afastam  
Quando ele vem chegando senhorril  
e sutilmente.

*bi* + *irú*: a mãe que dá nascimento a filhos de todo tipo, o ventre-contidente da humanidade a que fizemos alusão.

A restituição da mãe e de tudo o que tinha sido ingerido através de oferendas não só restabelece a harmonia, mas transforma o descendente no símbolo de fecundidade e de transmissão do *agbara*, a força simbolicamente contida no *àdó-iràn*.

Essa função de *Èṣù*, Senhor-das-oferendas, é fundamental para melhor compreender o simbolismo de *Èṣù*. Magnificamente explicitado por um *itan* do *Odù Ọṣẹ Tùwá*, apesar de sua extensão, daremos a versão completa:

*Eyè ni itàn Ọṣẹtùá odù ifá. Itàn Èṣù ní ọ̀nà tí Èṣù gbà tí n f'ín gbé ẹ̀bọ̀ lọ sí esẹ̀ Olódùmarè, àti ibùfin. Ibùdà ẹ̀bọ̀, tí Èṣù fí jẹ̀ ọ̀jìṣẹ̀ ẹ̀bọ̀ láyè-lòrun.*

*Ọṣẹtùá ló sọ gbogbo itumọ̀ àwọn àbájáde itàn wọn yí gbangba b'yi. Ninú itàn 'yí, bí ọ̀rọ̀ Ọ̀rúnmilà, nínú àṣọ̀ yéni i rẹ̀, ó wí bá'yí: Ó ní —*

- Kóunkòrò  
N lawo Èwí ayé  
Ọ̀lórùn mu dèdèdèdè kanlẹ̀  
Awo o gbàun-gbàun!*
5. *Àwọn Alákà ní n bẹ̀ lódò  
Wọn n tẹ̀tẹ̀ tútù niniini.  
Àwọn wọn yí ni Babaláwo  
To difá fún Irínwó Irúnmolẹ̀.  
Ọ̀jù kòtún*
10. *Wọn dá fún igba molẹ̀  
Ọ̀jù kòsì  
A difá fún Ọṣun  
Sẹ̀ngẹ̀ sín Olóoyà iyùn  
Nijọ̀ tó sịkẹ̀tadinlógún*
15. *Gbogbo irúnmolẹ̀ wá sóde isálú àyè.  
Nígbà tí Olódùmarè  
Tí ó rán àwọn òriṣà mètadinlógún 'yí  
Wá sí òde ayé pé kí wọn ó má tẹ̀ ilé àyè dó.  
Wọn sí rọ̀ sí ayé ní igbà yí*
20. *Nnka tí Olódùmarè é kọ̀ wọn  
Láti òde òrun tí ó jẹ̀  
Opómúléró ayé fún igbésì àwọn ọ̀mọ̀ èniyàn  
àti àwọn ẹ̀bọ̀ra.  
Olódùmarè é kọ̀ wọn wí pé*
25. *Bí wọn bá dé ayé,  
Kí wọn ó lá igbó orò,  
Kí wọn ó sí la igbó éégún  
Tí ọ̀n n pé ní Igbó Opa.  
Ò ní kí wọn ó sí la Igbódù fún Ifá*
30. *Tí wọn ó! gbé mọ̀ọ̀ lọ̀ rẹ̀ é tẹ̀niyàn nífá.  
Òn ní kí wọn ó la pópó  
Fún òriṣà, kí wọn ó mọ̀ọ̀ pe ibẹ̀ ní igbóòòṣà.*

33. Gbogbo àwọn isẹsi ojúbo 'yi  
Olódúmarè é kọ wọn
35. Ati b'wọn ó ti mọ́ọ ẹse gbogbo àwọn ètùtù wọn 'yi  
Ti kò fi ní sí àṣipa ikú  
Abí rí rààgàn, láirọmọ bí  
Kọ mọ́ọ sí.  
Ati ọ sí kọ mọ́ ẹsè sí ni àyè
40. Ati àrùn àimọdí,  
Kó mọ́ ẹsè mọ́ọ ẹsẹ sí wọn  
Ati àlùbá, kọ mọ́ ẹsè wà fún wọn  
Iparun àti iràta, kọ mọ́ ẹsè sí fún wọn.  
Gbogbo nnkón wọn 'yi ni Olódúmarè é
45. Fì kọ àwọn òrìṣà mètádinlógún 'yi  
Ó sí rán wọn pé kí wọn ó mọ́ọ lọ sí ilé àyè  
Láti mọ́ọ lọ rẹ é ẹsè gbogbo rẹ  
Nìghà tí wọn rọ sí òde àyè  
Lóóótọ́ wọn lágboro.
50. Wọn lagbó eégún  
Wọn lagbó Ifá tí à n pè nígbóódù  
Wọn sí tún la pópó fún òrìṣà  
Tí à n pè nígbóòòṣà.  
Wọn ẹsè gbogbo àwọn ètò wọnwọn yi
55. Bí èniyàn kán bá wà tí àra a rẹ ọ bá á le  
Tọ́ bá lọ dáfá lẹwọ́ Ọrúnmilá,  
Tọ́ bá jẹ pé eégún ni ọ bá gbà á silẹ,  
Yìò sọ fún pé à fi kí wọn ó múu lọ  
Sì Igbó eégún, nígbó igbàlẹ
60. Láti lọ ẹsè ètùtù eégún fúun.  
Láti ẹsè eégún tirẹ nàà fúun;  
Tí ọ mọ́ọ sin, tọ́ jẹ pé eégún 'yi
63. Ni ọ mọ́ọ dáábò ó.  
Bí enikán bá wà tọ́ bá jẹ obinrin
65. Tọ́ bá nràgàn,  
Wọn ó rẹ é dá Ifá fúun.  
Kí Ọrúnmilá sọ wípé, Ọṣun ní kí elé'yi  
Kọ mọ́ọ lọ rẹ é gbogbo o rẹ lódó.  
Bí ẹlòmíinbbá wà,
70. Tọ́ bá jẹ pé ọ̀sì lọ fẹ mọ́ọ taá  
Tí Ọrúnmilá bá dá Ifá fúun,  
Ó leé jẹ pé oró ni yìò jẹ eni tí  
Ó lè bá elé'dá rẹ ẹsè pọ́,  
Yìò sí sọ fúun wí pé;
75. Oró ni kó mọ́ọ lọ rẹ é bọ.  
Wọn ó sí múu lọ sí Igbòrò.  
Wọn ní bá gbogbo àwọn nnkan wọn yi bọ,  
Títí, gbogbo bí wọn tí ní ẹsè àwọn ètùtù wọnwọn yi,  
Wọn ọ kẹ sí Ọṣun.
80. Nìgbà tí wọn bá lọ sígbó eégún  
Tàbígbó oró ni,  
Tàbí Igbó Ifá ni,

- Tàbí Igbóòòṣà ni  
Tí wọn bá dé,  
85. ẹran tí wọn bá pa nibẹ,  
Òmíin lè jẹ ewuré  
Òmíin lé jágbò,  
Òmíin le já'gùntàn  
Ó lè já diẹ,  
90. Ọṣun ni wọn ọ̀ò kóo fún  
Wí pé kọ lọ rẹ é sè é.  
Wọn á ní, tọ́ bá tí sè é,  
93. Kò tún gbọdọ́ jẹ ńbẹ́ mọ́,  
Torí pé àwọn ń gbée lọ sí ọ̀dọ̀mọ̀lẹ́,  
95. Ni ibù ẹsẹ ni.  
Gbogbo nnkan tí wọn ní ẹsè  
Ọṣun bẹrẹ sí í na àṣe iyá mi síi!  
Àṣe iyá mi Ajé 'ysi n ba gbogbo o rẹ jẹ.  
Ènì tí ọ̀n ba sọ pé kò ní í kú, in kú.  
100. Ènì tí ọ̀n bá sọ pékò ní í yè  
Èlẹ̀yùn yé' yè.  
Ènì tí ọ́ bá sọ pé yọ' rí omọ bí,  
Yọ' tún mọ́ọ ràgàn bẹ́ẹ nàà ní.  
Ọlókúnrùn tí ọ̀n bá sọ pé yìò sà, n,  
105. Ọ̀jòjòo rẹ kò ní í fúyẹ.  
-Nnkan 'yi ni wọn lójú wí pé  
Àṣe Olódúmarè kí í mọ́ ọ́ ẹsẹlẹ!  
Gbogbo nnkan tí Olódúmarè é kọ àwọn  
N nàà làwọn dán wò, tí gbogbo rẹ ó bára mu 'yi.  
110. Ewo ni kí àwọn ọ́ ẹsè?  
Nìgbà tí wọn peraa wọn ní ipadé,  
Ọrúnmilá sí mú èsì wá wí pé  
Ọ̀rọ̀ wa 'yi kò ẹsè fi ọ̀gbón mọ́  
Bí kò ẹsè pé kí ọ̀un ó bí Ifá léèrè!  
115. Bá'yí ní Ọrúnmilá bá gbé ipòrì' rẹ já'de,  
N lọ́ bá dá Ifá, ó sí wó Odù tọ́ wá 'yi títí.  
Wọn ní porúkọ Odù 'yi ní Ọ̀ṣẹ̀túá.  
Ó sí wòò lọ síwá, ó wò ó lọ sẹ-hin  
Gégé bí isọlẹ́ sí ọ̀rọ̀ rẹ gbogbo,  
120. Ọrúnmilá sí mú èsì wá fún àwọn Odù yó'kú  
Tí wọn péjọ wípé, kò ní síṣe, kò láise  
Èyin òrìṣà Irúnmọ̀lẹ́ 'yi  
123. À fi ká wá Olòye àti Ọlọgbón  
Tí a lè rán sí Olódúmarè wá  
125. Láti fún lábọ́ ọ̀rọ́ yí  
Irú nnkan tí yó' bá tún bá rise nípaà rẹ,  
Tí nnkan wòn yi ó fi mọ́ọ yanjú.  
Tí kò sí ní mọ́ọ tí sọ̀nà bá'Yí mọ́.  
Wọn sọ bá'yí wípé, kò ní síṣe,  
130. Kọ́ láí ẹsè, iwọ Ọrúnmilá nàà  
Ní ọ̀' wá lọ sí ọ̀dọ̀ rẹ  
Ọrúnmilá díde ńlẹ́,

135. Q lọ fi oḡbón inúu rẹ, ó fi mú ata!  
 Ó fimòrán ó fi móbi!  
 Q tọdùn ó sọdùn ké  
 Qrúnmilá fa osùn rẹ tu.  
 Igi tọ lágbara ó gbé Qrúnmilá!  
 Q lọ sí àjùlé Qlódumarẹ.  
 Nibẹ ni Qrúnmilá bá Eṣù Qdàrà  
 140. Tí Eṣù jó kó si ilé Olódumarẹ.  
 Eṣù tí lè é so fún Olódumarẹ pé  
 Ohun tí n̄ bá gbogbo iṣe ayé jẹ mọ àwọn lówọ-  
 Àwọn kò sọ fún ẹni tó se iḡetadinlógún àwọn  
 Wípé kọ mọọ bá àwọn kálo  
 145. Nítórí náà, òrun ni n̄ ba gbogbo rẹ jẹ.  
 O'ódumarẹ é gbọ.  
 Bi Qrúnmilá ti dé  
 Tó kò gbogbo ẹjọq wọn 'yító rọ ó  
 Bá'yí ni Olódumarẹ é sọ fún wípé:  
 150. K'wọn ọ lọ rẹ é kẹ sí ẹniketadinlógún wọn  
 Láti mọọ mú lọ gbogbo ibi ètùtù  
 Tí wọn n̄ bá lọ.  
 153. Nítórí pé kò sí Qgbón miin mọ  
 Tí òun ó'kọ wọn ju ohun tí òun ti sọ fún ùun lọ.  
 155. N'gbà tí Qrúnmilá dé ilé ayé,  
 Ó kẹ si gbogbo àwọn iriṣà wọn yí jọ, ó  
 Tún fún wọn ni àbọ.  
 Wọn bá kẹ sí Qṣun pé  
 Kọ báwọn ká lọ sí ibi tí àwọn n̄ gbé n̄ lọ rẹè  
 160. Ṣe ètùtù ni igbó eègún.  
 Qṣun ta wípé òun kọ ní lọ láilái.  
 Wọn bèrẹ síi bẹ Qṣun titi,  
 Gbogbo o wọn bi ọn tí n̄ dọbálẹ  
 Bẹ. ni wọn n̄ tún tẹriba fúun.  
 165. Qṣun ní bú gbogbo o wọn kárikári.  
 Ó bú Oriṣà-Nlá!  
 Ó bó'gún  
 Ó bú Qlọfin Oódúá!  
 Ó bú Qrúnmilá!  
 170. Ó bú Qsanyin!  
 Ó bú Qránfẹe!  
 Ó bú gbogbo o wọn kári bèrẹ tán,  
 Nigbà tí ó di ọjọ'keji,  
 N lọṣun bá gbàpẹ.  
 175. Wọn ní kọ mọọ kálọ  
 Ó ní òun kò ní lọ láilái.  
 Ó ní nnkan ni ẹ lè se.  
 Nigbà tí ọrọ 'yí sùu yín bá'yí  
 Ó ní oyún tóúun ní sinú  
 180. Tí ẹ bá lè jẹ pé,  
 E mọ ọnà tóúun fi lè bi lókúnrin  
 A jẹ wí pe ní

183. Òun ó fà á fúun yín kọ mọọ báa yín lọ.  
 Tí òun bá bi lóbinrin,  
 185. E ti mọ dájú!  
 Qrán 'yí tán ní inú òun  
 Ó kù diè-diè-diè.  
 Kẹẹ mọ pé dájúdájú.  
 Ayé 'yí yọ' parun  
 190. Tí wọn ó' tún òmìn dá ni  
 Sùgbón tọ bá bi okúnrin, a jẹ pé  
 Qlọrun ó' bá yín seé on-núun.  
 Bá'yín ni Oriṣàálá bá kẹ si àwọn ọriṣà yó'kú pé  
 Emi ni àwọn lè se  
 195. Tí ọmọ 'yí ó' fi jẹ ọkúnrin?  
 Wọn ní kò ní sise, kò láí se,  
 Afí kí gbogbo àwọn ọ mọọ lọ rẹ é  
 Táá ní àṣe tí Olódumarẹ é fàwọn ní ojoojúmọ  
 Pé kò lè baà jẹẹkúnrin.  
 200. Ni ojoojúmọ ni gbogbo o wọn n̄ lọ rẹ é táá ní àṣe.  
 Tí wọn n̄ sọ wípé:  
 'Iwo Qṣun, ọkúnrin ni o'bi —  
 Ọmọ bí n̄ bẹ ninúu rẹ!  
 Gbogbo wọn ó! sí wí bèrẹ  
 205. Wọn ó si se tó lée lórí!  
 Ní ojoojúmọ titi, àgbà tó di jọ tí Qṣun bimo.  
 Ọ wẹ ọmọ rẹ,  
 Wọn ní kọ jẹ káwọn ó rii,  
 Qnní, ó di ọjọ mé' sán ló'ni.  
 210. Nigbà tó di ọjọ, ọjọ mèsán,  
 Lọ bá kẹ sí gbogbo wọn jọ,  
 Nijọ, 'yí ni ikomọ sise,  
 213. N lọ bèrẹ pé à n̄ kọ ọmọ ó já'de,  
 Lọ bá fi ọmọ hàn wọn!  
 215. Ó gbée ka ọriṣà lówọ  
 Bó'riṣá tí yẹ ọmọ wò tọ jókúnrin, ó ní  
 'músòòò.....!  
 Gbogbo àwọn yòókú ní  
 'Músòòò.....!  
 220. Ni onikálukù bá n̄ gba ọmọ 'yí,  
 Ni wọn bá n̄ sùre fúun.  
 Wọn ní àwọn dúpé tí ọmọ 'yí jẹ ọkúnrin.  
 Wọn ní àwọn dúpé tí ọmọ 'yí jẹ ọkúnrin.  
 Wọn ní irú orúkó wo ló yẹ kí àwọn sọ?  
 225. Oriṣà ní se bi ẹ mọ pé  
 Ojoojúmọ ni àwọn n̄ ta iyáa rẹ láṣe pé  
 Kó lè bi ọmọ 'yí lókúnrin,  
 Njẹ ní!  
 Kọmọ 'yí ó kúkú mọọ jẹ  
 230. A-Ṣ-Ẹ Û-W-A  
 Wọn ni ẹ mọ pé àṣe tó àwọn n̄ ta  
 Ló tu ọmọ 'yí wá sí ayé.

- Bí kò tilẹ̀ fẹ́ ẹ́ wáyé lókùnrin tẹ̀lẹ̀  
 Aṣẹ àwọn ló fúú wá.  
 235. N' wọn n' pe omọ ni  
 Aṣẹtuwa.  
 Ni igbà tí ọ yá,  
 Ọrúnmilà ọ se Ifá fún omọ 'yi.  
 Bí gbogbo wọn ti gbòdò ni lkin ipòrì,  
 240. Wọn sì mú Ifá 'yi  
 Wọn riin!  
 Wọn riin!  
 243. Wọn bọ!  
 Akókò ó tó láti lọ rẹ é tẹ ẹ nífá  
 245. Kí wọn ó mọ odù tí  
 Ọ bá tẹ ẹ ní Ifá láyé.  
 Ní wọn bá mú lọ sí igbó Ifá  
 Tí à n' pé niGbò'dù  
 Nígbà tí Ifá ó bi Ọṣẹ òun Otúá  
 250. N ló bi omọ 'yi.  
 Ọrúnmilà ní omọ tó Ọṣẹ òun Otúá bi  
 Tó jẹ pé Aṣẹtuá lá n' pé é tẹlẹ,  
 Ó ní kí wọn ó kúkú mọpè pé n' ní Ọṣẹtuá.  
 Bí'yi ní wón n' bá fii pé omọ 'yi ní  
 255. Orúko Odù Ifá tó bii ní Ọṣẹtuá  
 Nítorí pé Ọ Aṣẹtuá ní orúkọpọ rẹ ẹ jẹ tẹlẹ.  
 N ní omọ 'yi bá n' pẹlúu wọn, àmọn odù yó'kù;  
 Láti mọpọ lọ sí ibi ètùtù gbogbo  
 Tí wón n' se fún ayé.  
 260. Bá'yi ní gbogbo nnkan tí Olódúmarè é kọ wọn.  
 N ní kò bà jé mó  
 Tí ọn bá sọ pe ní  
 Èniyàn kò ní kù  
 Yìò sí yé lóòótọ.  
 265. Kò ní kù. Tí ọn bá sọ pé  
 Èniyàn ó' lówó  
 Yìò sí lówó lóòótọ.  
 Tí ọn bá sọ wipé ní àgàn yìò bimọ,  
 Yìò sí bimọ lóòótọ.  
 270. Oókọ tí Ọṣun páápáá sọ omọ 'yi nijó náà,  
 Ó ní, Ọṣọ n' ló bé'yi  
 Nítorí pé Àjẹ ní òun  
 273. Òun sí bimọ, ó jẹ ọkùnrin.  
 Ó ní, Ọṣó ní kí omọ 'yi ọ mọpọ jẹ  
 275. N ní wón fi n' pé Ọṣẹtuá ní Akin Ọṣó;  
 Nínú àwọn Odù Ifá àti  
 Àwọn àgbà òrìṣá mètàdínlógún 'yi  
 Wón wá sọ bá'yi wí pé  
 Gbogbo ibi tí àwọn àgbààgbà bá pé sí  
 280. Ó di ọràn'yan kí omọ 'yi  
 Kó mọpọ bá wón pé sibẹ.  
 Tí wón ọ bá rí ènì kẹtádínlógún 'yi

- Wón ọ gbòdò dá imòrán kankan.  
 Tí ọn bá dàmòrán,  
 285. Wón ọ gbèdò fi ọpin sí imòrán náà.  
 Ọ yá wájì!  
 Ọdà wá dá lóde ayé,  
 Ọhé he!  
 Iri ọ gẹ!  
 290. Ó di ọdún keta  
 Tó'jó ti rọ.  
 Ilé ayé fẹrẹẹ̀ bájẹ tán  
 Ní wón bá lọ rẹ é da Ifáa àjàláyé.  
 Nágba tí Ọrúnmilà dá Ifá àjàláyé fún wón  
 295. Ó sọ bá'yi wí pé  
 A fi kí àwọn ó rú ẹbọ  
 Kón ó rúu!  
 Káwọn ọ lọ rẹ é gbée fún Olódúmarè  
 Kí Olódúmarè ó leè s̄j̄jú àánú wo ayé,  
 300. Kó mọ se kọ ihà kan tàbí ẹyin sí ayé 'yi,  
 Láti mójú tóo fún àwọn  
 Nítorí Olódúmarè ní kò ko ibi ara sí ayé  
 303. Tí ọ bá sí n' bá bá'yi lọ  
 Iparun kò jìnà mọ.  
 305. Ó kù sí dẹdẹ.  
 Tí àwọn bá i leè se Irúbọ 'yi  
 Àánú àwọn láti máa se Olódúmarè nígbà gbogbo.  
 Láti mọpọ fi àwọn sí iránti itójú ayé 'yi  
 Bá'yi ní ó bá rú ẹbọ kalẹ.  
 310. Wón fi ewurẹ kan,  
 Agùtàn kan,  
 Ajá kan àti adię ẹ kan,  
 Ẹyẹlé kan, ekuú kan  
 Ẹja à kan, èniyàn kan  
 315. Àti erinlá kan pẹlú  
 Ẹyẹẹgbó kan  
 Ẹyẹ ọdàn kan,  
 Ẹranngbó kan  
 Ẹran ọdàn kan  
 320. Ẹranlé  
 Gbogbo è:tùtù 'yi  
 Ẹẹrindínlógún eèpè epó  
 Tí wón fi silẹ̀ nijó náà.  
 Ẹyin adię  
 325. Aṣọ àà níná méréndínlógún  
 Wón se irúbọ 'yi pẹlú ewé Ifá.  
 Tí ọ n' láti ní nínú.  
 Wón wá di ẹrù ẹbọ 'yi kalẹ  
 Wón ní kí Ẹjì Ogbè páápáá  
 330. Ọ wá gbè ẹbọ 'yi lọ sí ọdọ Olódúmarè  
 Ó gbè ẹbọ dọrun.  
 Wón ọ s̄l̄l̄kùn.

333. Èjì Ogbè é padà wáyé.  
Ó díjò keji
335. Qyèkú Méji í gbée  
Ọ padà wáyé.  
Wọn ò s̄ilèkùn.  
Iwòrì Méji í gbèbọ 'yí  
Odí Méji,
340. Iroṣùn Méji,  
Qwónrín Méji,  
Ọbà-à Méji,  
Ọkànràn Méji,  
Ọgúndá Méji
345. Ọsá Méji,  
Iká Méji.  
Otúrúpòn Méji,  
Otáá Méji,  
Irètè Méji,
350. Ọṣẹ́ Méji,  
Ofún Méji  
Wọn ọ rónà,  
Qlòrun kò s̄ilèkùn.  
Bá'yí ni wọn sọ pé
355. Kí ẹnìkètádínlógún àwon náà  
Kọ wá ẹ agbáara rẹ  
Káwọn ó tó mọ pé  
Kó sí agbára mọ.  
Bá'yí ni Ọṣẹ́tuá,
360. Lọ bá lọ sí ọdọ àwọṣon Babaláwo ò kan  
Pé kí wọn ó yẹ òun wò.  
Àwọṣon Babaláwo 'yí n jẹ
363. A tepo,  
A rẹpọ
365. Àwọṣon méjèèjì ní fà àkàrà nu wọ  
A dífá fún Akin Ọṣó òmọ Eniràre  
Níjọ tí n gbèbọ lọ sí ọdẹ ọrun kokooko.  
Ó ní kó rúbọ  
Ó ní tọ bá rúbọ tán,
370. Wọn nibi tí ó tórii rẹ dáfá,  
Wọn ní yọ' gbáyí òbè púpọ.  
Wọn ní yíò sí tún jẹ pé  
Ipò tí ó rù òbè  
Wọn ní láíláí ipò yí kó ní páré,
375. Wọn ní, iyí tí ọ gbà òbè  
Wọn ní iyí náá,  
Iyí kò a tán ní.  
Wọn ní yọ' wá á ri arúgbó 'kan lójú ọn,  
Wọn ní, kó ẹé lóore.
380. Bá'yí ní Ọṣẹ́tuá bá rúbọ tán;  
Eyelé mè'fá,  
Adiẹ mè'fá pèlú egbàáfá ló fi ẹ ètùtù 'yí.

- Ni agbà tí ǹ bọ,  
Lọ bá pàdẹ arúgbó kan
385. Ebo 'yí tó rù, Eṣù lọ gbèe fún  
Ọ pàdẹ arúgbó 'yí lójú ọnà,  
Arúgbó 'yí jẹ ẹnì igbà iwáṣẹ.  
Ó ní Akin Ọṣó!  
nílẹ wo lọ ǹ lọ ló'ní?
390. Ó láwọn tí ní gbókikí i yin nílẹ Qlòfin wípé  
Ẹ ǹ gbèbọ ọ kan ọ sóde ọrun àgbéti  
Gbogbo àwọṣon àgbàagbà Odú
393. Ó ni, lBẹẹ ni  
Ó ní 'ṣe iwọ lọ wá á kàn ló'ní?
395. Ó ní òun lọ mọ kàan o.  
Ó ní, 'njẹ ó ti jeun ló'ní?  
Ó ní òun ti jeun.  
Ó ní, tọ ba dọúún  
Sọ pọpọ lọ ló'ní'
400. Ó ní, egbàá tóo fúnun 'yí,  
Ó ló tójọ mẹ'ta tóúún tí rí owó ra onjẹ jẹ mọ.  
Ó ní, 'sọ pọpọ lọ ló'ní.'  
Ó ní 'tó bá lóla,  
Mọpọ jẹ, mọpọ mu,
405. Tó fi dọún,  
Ó ní kóo gbé ebọ náà  
Ó lónjẹ aye tí àwọṣon gbogbo tí ǹ lọ ǹ jẹ  
Ni kó jẹ ki àwọṣon Qlòfun ki wọn ó s̄ilèkùn  
Bí Ọba Ajáláyé
410. Gbogbo Odú Itá sí pé silẹ  
Wọn ló ti yá o.  
Iwọ lọ kàn ló'ní,  
Láti gbé ebọ 'yí lórun.  
Bóyá wọn á s̄ilèkùn fúnwo
415. Ó ní ó di lólá kóun ó tó ó lọ  
Nigbà tí òun ọ gbọ tí lá'ná.  
Nigbà tilẹ ẹ mọ níjọ keji,  
N ni Ọṣẹ́tuá lọ bá lo rẹẹ bá Eṣù,  
Ó ní, èwo ni kóun ó ẹ?
420. Eṣù ní 'Hiin?'  
'A ẹ iwọ jẹ lè wá wí fú òun  
Kó tó di wípé ọpọ lọ?
423. Ó ló ti pari!  
Ó ní ló'ní ni wọn ó s̄ilèkùn náà fún ọ.
425. Ó ní, ònjẹ o ti jeun?  
Ó ní'yá arúgbé kan wí fún òun lá'ná wí pé  
Òun ọ mọ jeun.  
N ni òun pèlú Eṣù ni wọn bá gbéra  
Lọ bá di ọdẹ ọrun.
430. Nigbà tí wọn ó'dé ọrun  
Wọn tí s̄ilèkùn kalẹ.  
Sì sí ni ọn kálèkùn hílẹ.

- Bí ọ̀n tí gbé ẹ̀bọ́ í Olódùmarè tọ́ yẹ́ ẹ́ wò  
Olódùmarè é ní, 'Hááá!
435. E wo igbà tó'jò tí rọ́ sódé isálayé  
N jẹ́ ayé ò tí fẹ́fẹ́ parun tán bá'yí?  
Kí lẹ́ n'ri í jẹ́ bá'yí?  
Ọ̀ṣẹ̀túá ò wulẹ́ fẹ̀nu wí nnkankan mó  
Olódùmarè kó okùn òjò fúun.
440. Ó sí kó gbogbo nnkan rọ̀rùn tí wọn ọ́ mọ̀ọ́ lẹ́ nilé ayé  
Ó kòò fúun.  
Ọ̀n ní, kó mọ̀ọ́ bọ́ wá.  
Bí wọn tí díde nílẹ́ nilé Olódùmarè.  
Bẹ̀ẹ́ ló tú kókó kan nibi òjò yí,  
445. N lòjọ́ bá bẹ̀rẹ́ lóde ayé láti mọ̀ọ́ rọ́.  
Nígbà tí Ọ̀ṣẹ̀túá rọ́ dé òde ayé,  
Ilé ilá lẹ́ kọ́ yà,  
Ọ́ bá Ilá,  
Ilá tí so Ogún.  
450. Ilá tó ẹ́ wípé  
Ewé orí í rẹ́ ó pé méjì,  
Omíin ò tiẹ́ ní ewé lóri rará mó.  
453. Nígbà tí ó dé ilé iròkò,  
Ọ̀gbòn ọ̀mọ́ ní iròkò so.  
455. 'Gbà tó déléé yáyá (i = e. ẹ̀kọ́ yọ̀kọ̀tọ́)  
Aádọ́ta ọ̀mọ́ ló so.  
Nhọ́bá yá sí ilẹ́ ọ̀pẹ́ kan riwòriwò,  
Tí ní bẹ́ ódó Awọ̀nrinmógún  
Ọ̀pẹ́ rudi m̀erindínlógún  
460. Nígbà tọ́'pẹ́ rú dí m̀erindínlógún  
N lẹ́ bá wá yá sí ilẹ́ Ọ̀ba Ajáláyé  
Aṣé tí doyún nlé ayé,  
Atọ́ tí dọmọ́.  
Ọ̀kúnrù tí ní bẹ́ ní'búlẹ́ tí díde.  
465. Gbogbo ilé ayé tí dún, ó rinrin.  
Nnkan tútú ú tí toko dé.  
Isú ta,  
Agbádó gbó  
Ọ̀jò ní rọ́.  
470. Odò gbogbókún.  
Inú aráyé tí dún.  
Bọ̀ṣẹ̀túá tí dé  
Ngbé ní wón gbée gorí ẹ̀ṣin.  
Wón tún fẹ́fẹ́ lẹ́ gbé ẹ̀ṣiin rẹ́ páápáá nilé.  
475. Níbi tí èniyàn gbogbo pọ́ dé,  
Tí wón ẹ́ááá ní yọ́ mọ́  
Gbogbo àwọ̀n ẹ̀lẹ̀bùn  
Lápá ọ̀tún.  
Lápá ọ̀sì,  
480. Ní ọ̀n ní Pọ̀ṣẹ̀túá  
Iwọ́ lẹ́ gbébo dọrun.  
Èéééé tón gbée dọrun 'yí pọ́.....

483. Tètè gba owóo tẹ̀mí 'yí  
Kọ́ọ́ bá n'gbébo o tẹ̀mí náà dọrun.
485. Ọ̀ṣẹ̀túá!  
Tètèt tètè gbààààà!  
Ọ̀ṣẹ̀túá!  
Gba ẹ̀bọ́ ọ́ tẹ̀míí!  
Iye ẹ̀bùn gbogbo tí Ọ̀ṣẹ̀túá rí.  
490. Èsù Ọ̀dàrà lẹ́ lẹ́ rẹ́ é kó gbogbo ẹ́ fún.  
Nígbà tọ́ kọ́ ọ́ fún Èsù,  
Èsù ní, 'Hiin!  
Gbogbo 'jọ́ tóúún tí ní jìṣẹ́ ẹ̀bọ́,  
Kó sí emi tí n fi oore rẹ́ ẹ́ sà̀n un bá'yí!  
495. Iwọ́ Ọ̀ṣẹ̀túá!  
Gbogbo ẹ̀bọ́ tí ọ̀n bá rú lóde ayé,  
Tí ọ̀n ọ́ bá kóo fún ọ́,  
Kóo wá mọ̀ọ́ gbée fún òun  
Òun ò ní gba ẹ̀bọ́ náà dà mó.  
500. Bá'yí ní ó fi jẹ́ wípe,  
Tí àwọ̀n awo bá rúbọ́,  
Odù Ifá'yówù tí ó bá yó sí'berèrè ẹ̀nì wá bèrè  
A fi tí ọ̀n bá pe Ọ̀ṣẹ̀túá  
Kí Ọ̀ṣẹ̀túá ó lẹ́ fi iṣẹ́ ẹ̀bọ́ 'yí lẹ́ ọ́ jẹ́ fún Èsù.  
505. Nitorí pé ní ọ̀wọ́ọ́ rẹ́ ní Èsù tí n gba irúbọ́.  
Láti gbée lẹ́ sí òde ọ̀run.  
Nitorí pé  
Ngbà tí Èsù fún raazẹ́  
Tí n gba ẹ̀bọ́ lẹ́wọ́ aráyé  
510. Lẹ́ sibùfún àti bùdà,  
Kó sí oore kankan tí wón ní fi ẹ́é nípaá rẹ́  
Tí igbà tí Ọ̀ṣẹ̀túá tó gbé ẹ̀bọ́  
513. Tí Èsù sí lo rẹ́ é bá ẹ́é ònà ọ̀run àti  
Ẹ́ dé ọ̀dọ́ Olódùmarè 'yí.  
515. Tí ọ̀n fi ẹ́ẹ̀kùn fúun.  
Irú oore tí Èsù pàdà rí ní ọ̀dọ́ Ọ̀ṣẹ̀túá  
Ó tí jọ́ lójú pípọ́.  
N lóun Ọ̀ṣẹ̀túá bá jọ́ mulẹ́  
Dé ibi wípé,  
520. Gbogbo ebo tí ọ̀n bá rú  
A fi kọ̀ọ́n ọ́ mọ́ọ́ fi rán Ọ̀ṣẹ̀túá siun.  
Bá'yí ní Ọ̀ṣẹ̀túá bá tí ẹ́ jẹ́  
A-jìṣẹ́-ẹ̀bọ́ fún Èsù.  
Èsù Ọ̀dàrà ní lẹ́ bá dii.  
525. A-jìṣẹ́-fun-Olódùmarè-kokoko-Iọrun.  
Bí àwọ̀n Odù Ifá 'yí tí ẹ́ sọ́ Itumọ́ Èsù pélu Ọ̀ṣẹ̀túá  
Tí wón fi jẹ́ ọ̀kan náà níunú agbẹ̀bọ́ yún ọ̀run  
Òun niyí.

Esta é a história de Ọ̀ṣẹ̀túá tal qual é revelada pelo *Odù Ifá*.  
Diz a história como Èsù chegou a transportar todas as oferendas  
aos pés do *Olódùmarè*, fazendo aceitá-las e como Èsù se tornou

o Encarregado-e-Transportador de Oferendas *Òjise-ebo*, na terra e no *òrun*. *Òṣeṣià* é o oráculo que relata claramente o desenvolvimento dessa história da maneira como segue. Diz ele:

- Que devia consultar  
o porta-voz-principal-do-culto-de-*Ifá*;  
a nuvem está pendurada por cima da terra...,  
*Babaláwó*-dos-tempos-imemoriais,
5. <sup>30</sup> os-"siris"-estão-no-rio  
a-marca-do-dedo-requer-*Yèrèòsùn* (pó adivinatório de *Ifá*).  
Estes foram os *Babaláwó* que jogaram *Ifá* para  
os quatrocentos *Irúnmalè*, senhores do lado direito, e
10. jogaram *Ifá* para os duzentos *malè*, senhores do lado esquerdo.  
E jogaram *Ifá* para *Òṣun*,  
que tem uma coroa toda trabalhada de contas,  
no dia em que ele <sup>31</sup> veio a ser o décimo sétimo dos *Irúnmalè*
15. que vieram ao mundo,  
quando *Olódumarè* enviou os *òriṣà*,  
os deuses, ao mundo,  
para que viessem criar e estabelecer a terra.  
E vieram verdadeiramente nessa época.
20. As coisas que *Olódumarè* lhes ensinou  
nos espaços do *òrun* constituíram os pilares de fundação  
que sustentam a terra para a existência de todos  
os seres humanos e de todos os *èbòra*.  
*Olódumarè* lhes ensinou que
25. quando alcançassem a terra,  
deveriam abrir uma clareira na floresta, consagrando-a  
a *Orò*, o *Igbó Orò*.  
Deveriam abrir uma clareira na floresta, consagrando-a  
a *Eégún*, o *Igbó-Eégún*  
que seria chamado *Igbó-Òpá*.  
Disse ele que deveriam abrir uma clareira  
na floresta consagrando-a a *Odù-Ifá*, o *Igbó Odù*,
30. onde iriam consultar o oráculo a respeito das pessoas.  
Disse ele que deveriam abrir um caminho para os *òriṣà*  
e chamar esse lugar *igbó òriṣà*, floresta para adorar os *òriṣà*.  
*Olódumarè* lhes ensinou a maneira como deveriam resolver  
os problemas de fundação (assentamento) e adoração dos *òjúbó*  
(lugares de adoração)
35. e como fariam as oferendas  
para que não houvesse morte prematura,  
nem esterilidade, nem infecundidade,  
que não houvesse perda,  
nem vida paupérrima, não houvesse nada  
de tudo isso sobre a terra.

<sup>30</sup> A numeração das linhas corresponde aos versos na versão *Yorùbá*.  
<sup>31</sup> *Òṣeṣià*.

40. Para que as doenças sem razão  
não lhes sobreviessem,  
que nenhuma maldição caísse sobre eles,  
que a destruição e a desgraça não se abatessem  
sobre eles.
45. *Olódumarè* ensinou aos deuses *òriṣà* o que eles deveriam  
realizar  
para evitar todas essas coisas.  
Ele os delegou e enviou à terra,  
a fim de executarem tudo isso.  
Quando vieram ao *òde-àiyé*, a terra,  
fundaram fielmente na floresta o lugar de adoração de *Orò*,  
o *Igbó-Orò*.
50. Fundaram na floresta o lugar de adoração de *Eégún*.  
Fundaram na floresta o lugar de adoração de *Ifá* que  
chamamos *Igbódù*.  
Também abriram um caminho para os *òriṣà*,  
que chamamos *igbóòòsa*.  
Executaram todos esses programas visando a ordem.
55. Se alguém estava doente,  
ele ia consultar *Ifá* ao pé de *Òrúnmilà*.  
Se acontecia que *Eégún* podia salvá-lo,  
dir-lho-iam.  
Seria conduzido ao lugar de adoração na floresta de *Eégún*,  
ao *Igbó-Igbàlè*.
60. para que ele fizesse uma oferenda a *Egúngún*.  
Talvez que um de seus ancestrais devesse  
ser invocado como *Eégún*,  
para que o adorasse, a fim de que  
esse *Eégún* o protegesse.
65. Se havia uma mulher estéril,  
*Ifá* seria consultado, a respeito dela,  
a fim de que *Òrúnmilà* pudesse indicar-lhe a decocção de *Òṣun*  
que ela deveria tomar.
70. Se havia alguém que estava levando uma vida de miséria,  
*Òrúnmilà* consultaria *Ifá*, a respeito dele.  
Poderia ser que *Orò* estivesse  
associado à sua própria entidade criadora.  
*Òrúnmilà* diria a essa pessoa que
75. é a *Orò* que ela devia adorar.  
E ela seria conduzida à floresta de *Orò*.  
Eles seguiram essas práticas durante muito tempo.  
Enquanto realizavam as diversas oferendas,  
eles não chamavam *Òṣun*.
80. Cada vez que iam à floresta de *Eégún*,  
ou à floresta de *Orò*,  
ou à floresta de *Ifá*,  
ou à floresta de *Òòṣà*,
85. a seu retorno, os animais que eles tinham abatido,  
fossem cabras,  
fossem carneiros,

- fossem ovelhas,  
fossem aves,
90. entregavam-nos a *Ọṣun* para que ela os cozinhasse. Preveniram-na que quando ela acabasse de preparar os alimentos, não devia comer nenhum pouco, porque deviam ser
95. levados aos *Malè*, lá onde as oferendas são feitas. *Ọṣun* começou a usar o poder das mães ancestrais — *àṣẹ́ Iyá-mi* — e a estender sobre tudo o que ela fazia esse poder de *Iyá-mi-Àjẹ́*, que tornava tudo inútil. Se se predissesse a alguém que ele ou ela não fosse morrer, essa pessoa não deixava de morrer.
100. Se fosse proclamado que uma pessoa não sobreviveria, a pessoa sobrevivia. Se se previsse que uma pessoa daria à luz um filho, a pessoa tornava-se estéril. Um doente a quem se dissesse que ele ficaria curado.
105. não seria jamais aliviado de sua doença. Essas coisas ultrapassavam seu entendimento, porque o poder de *Olódùmarè* jamais tinha falhado. Tudo o que *Olódùmarè* lhes havia ensinado eles o aplicavam, mas nada dava resultado.
110. Que era preciso fazer? Quando se congregaram numa reunião, *Ọrúnmilà* sugeriu que, já que eles eram incapazes de compreender o que se estava passando por seus próprios conhecimentos, não havia outra solução senão consultar *Ifá* novamente.
115. Em consequência, *Ọrúnmilà* trouxe seu instrumento adivinhatório, depois consultou *Ifá*. Contemplou longamente a figura do *Odù* que apareceu e chamou esse *Odù* pelo nome de *Ọṣẹtùá*. Ele o olhou em todos os sentidos. A partir do resultado definitivo de sua leitura,
120. *Ọrúnmilà* transmitiu a resposta a todos os outros *Odù-àgbà*. Estavam todos reunidos e concordaram que não havia outra solução para todos eles, os *òrìṣà-irúnmálẹ́*, senão encontrar um homem sábio e instruído que pudesse ser enviado a *Olódùmarè*,
125. para que mandasse a solução do problema e o tipo de trabalho que devia ser feito para o restabelecimento da ordem, a fim de que as coisas voltassem a normalizar-se, e nada mais interferisse em seu trabalho. Diziam que tudo o que acontecesse,
130. ele, *Ọrúnmilà*, deveria ir até a *Olódùmarè*. *Ọrúnmilà* ergueu-se. Serviu-se de seu conhecimento para utilizar a pimenta, serviu-se de sua sabedoria para tomar nozes de *obi*,
135. despregou seu *òdùn* (tecido de ráfia) e o prendeu no seu ombro, puxou seu cajado do solo,

- um forte redemoinho o levou, e ele partiu até os vastos espaços do outro mundo para encontrar *Olódùmarè*. Foi lá que *Ọrúnmilà* reencontrou *Èsù Òdàrà*.
140. *Èṣù* já estava com *Olódùmarè*. *Èṣù* fazia sua narração a *Olódùmarè*. Explicava que aquilo que estava estragando o trabalho deles na terra era o fato de eles não terem convidado a pessoa que constitui a décima sétima entre eles.
145. Por essa razão, ela estragava tudo. *Olódùmarè* compreendeu. Assim que *Ọrúnmilà* chegou, apresentou seus agravos a *Olódùmarè*. Então *Olódùmarè* lhe disse que deveriam ir e chamar a décima sétima pessoa entre eles e levá-la a participar de todos os sacrifícios a serem oferecidos. Porque, além disso, não havia nenhum outro conhecimento que Ele lhes pudesse ensinar senão as coisas que Ele já lhes havia dito.
155. Quando *Ọrúnmilà* voltou à terra, reuniu todos os *òrìṣà* e lhes transmitiu o resultado de sua viagem. Chamaram *Ọṣun* e lhe disseram que ela deveria segui-los por todos os lugares onde deveriam oferecer sacrifícios,
160. mesmo na floresta de *Eégún*. *Ọṣun* recusou-se: ela jamais iria com eles. Começaram a suplicar a *Ọṣun* e ficaram prostrados um longo tempo. Todos começaram a homenageá-la e a reverenciá-la.
165. *Ọṣun* os maltratava e abusava deles. Ela maltratava *Òrìṣànlá*, maltratava *Ògún*, maltratava *Ọrúnmilà*,
170. maltratava *Ọsányìn*, maltratava *Ọrànje*, ela continuava a maltratar todo mundo. Era o sétimo dia, quando *Ọṣun* se apaziguou. Então eles lhe disseram que viesse.
175. Ela replicou que jamais iria, disse, entretanto, que era possível fazer uma outra coisa já que todos estavam fartos dessa história. Disse que se tratava da criança que levava no seu ventre.
180. Somente se eles soubessem como fazer para que ela desse à luz uma criança do sexo masculino, isso significaria que ela permitiria então que ele a substituísse e fosse com eles. Se ela desse à luz uma criança do sexo feminino,

185. podiam estar certos de que essa questão não se apagaria em sua mente. Ficariam aí pedaços, pedaços e pedaços. E eles deveriam saber com certeza que esta terra pereceria;
190. deveriam criar uma nova. Mas se ela desse à luz um filho-homem, isso queria dizer que, evidentemente, o próprio *Ọlórún* os tinha ajudado. Assim apelou-se para *Ọrişàlá* e para todos os outros *ọrişà*
195. para saber o que deveriam fazer para que a criança fosse do sexo masculino. Disseram que não havia outra solução a não ser que todos utilizassem o poder — *àşę* — que *Olódùmarè* tinha dado a cada um deles; cada dia repetidamente deveriam vir, para que a criança nascesse do sexo masculino.
200. Todos os dias iam colocar seu *àşę* — seu poder — sobre a cabeça de *Ọşun*, dizendo o que segue.  
“Você *Ọşun!*  
Homem ele deverá nascer, a criança que você traz em si!”  
Todos respondiam “assim seja”, dizendo
205. “*Íó!*” acima de sua cabeça... Assim fizeram todos os dias, até que chegou o dia do parto de *Ọşun*. Ela lavou a criança. Disseram que ela deveria permitir-lhes vê-la.
210. Ela respondeu “não antes de nove dias”. Quando chegou o nono dia, ela os convocou a todos. Esse era o dia da cerimônia do nome, da qual se originaram todos as cerimônias de dar o nome.<sup>22</sup> Mostrou-lhes a criança,
215. e a pôs nas mãos de *Ọrişà*. Quando *Ọrişàlá* olhou atentamente a criança e viu que era um menino, gritou: “*Músò*”...! (hurra...!)  
Todos os outros repetiram “*Músò*”...!
220. Cada um carregou a criança; depois o abençoaram. Disseram: “somos gratos por esta criança ser um menino”. Disseram: “que tipo de nome lhe daremos?”
225. *Ọrişà* disse: “vocês todos sabem muito bem que cada dia abençoamos sua mãe com nosso poder para que ela pudesse dar à luz uma criança do sexo masculino, e essa criança deveria justamente chamar-se
230. À-Ş-E-T-U-W-Á (poder trouxe ele a nós)”  
Disseram: “acaso você não sabe que foi o poder do *àşę*,

<sup>22</sup> *Kó omọjádé*: fazer sair a criança (no mundo exterior).

- que colocamos nela, que forçou essa criança a vir ao mundo, mesmo se antes ela não queria vir à terra sob a forma de uma criança do sexo masculino?  
Foi nosso poder que a trouxe à terra.”
235. Eis por que chamaram a criança *Aşetùwá*. Quando chegou o tempo, *Ọrúnmilà* consultou o oráculo *Ifá* acerca da criança, porque todos devem conhecer sua origem e destino;
240. colheram o instrumento de *Ifá* para consultá-lo. Eles o manipularam e o adoraram. Era chegado o momento de consultar *Ifá* a respeito dele, para saberem qual era seu *Odù*, para
245. que o pudessem iniciar no culto de *Ifá*. Levaram-no à floresta de *Ifá*, que chamamos *Igbódù*, onde *Ifá* revelaria que *Ọşę* e *Ọtùá* eram seu *Odù*.
250. Este foi o resultado que ele deu a respeito da criança. *Ọrúnmilà* disse: “a criança que *Ọşę* e *Ọtùá* fizeram nascer, que an’es chamamos *Aşetùwá*”, disse, “chamemo-la antes de *Ọşètùá*.”  
Foi por isso que chamaram a criança
255. com o nome do *Odù* de *Ifá* que lhe deu nascimento, *Ọşètùá*. *Aşetùá* era o nome que ele trazia anteriormente. Assim, a criança participou do grupo dos outros *Odù*, ao ponto de ir com eles a todos os lugares onde se faziam oferendas na terra.
260. Foi assim que todas as coisas que *Olódùmarè* lhes tinha ensinado deixaram de ser corrompidas. Cada vez que proclamavam que as pessoas não morreriam, elas realmente sobreviviam
265. e não morriam. Se diziam que as pessoas seriam ricas, elas tornavam-se realmente ricas. Se dizem que a mulher estéril conceberia, ela realmente dava à luz.
270. A própria *Ọşun* deu a essa criança um nome nesse dia. Disse ela: “*Oşò* a gerou” (significando que a criança era filho do poder mágico);  
porque ela mesma era uma *aję*<sup>23</sup> e a criança que ela gerou é um filho homem. Disse ela: “*Akin Oşò*”, (*Akin Oşò*: poderoso mago; homem bravo dotado de um grande poder sobrenatural)  
eis o que a criança será!
275. É por isso que eles chamaram *Ọsetùá* de *Akin Oşò*, entre todos os *Odù Ifá* e entre os dezesseis *ọrişà* mais anciãos. Depois eles disseram que em qualquer lugar onde os maiores se reunissem,

<sup>23</sup> Aspecto poderoso de *Iyá-mí* (cf. p. 93s, 124s).

280. seria compulsório que a criança fosse um deles.  
Se não pudessem encontrar o décimo sétimo membro,  
não poderiam chegar a nenhuma decisão;
285. e se dessem um conselho; não poderiam ratificá-lo.  
Finalmente, aconteceu!  
Sobreveio uma seca na terra.  
Tudo estava seco!  
Não havia nem orvalho!
290. Fazia três anos que tinha chovido pela última vez.  
O mundo entrou em decadência.  
Foi então que eles voltaram a consultar *Ifá*,  
*Ifá àjàtáiyé*.<sup>24</sup>  
Quando *Orúnmità* consultou *Ifá Ajàtáiyé*, disse que
295. deveriam fazer uma oferenda, um sacrifício, e  
preparar a oferenda de maneira  
que chegasse a *Olódumarè*,  
para que *Olódumarè* pudesse ter piedade da terra,
300. e assim não virasse as costas à terra  
e se ocupasse dela para eles.  
Porque *Olódumarè* não se ocupava mais da terra.  
Se isso continuasse, a destruição era inevitável;
305. era iminente.  
Somente se pudessem fazer a oferenda,  
*Olódumarè* teria sempre misericórdia deles.  
Ele se lembraria deles e zelaria pelo mundo.  
Foi assim que prepararam a oferenda.  
Eles colocaram:
310. uma cabra,  
uma ovelha  
um cachorro e uma galinha,  
um pombo,  
uma preá,  
um peixe,  
um ser humano, e
315. um touro selvagem,  
um pássaro da floresta,  
um pássaro da savana,
320. um animal doméstico.  
Todas essas oferendas,  
e ainda dezesseis pequenas quartinhas cheias de azeite de dendê  
que eles juntaram nesse dia.  
E ovos de galinha, e
325. dezesseis pedaços de pano branco puro.  
Preparam as oferendas apropriadas usando folhas de *Ifá*,  
que toda oferenda deve conter.  
Fizeram um grande carregamento com todas as coisas.  
Disseram então, que

<sup>24</sup> (*Ajàtárun* — o que administra o *òrun*  
*Ajàtáiyé* — o que administra a terra  
*Ajà*: conquistador, guardião).

330. o próprio *Èjì-Ogbè* deveria levar essa oferenda a *Olódumarè*.  
Ele levou a oferenda até as portas do *òrun*,  
mas não lhe foram abertas.  
*Èjì-Ogbè* voltou à terra.
335. No segundo dia *Òyèkú-Mèjì* a carregou,  
ele voltou.  
Não lhe abriram as portas.  
*Iwòri-Mèjì* levou a oferenda,  
assim fizeram *Òdi-Mèjì*,
340. *Irosùn Mèjì*  
*Qwònrin Mèjì*  
*Òbàrà Mèjì*  
*Qkànràn Mèjì*  
*Ogúndá Mèjì*
345. *Qşá Mèjì*  
*Iká Mèjì*  
*Òtúrúpòn Mèjì*  
*Òtúá Mèjì*  
*Irètè Mèjì*
350. *Qşé Mèjì*  
*Òfún Mèjì*  
Mas não puderam passar,  
*Qlòrun* não abria as portas.
355. Assim decidiram que o décimo-sétimo entre eles  
deveria ir e experimentar seu poder,  
antes que tivessem que reconhecer que  
não tinham mais nenhum poder.
360. Foi assim que *Qşètúá* foi visitar certos *Babaláwo*,  
para que eles consultassem o oráculo para ele.  
Esses *Babaláwo* traziam os nomes de  
Vendedor-de-azeite-de-dendê  
e Comprador-de-azeite-de-dendê.
365. Ambos enfregaram seus dedos com pedaços de cabaça.  
Jogaram *Ifá* para *Akin Oşò*, o filho de *Eninàre*<sup>25</sup>,  
no dia em que ele conseguiu levar a oferenda ao poderoso *òrun*.  
Disseram que ele deveria fazer uma oferenda;  
disseram, quando ele acabasse de fazer a oferenda,
370. disseram, no lugar a respeito do qual ele estava consultando *Ifá*,  
disseram, ali, ele seria coberto de honras;  
disseram, sucederá que  
a posição que ele ali alcançasse,  
disseram, essa posição seria para sempre  
e não desapareceria jamais.
375. Disseram, as honras que ele ali receberia,  
disseram, o respeito, seriam intermináveis.  
Disseram: "Você verá uma anciã no seu caminho",  
disseram, "faça-lhe o bem".
380. Assim, quando *Qşètúá* acabou de preparar a oferenda,  
seis pombos,

<sup>25</sup> Aquela-que-foi-colocada-na-senda-do-bem, referindo-se a *Qşun*.

- seis galinhas com seis centavos, e quando estava em seu caminho, ele encontrou uma anciã.
385. Ele carregava a oferenda no caminho que levaria a Èsù, quando encontrou essa anciã na sua rota. Essa anciã era da época em que a existência se originou. Disse: "Akin Oṣò! à casa de quem vai você hoje?" Disse: "eu ouvi rumores a respeito de todos vocês na casa de *Olófin*, que os deuses *Odù* mais idosos levaram uma oferenda ao poderoso *òrun* sem sucesso". Disse: "assim seja". Disse: "é sua vez hoje?"
395. Disse: "é minha vez". Disse: "tomou alimentos hoje?" Respondeu ele: "eu tomei alimentos". Disse ela: "quando você chegar a seu sítio, diga-lhes que você não irá hoje".
400. Disse ela: "esses seis centavos que você me deu", Disse, há três dias não tinha dinheiro para comprar comida. Disse: "diga-lhes que você não irá hoje". Disse: "quando chegar amanhã, você não deve comer, você não deve beber antes de chegar ali".
405. Disse: "você deve levar a oferenda". Disse: "todos esses que ali foram, comeram da comida da terra, essa é a razão por que *Olórun* não lhes abriu a porta!" Quando *Ọṣètúá* voltou à casa de *Ọba Ajàlàiyé*, todos os *Odù Ifá* estavam reunidos lá. Disseram: "você deve estar pronto agora, é sua vez hoje de levar a oferenda ao *òrun*, talvez a porta seja aberta para você!"
415. Disse ele que estaria pronto no dia seguinte, porque não tinha sido avisado na véspera. Quando chegou o dia seguinte, *Ọṣètúá* foi encontrar *Èṣù*, e lhe perguntou o que deveria fazer.
420. *Èṣù* respondeu: "Como! Jamais pensei que você viria me avisar antes de partir". Disse ele: isso vai acabar: hoje eles lhe abrirão a porta!"
425. Perguntou ele: "Tomou algum alimento?" *Ọṣètúá* lhe respondeu que uma anciã lhe tinha dito na véspera que ele não devia comer absolutamente nada. Então *Ọṣètúá* e *Èṣù* puseram-se a caminho. Partiram em direção aos portões do *òrun*.
430. Quando chegaram lá, as portas já se encontravam abertas;

- encontraram as portas abertas. Quando levaram a oferenda a *Olódumarè* e Ele (*Olódumarè*) a examinou, *Olódumarè* disse: "Haaa!"
435. Você viu qual foi o último dia que choveu na terra?! Eu me pergunto se o mundo não foi completamente destruído. Que pode ser encontrado lá?" *Ọṣètúá* não podia nem abrir a boca para dizer qualquer coisa. *Olódumarè* lhe deu alguns "feixes" de chuva.
440. Reuniu, como outrora, as coisas de valor do *òrun*, todas as coisas necessárias para a sobrevivência do mundo, e deu-lhas. Disse que ele, *Ọṣètúá*, deveria retornar. Quando deixaram a morada de *Olódumarè*, eis que *Ọṣètúá* perdeu um dos "feixes" de chuva.
445. Então a chuva começou a cair sobre a terra. Choveu, choveu, choveu, choveu, choveu... Quando *Ọṣètúá* voltou ao mundo, em primeiro lugar foi ver Quiabo. Ele encontrou Quiabo. Quiabo tinha produzido vinte sementes.
450. Quiabo que não tinha nem duas folhas, um outro não tinha mesmo nenhuma folha em seus ramos. Voltou-se em direção à casa do Quiabo escarlate, *Ilá Iròkò* tinha produzido trinta sementes.
455. Quando chegou à casa de *Yáyáá*, esse havia produzido cinquenta sementes. Foi então até à casa da palmeira de folhas exuberantes, que se encontrava na margem do rio *Awónrin Mogún*. A palmeira tinha dado nascimento a dezesseis rebentos.
460. Depois que a palmeira deu nascimento a dezesseis rebentos, ele voltou à casa de *Ọba Ajàlàiyé*. *Aṣẹ* se expandia e se estendia sobre a terra. Sêmen convertia-se em filhos, homens em seu leito de sofrimento se levantavam,
465. e todo o mundo tornou-se aprazível, tornou-se poderoso. As novas colheitas eram trazidas dos plantios. O inhame brotava, o milho amadurecia, a chuva continuava a cair,
470. todos os rios transbordavam, todo mundo era feliz. Quando *Ọṣètúá* chegou, carregaram-no para montar num cavalo<sup>16</sup>, estavam mesmo a ponto de levantar o cavalo do chão

<sup>16</sup> Signo de realeza: só os poderosos podem permitir-se a criar cavalos em pais *Yorùbá*.

475. para mostrar até que ponto as pessoas estavam ricas e felizes. Estavam de tal forma contentes com ele, que o cobriram de presentes, os que estavam à sua direita, os que estavam à sua esquerda.
480. Começaram a saudar *Ọ̀ṣẹ̀túá*:  
"você é o único que conseguiu levar a oferenda ao *ọ̀run*, a oferenda que você levou ao outro mundo era poderosa! Sem hesitação, rápido, aceite meu dinheiro e ajude-me a transportar minha oferenda ao *ọ̀run*!"
485. *Ọ̀ṣẹ̀túá!* Aceite rápido!  
*Ọ̀ṣẹ̀túá*, aceite minha oferenda!"  
Todos os presentes que *Ọ̀ṣẹ̀túá* recebeu,
490. os deu todos a *Èṣù Ọ̀dàrà*.  
Quando os deu a *Èṣù*,  
*Èṣù* disse:  
"Como!"  
Há tanto tempo ele entregava os sacrifícios, e não houve ninguém para retribuir-lhe a gentileza.
495. "Você *Ọ̀ṣẹ̀túá!*  
Todos os sacrifícios que eles fizeram sobre a terra, se não os entregarem primeiro a você, para que você os possa trazer a mim, farei que as oferendas não sejam mais aceitáveis".
500. Eis a razão pela qual sempre que os *Babaláwo* fazem sacrifícios, qualquer que seja o *Odù Ifá* que apareça e qualquer que seja a questão, devem invocar *Ọ̀ṣẹ̀túá* para que envie as oferendas a *Èṣù*.
505. Porque é só de sua mão que *Èṣù* aceitará as oferendas para levá-las ao *ode ọ̀run*.  
Porque quando *Èṣù* mesmo recebia os sacrifícios das pessoas da terra
510. e os entregava no lugar onde as oferendas são aceitas, eles não demonstravam nenhum reconhecimento pelo que ele fazia por todos, até o dia em que *Ọ̀ṣẹ̀túá* teve de carregar o sacrifício, e *Èṣù* foi abrir o caminho apropriado para o *ọ̀run*, para alcançar a morada de *Olódumarè*,
515. quando se abriram as portas para ele.  
A qualidade de gentileza que *Èṣù* recebeu de *Ọ̀ṣẹ̀túá* era realmente muito valiosa para ele (*Èṣù*).  
Então ele e *Ọ̀ṣẹ̀túá* decidiram combinar um acordo pelo qual
520. todas as oferendas que deveriam ser feitas deveriam ser-lhe enviadas por intermédio de *Ọ̀ṣẹ̀túá*.  
Foi assim que *Ọ̀ṣẹ̀túá* se converteu no entregador de oferendas para *Èṣù*.  
*Èṣù Ọ̀dàrà*, foi assim que ele se converteu em
525. O-portador-de-oferendas-para-*Olódumarè*-no-poderoso-*ọ̀run*.  
É assim como este *Odù Ifá* explica, a respeito de *Èṣù* e *Ọ̀ṣẹ̀túá*,

como eles se converteram em Encarregados e Portadores das oferendas para o *ọ̀run*, assim como já o declaramos.

*Ọ̀ṣẹ-tùwá*, representante direto de *Èṣù*, simboliza um de seus aspectos mais importantes, o de ser encarregado de transportar as oferendas, *Ọ̀jìṣẹ-ẹbo*, evidenciando seu caráter de *Èṣù Elebo*, o proprietário, o que controla, o que regula o *ẹbo*, a oferenda ritual. *Èṣù* também é chamado *Elèrù*, Senhor do *erù*, carregue ritual.

*Ọ̀ṣẹ-tùwá*, reproduzindo o modelo dos mitos precedentes sobre o nascimento de *Èṣù*, é o resultado da interação de um par: nasceu do ventre e do *àṣẹ* de *Ọ̀ṣun Olori Iyá-mi Ajé*, do poder supremo feminino, e do *àṣẹ* dos dezesseis *Irúnmalè Agbà Odù*, do poder supremo masculino. Como nos mitos precedentes, a relação harmoniosa entre o feminino e o masculino é restabelecida pela fertilização, pelo nascimento, pelo descendente. Duas vezes *Ọ̀ṣẹ-tùwá* restabelece essa relação:

1) pelo fato de ser engendrado e de nascer filho-varão, ele restabelece a relação harmoniosa entre *Iyá-mi* e os dezesseis *òrisà-àgbà* salvando a terra do caos e de seu aniquilamento;

2) por ser a única entidade para quem são abertas as portas do *ọ̀run*, quando a relação *ọ̀run-àiyé* fica abalada e a seca ameaça destruir inteiramente a terra, o descendente é o único que pode transportar, fazer aceitar o *ẹbo* e, conseqüentemente, trazer a chuva, fertilizar a terra, restabelecendo ao mesmo tempo a relação dinâmica *ọ̀run-àiyé*.

Insistimos repetidas vezes que toda dinâmica do sistema *Nàgô* está centrada em torno do *ẹbo*, da oferenda. O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *àṣẹ*, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èṣù Ọ̀jìṣẹ-ẹbo*, em seu caráter de descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício.

Dos mitos e de sua análise se conclui (e é importante destacar isto) a associação que se estabelece entre *Èṣù Yangi* — descendente, símbolo de progênie — e a sua atividade como

*Èṣù Òjìṣẹ-ẹbo* — portador e entregador de sacrifício, símbolo de restituição.

No *itan Atòrun dòrun Èṣù*, o filho, que devorou todos os alimentos da terra e se multiplicou povoando o *àiyé* e o *òrun*, compromete-se a exigir a devolução de tudo que foi devorado sob a forma de *ẹbọ*, os que deverão ser efetuados por todos os seres que povoam os dois mundos. Essa associação reaparece na história *Orìṣìrìṣì Èṣù*, que conta como *Èṣù* se reproduziu e diversificou no mundo inteiro. Ele distribui generosamente riqueza, crescimento e honras, vomitando-os depois de ter ingerido insaciavelmente todo tipo de alimento, bebida e fumo picado. É este último, *Aáṣàà* — que provoca a devolução idealizada de tudo que foi ingerido.

É a devolução que permite a multiplicação e o crescimento. Tudo aquilo que existe de forma individualizada deverá restituir tudo que o filho protótipo devorou.

Como já vimos, cada indivíduo está constituído, acompanhado por seu *Èṣù* individual, elemento que permitiu seu nascimento, desenvolvimento ulterior e multiplicação; para que ele possa cumprir seu ciclo de existência harmoniosamente, deverá imprescindivelmente restituir, através de oferendas, os “alimentos”, o *àṣẹ* devorado real ou metaforicamente por seu princípio de vida individualizada. É como se um processo vital equilibrado, impulsionado e controlado por *Èṣù*, fosse baseado na absorção e na restituição constantes de “matéria”.

A criança do *itan Atòrun dòrun Èṣù*, depois de se ter comprometido a devolver todos os alimentos com que se nutriu, restitui sua mãe; como se a devolução dos *ẹbọ* restituisse a mãe-símbolo, *Iyá-nlá*, imagem coletiva da matéria de origem — a lama — de onde emergiu o primeiro *Èṣù Yangi*. Veremos mais adiante que um pedaço dessa matéria genitora-símbolo-universal é associado à placenta transmissora do princípio de vida individual.

*Èṣù Yangi Òjìṣẹ-ẹbo*, símbolo do elemento procriado, é responsável pelo desprendimento constante de porções da matéria genitora e o único capaz de a restituir, de reparar o útero mítico fecundado, o *Igbá-nlá* ou *Igbá-ìwà*, cabaça da existência.

É essencial ressaltar o fato de que *Òṣẹ-tùwá* repara ambos os progenitores, o feminino e o masculino. Transportando o poderoso *ẹbọ*, aos pés de *Ọlòrun*, está devolvendo, e conseqüentemente solicitando, os representantes simbólicos de todas as es-

pécies existentes desprendidas dos genitores míticos universais: um quadrúpede, um roedor, um peixe, uma ave, um ser humano; um exemplar de cada espaço simbólico da terra, da floresta, da savana e do espaço urbano doméstico. Aceitando o *ebo*, *Olòrun* entrega a *Òṣẹ-tùwá* todos os elementos necessários para a continuação da existência. O *ẹbọ* restitui aos genitores permitindo a redistribuição de *àṣẹ*. *Òṣẹ-tùwá* transporta a chuva-sêmen que, fecundando a terra, permite a maravilhosa explosão da vida — de inúmeros descendentes — descrita no final do mito. Os vegetais, os grãos, as árvores, as águas, os seres humanos, absolutamente todo o *àiyé*, regenera-se e expande-se.

*Èṣù* é o princípio reparador do sistema *Nàgô*. É o controlador rígido de todos os sacrifícios. Inspetor geral, segundo *Idowu* (1962); “oficial de polícia imparcial”<sup>17</sup>, segundo *Abimbola* (1969: 393) que diz: “a ação de *Èṣù* é a de ... punir os contraventores, particularmente aqueles que negligenciaram fazer o sacrifício prescrito”<sup>18</sup>.

*Èṣù Yangi*, segundo a história *Atòrun dòrun Èṣù*, delega a dívida: o que foi introjetado por ele será restituído através dos *ẹbọ* efetuados por todos os elementos procriados. A restituição é deslocada, é transferida a um outro objeto ou a um outro ser com o qual o ofertante se identifica.

Esse mecanismo, que consiste em transferir a um outro a restituição do *àṣẹ* absorvido, é fundamental para a compreensão dos rituais de oferenda e da dinâmica do sistema. A restituição transferida — a oferenda — é que permite manter a integridade de cada indivíduo; controlada por *Èṣù Ẹlẹbo*, ela permite ao *Èṣù* acompanhante exercer sua função de princípio dinâmico, desenvolver e expandir a existência de cada indivíduo.

*Èṣù* por ser o resultado da interação de um par, água + terra, *Ọrúnmilà* + *Yébiùrú*, *Òṣun* + *àse* dos dezesseis *Agbà-Odù*, é o portador mítico do sêmen e do útero ancestral e como princípio de vida individualizada ele sintetiza os dois. É por isso que, freqüentemente, ele é representado sob a forma de um par, uma figura masculina e uma figura feminina unidos por fileiras de cauris (fig. 18).

Em Cuba, representam-no com duas cabeças. Um informante nigeriano, um ancião *Elèṣù* de grau elevado, referia-se a *Èṣù* como sendo irmãos siameses. Este aspecto o relaciona com os

<sup>17</sup> “Impartial police officer”.

<sup>18</sup> “The action of *Èṣù* is ... to punish offenders, especially those who have neglected the prescribed sacrifice...”

*Ibèjì*, os gêmeos míticos, também filhos de *Ọ̀sun* e com os *Abikú*, com quem partilha os segredos.<sup>29</sup>

Sendo interação e resultado, *Èṣù* está profundamente associado à atividade sexual. O falo e todas as suas formas transferidas, tais como seu gorro tradicional com sua longa ponta caída, os vários estilos de penteados, em forma de crista, de longas tranças ou rabos de cavalo caindo pelas costas, seu *Ogo* ou maço, sua lança, dos quais vários autores trataram longamente e que figuram em quase todas as representações de *Èṣù*, são símbolos de atividade sexual e de reprodução como resultado da anterior. As numerosas cabacinhas, representação deslocada dos testículos, sublinham ainda mais claramente sua preocupação com a atividade sexual. Este aspecto de *Èṣù* é muito conhecido, provavelmente o aspecto mais comentado, e aquele que mais escandalizou os primeiros missionários e viajantes.<sup>30</sup> O seu *Ogọ* e as formas-símbolos de deslocamento fálico confundem-se com a representação do *Ọ̀be Èṣù* — a faca de *Èṣù* — que nos leva ao aspecto de *Èṣù Olòbe*, proprietário e senhor da faca, responsável pelo desprendimento ou pela ablação das porções do útero mítico fecundado; voltaremos a esse assunto quando estudarmos a relação de *Èṣù* com os mecanismos de individualização e com a atividade ritual ligada às oferendas (fig. 22, 23, 24, 25).

Não nos podemos estender sobre toda a rica imaginária consagrada a *Èṣù*, cuja exposição poderia conduzir-nos a escrever um outro ensaio. Referir-nos-emos ainda, brevemente, às representações de *Èṣù* sugando seu dedo, fumando o cachimbo ou soprando uma flauta (fig. 10). Além de estarem associadas à atividade sexual deslocada, elas revelam principalmente a relação de *Èṣù* com o ato de introjetar pela boca; o cachimbo e a flauta ressaltando simbologia simultânea de absorção e expulsão, de ingestão e restituição (fig. 26 e 27). Não só fuma o tabaco, mas também o traga sob a forma de *àṣà*, sua oferenda preferida. Na referida história de *Oriṣiriṣi Èṣù*, o *àṣà* devorado desmesuradamente provocará a devolução, a reprodução e o crescimento. A flauta tem um significado semelhante. Com ela *Èṣù* chama sua

<sup>29</sup> THOMPSON (1971) em sua descrição das esculturas associadas ao culto de *Èṣù* descreve a relação estilística entre as "figuras de dança acasaladas ou os pequenos bastões de dança acasalados", representações de *Èṣù*, por um lado, e as "estatuetas de gêmeos", por outro lado. Dá ao mesmo tempo uma excelente descrição sobre "o estilo do penteado em rabo de cavalo ou sobre o elemento em forma de faca que cai por trás da cabeça das figuras humanas representadas", às quais farei alusão mais adiante ("...the tailed headdress or the knife-like element, at the back of the head of the represented human figures").

<sup>30</sup> Uma interessante documentação sobre as opiniões dos viajantes antigos ressaltando o aspecto erótico e sexual de *Èṣù* encontra-se em P. VERGER (1957: 120s).

descendência, e ela está associada à ingestão e à devolução ou reprodução, assemelhando-se à flauta-símbolo de *Oriṣà Oko*, *òriṣà* que assegura a fertilidade dos campos.

A atividade sexual patrocinada e regulada por *Èṣù* está em relação direta com seu símbolo de filho, de descendente, com sua função que consiste em assegurar a existência da categoria descendente que ele representa. *Èṣù não assume jamais o símbolo do procriador*. Mesmo como *Èṣù-Agbà*, representação coletiva de todos os *Èṣù* individuais, ele não representa o procriador, o que engendra, mas o símbolo por excelência do progênito, do elemento engendrado, a primeira forma dotada de existência individual.

Ele é o resultado, o descendente, o filho.

*Èṣù* se identifica completamente com seu papel de filho. Como tal representa o passado, o presente e o futuro sem nenhuma contradição. Ele é o processo da vida de cada ser. É o Ancião, o Adulto, o Adolescente e a Criança. É o primeiro nascido e o último a nascer. Representando o crescimento, simboliza também mudança; é o elemento dinâmico e dialético do sistema. Sendo o elemento procriado, condensa em seu eu mítico a natureza de cada objeto e de cada ser. Resume as morfologias dos ancestrais masculinos e femininos, pertencendo indistintamente a um e outro grupo.

*Èṣù* é cultuado tanto como *lèsè-Ègún* como *lèsè-Oriṣà*, e apenas por seu intermédio é possível adorar as *Iyá-mi*. *Èṣù* circula livremente entre todos os elementos do sistema: é o princípio da comunicação; não só porque ele simboliza a união entre o feminino e masculino, mas porque, como elemento dinâmico e de individualização, ele passa de um objeto a outro, de um ser a outro. Não é apenas o *Ọ̀jìṣẹ̀-ẹ̀bọ̀*, o encarregado e transportador de oferendas, é particularmente o *Ọ̀jìṣẹ̀*, o mensageiro no sentido mais amplo possível: que estabelece relação do *àiyé* com o *ọ̀run*, dos *òriṣà* entre si, destes com os seres humanos e vice-versa. É o intérprete e o lingüista do sistema.

*Èṣù* é revelado num de seus mitos como:

*Ènù gbárijọ*  
*nì oruko àà pẹ Èṣù Yangi.*

Boca coletiva,  
e o nome pelo qual se chama *Èṣù*.

Essa é a conseqüência do fato de que os quatrocentos *Irúnmàlẹ̀* decidiram dar um pedaço de suas próprias bocas a

*Èṣù*, quando ele foi representá-los aos pés de *Olórun*. *Èṣù* uniu os pedaços em sua própria boca e desde então fala por todos eles.

Com efeito, a íntima relação entre *Ifá* e *Èṣù* é indiscutível, assim como a de *Èṣù* com todo tipo de sistema oracular. Todos os autores que se preocupam com o oráculo não podem deixar de assinalar o papel importante de *Èṣù*; por outro lado, fortemente representado nos objetos de *Ifá*, particularmente no *òpón*, tábuas adivinhatórias a que já aludimos quando falamos do significado dos triângulos e dos losangos (cf. p. 68s).

Não nos estenderemos sobre *Ifá*, longamente estudado por Maupoil (1943) e recentemente por Bascom (1969) e Abimbola (1969) e por numerosos artigos, nem sobre toda a relação complexa *Orúnmilà-Èṣù* da qual queremos apenas ressaltar dois aspectos:

1. que o sistema oracular funciona graças a *Èṣù* e é instrumentado por objetos que simbolizam descendentes-progênie;
2. que tanto *Èṣù* quanto *Orúnmilà* são os mais poderosos aliados e propulsores da existência individualizada.

1) "*Orúnmilà*, também conhecido sob o nome de *Ifá*", escreve Abimbola (1971: 2), "*òriṣà* da adivinhação e da sabedoria, foi encarregado do uso do conhecimento para a interpretação do passado, do presente e do futuro e também para a ordenação geral da terra".<sup>21</sup>

*Ifá* acumula os ensinamentos universais *Yorùbá*, teológicos e cosmológicos, da gênese e das experiências míticas dos seres e dos mundos sobrenaturais e naturais. Todo esse patrimônio complexo e rico da sabedoria ancestral ficaria imóvel sem *Èṣù*. "A principal função do oráculo consiste em fornecer uma resposta às necessidades de indivíduos a fim de restaurar e manter o desenvolvimento de uma vida harmoniosa para os que o consultam. O símbolo-resposta, o *Odù* e suas respectivas histórias exemplares, implica sempre numa oferenda sem a qual o oráculo seria apenas um jogo de palavras e sem eficácia. É a execução da oferenda, que só *Èṣù Ojìṣẹ-ẹbọ* é capaz de transmitir e tornar aceitável, que permite ao consultante alcançar seu objetivo"<sup>22</sup> (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1971 A: 92).

<sup>21</sup> "*Orúnmilà* also known as *Ifá*, the *òriṣà* of divination and wisdom, was charged with the use of wisdom for the interpretation of the past, the present and the future and also for the general ordering of the earth".

<sup>22</sup> "The main function of the oracle is to provide an answer to the needs of individuals, in order to restore or maintain the development of a harmonious life for those who consult it. The answer-symbol, the *Odù* and its respective exemplary stories, always involves an offering without which the oracle would remain

A própria existência e o funcionamento do instrumento adivinatório de *Orúnmilà* dependem de *Èṣù*: a) sua existência, porque o instrumento quer seja o *Ipòri*, o *Ikin* (ou mesmo os cauris do sistema *èrindilogun*, de que falaremos mais adiante) são fragmentos ou porções retiradas da matéria genitora de *Orúnmilà*, de sua matéria mítica de origem — o *Igí-òpẹ* — que não poderiam desprender-se, individualizar-se sem *Èṣù*; b) seu funcionamento porque é *Èṣù* mesmo, *Ènúgbarijo* (boca coletiva), quem deve trazer as respostas e porque *Orúnmilà* — que os mitos querem sem esqueletos, sem ossos — só pode atuar através do *àṣẹ* de *Èṣù*.

É necessário insistir em que *Orúnmilà* utiliza-se do *àṣẹ* de *Èṣù*, isto é, do poder, da força e das funções específicas de *Èṣù*, para atuar e se expressar.

*Orúnmilà*, *òriṣà-funfun*, símbolo coletivo dos *Irúnmàlẹ*, dos ancestrais míticos e divinos, só pode comunicar-se com seus descendentes, "apenas, através de um intermediário da mesma ordem".<sup>23</sup>

Assim vimos que os *Ègún* são invocados e manipulados pelos *iṣan*, hastes-descendentes, e pelos "*màriwò*", sacerdotes-representantes das palmas-filhos das árvores e troncos, símbolos dos *Ègún*. O *iṣan*, sendo um descendente, é da mesma ordem dos ancestrais, pode representá-los e ser um instrumento de comunicação entre eles e os seres humanos. O *òsùn* substitui o *iṣan*; temos visto que é um jovem, um descendente e que faz parte do instrumental de todo *Babaláwo* (cf. Cap. VI, 117 e 139-140).

Mesmo as nozes que constituem o *ikin* — conjunto de dezesseis ou trinta e duas nozes do *Òpẹ-Ifá* — com que se procede à consulta, também são filhas da palmeira, matéria genitora de *Orúnmilà*. A relação entre *Orúnmilà* e a palmeira foi assinalada pelos pesquisadores da matéria há muito tempo: A. Pierre Bertrand Bouche (1885: 120) indicava "fetiche das amêndoas de palmeira"<sup>24</sup>; Ellis (1894: 56): "deus das Nozes de Palmeira"<sup>25</sup>; R. E. Dennet (1906: 217): "*Ifá*... também é o nome do deus *Yorùbá* de nozes de palmeira"<sup>26</sup>; e um informante de Maupoil

mere word-play and ineffective. It is the performance of the offering, which *Èṣù-Ojìṣẹ-ẹbọ* alone is capable of conveying and making acceptable, that enables the consultant to achieve his purpose".

<sup>23</sup> "Only by means of an intermediary of the same order". SALUSTIO (1926: 28-31) citado por Evans PRITCHARD (1954: 23).

<sup>24</sup> "Fétiche des amandes de palme".

<sup>25</sup> "God of Palm-Nuts..."

<sup>26</sup> "Ifá ... is also the name of the palm-nut god of the Yoruba".

(1943: 29) assinala: "Fa mesmo é invisível, tudo o que percebemos dele são suas nozes".<sup>27</sup> Já examinamos a relação dos *òrișà-funfun* com as árvores (cf. 83s). Notamos que algumas árvores constituem a expressão materializada do poder das entidades sobrenaturais, o emblema que marca, como se fosse um altar natural surgido da terra, a presença dessas entidades. Serão suas frutas e nozes que as representarão e exprimir-se-ão através delas, e *Èșù ẹnú-gbàrijq* explicitará as mensagens. Não só as nozes do *ikin* são utilizadas; veremos mais adiante que outros sistemas oraculares, manipulados correntemente nos "terreiros", utilizam-se de *obi*, *orógbó*, maçãs, peras etc., segundo as circunstâncias rituais. Digamos de passagem que o *obi* é a noz mais empregada nos cultos para estabelecer a comunicação entre os *òrișà* e seus adeptos.

Nesse mesmo sentido, uma outra referência de um informante de Maupoil (1943: 7) parece-nos significativa. "Desde que *Mawu* criou a terra, nela instalou *de*, o dendezeiro. Ninguém se aprofundou no sentido secreto desse *de*... *De* foi muito naturalmente considerado como a divindade suprema... nada do que constitui a palmeira é sem valor... Ora *de* tinha filhos, seus frutos (de-Kwi ou de-Ki)"<sup>28, 29</sup> (o grifo é nosso).

Não podemos estender-nos mais sobre o fato de a própria aparição do signo ser o resultado de uma interação. O signo nasce, cria-se em cada consulta, o *babaláwo* "da *Ifá fun*", o *babaláwo* "cria *Ifá* para" ... tal pessoa, em tal circunstância. Isso nos leva à segunda característica da relação *Èșù-Ifá*, ao fato de que ambos estão associados ao desenvolvimento e ao destino individual.

2) Já Le Herrissé em 1911 (137) assinalava que os dois "vodun *Legba* e *Fa* são pessoais para cada indivíduo, nascem e desaparecem com ele... estando íntima e diretamente associados à pessoa. *Legba* é companheiro oculto de cada indivíduo".<sup>30, 31</sup>

Vimos que os frutos e as sementes-progênie serão os instrumentos do oráculo que falará por sua vez por intermédio do

<sup>27</sup> "Fa lui même est invisible, tout ce que nous percevons de lui, ce sont ses noix".

<sup>28</sup> "Dès que *Mawu* eut créé la terre, il y installa *de*, le palmier à huile. Ce *de*, personne n'en a approfondi le sens secret... *De* fut tout naturellement considéré comme la divinité suprême... rien de ce qui constitue le palmier n'est sans valeur... Or *de* avait des enfants, ses fruits (de Kwi ou de-Ki)".

<sup>29</sup> O sistema oracular *Fa* dos *Fon* estudado por MAUPOIL é diretamente inspirado no sistema *Ifá* dos *Yorùbá*.

<sup>30</sup> *Legba* por *Elegba* e *vodum* por *orisa* na cultura *Fon*.

<sup>31</sup> "... *vodum Legba* et *Fa* sont personnels pour chaque individu, naissent et disparaissent avec lui... étant intimement et directement associés à la personne. *Legba* est le compagnon occulte de chaque individu".

descendente-símbolo, *Èșù*. O oráculo só pode estabelecer comunicação com indivíduos ou unidades diferenciadas (uma família, uma linhagem, uma cidade, um "terreiro" etc.). A comunicação é pessoal e só é válida para esse indivíduo ou unidade consultante. "Retenhamos que *Fa* se especializa na função de informação individual"<sup>32</sup>, insiste Maupoil (1943: 12). A resposta é dirigida para uma circunstância específica, é intransferível e adequada unicamente para o destino de um indivíduo ou unidade determinada. Os eventos estão categorizados e simbolizados através dos mitos, os *ęșę* e os *itan Ifá*, mas sua ordenação e estrutura é única para cada destino.

A relação de *Èșù* com o destino individual, o aspecto de *Èșù Bara*, será tratado amplamente no capítulo consagrado à individualização. Os dois aspectos, o de *Èșù Bara* e o de *Èșù Ełebo*, completam-se para assegurar o desenvolvimento sem contratempo do destino individual.

"É, no seu papel de princípio dinâmico, de princípio de vida individual e de *Òjįșę* ou elemento de comunicação, que *Èșù Bara* está indissolivelmente ligado à evolução e ao destino de cada indivíduo. Como tal ele também é Senhor dos Caminhos, *Èșù-Òna*, e ele pode abri-los ou fechá-los segundo o contexto e as circunstâncias. Pode abri-los ou fechá-los aos elementos agressores e destrutivos, os *Ajagun*, ou aos elementos positivos. Ele é o controlador dos *òna burúkú*, os caminhos que são condutores dos elementos malignos, e dos *òna rere*, condutores das boas coisas, tanto no *òrun* como no *àiyé*.

*Èșù* fica à esquerda dos caminhos e daí controla a entrada e a saída de todo o tráfego. Assim seus lugares de adoração e suas representações se encontram nos caminhos que levam às cidades, às aldeias e aos "compounds". Mas seu lugar favorito é a encruzilhada de três caminhos, *orita*, donde os caminhos se encontram e repartem.

Eis aqui outra indicação de seu papel como centro de comunicação, como controlador dos caminhos e principalmente ligado ao fato de que é o resultado de um cruzamento ou de uma união.

Se *Èșù* abrir ou fechar os caminhos, não é por acaso como o sugerem alguns autores, mas resultado do símbolo complexo que ele representa. Seu papel como censor dos caminhos está

<sup>32</sup> "Nous retiendrons que *Fa* est spécialisé dans la fonction d'information individuelle".

estritamente ligado à sua função de princípio de reparação”<sup>22</sup> (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos: 1971 A: 93).

A restituição, estendendo-se aos dois elementos progenitores e deslocando-se sobre “objetos”-signos, permite salvaguardar e desenvolver a existência individualizada, a de cada ser a quem *Èṣù* acompanha e representa.

Dissemos, quando tratamos dos *òriṣà* e dos *ẹbọra* (cf. 75s, 91), que assim como *Odùduwà* é o símbolo coletivo de todas as genitoras e *Obàtálà* o de todos os genitores, *Èṣù* é o símbolo que representa progênie, todas as antidades-filhos do *àyé* e do *òrun*.

Ele é interação e resume os significados de ambos os genitores. O branco, o vermelho e o preto, não como matizes, mas com seus significados plenos correspondem a *Èṣù*. Vários mitos, cujas diversas versões foram transcritas e analisadas por alguns autores<sup>23</sup>, descrevem uma de suas vestimentas do gênero arlequim ou seu gorro característico de duas, três ou quatro cores (incluindo o amarelo). A partir do contexto e segundo o aspecto de *Èṣù* que se deseje invocar ou destacar, utilizar-se-á uma cor preponderante que corresponde a esse aspecto particular. Assim *Èṣù Ijèlú*, associado ao *Òkòtò*, multiplicação e crescimento de seres diferenciados, profundamente associados ao aspecto de *Èṣù* que regula e que é o resultado do processo oculto, indecifrável e secreto que acontece no seio da matéria gestadora, é completamente preto. O mesmo nome *Ejèlú* deriva de *ẹlú*, planta do grupo das Indigóferas, das quais se extrai o índigo, tinta azul escura, e com a qual se prepara o *wáji* com o que se representa o preto. Do lado de seus genitores ele herda o branco, a existência genérica, sem cuja “matéria” não haveria existência individualizada. Por ser o resultado de uma interação, o vermelho

<sup>22</sup> “It is in his role of dynamic principle, of principle of individual life and of *òjìṣẹ* or element of communication, that *Èṣù Bara* is indissolubly linked with the evolution and fate of each individual. As such he is also Lord of the ways, *Èṣù-Ọna*, and he can open and close them according to context and circumstance. He can open them or close them to the aggressive and destructive elements, the *Ajagun*, or to the positive elements. He is the controller of the *ona-burúkú*, the ways which are conductors of malign elements, and of the *ona rere*, the conductors of good things, in the *òrun* as well as in *àyé*. *Èṣù* stands on the left of the ways, whence he controls the entry and exit of all the traffic. Thus his shrines and representations are found on roads leading into cities, villages and compounds. But his favourite spot is the intersection of three roads, *orita* i. e. where the roads meet and start again. This is yet another indication of his role as the centre of communications, controller of the roads and above all of the fact that he is the result of crossing or union. Whether *Èṣù* opens or closes roads is not the result of chance as some authors suggest, but of the complex symbol represented by *Èṣù*. His role as censor of the ways is closely linked with his function as reparation principle”.

<sup>23</sup> Lydia CABRERA, Pierre VERGER, Deoscoredes M. dos SANTOS, R. F. THOMPSON e outros.

o simboliza e, tal como sucede a *Sàngó*, o elemento que lhe pertence e constitui sua própria substância é o fogo. Esse é seu aspecto *Iná* sobre o qual nos deteremos mais adiante. Mas o vermelho que transporta é pleno, isto é, simultaneamente o vermelho “sangue vermelho” *àṣẹ* de realização, princípio dinâmico, o sangue que circula, que dá vida, e o vermelho genitor, “sangue vermelho”, poder de gestação, veiculado pelo corrimento menstrual, as penas *ẹkòdide*, que *Èṣù* — símbolo máximo do elemento procriado — representa coletivamente.

*Èṣù*, o elemento procriado, é a prova do poder das *Iyá-mi*. É o pássaro, o *Ẹlẹyẹ*. É ele quem veicula esse poder do vermelho, representado pelo símbolo chamado *Egán*. É precisamente por ser portador e representante desse símbolo e desse poder que *Èṣù* é a entidade mais importante do sistema *Nàgò*, como o testemunha o texto do *Odù Ọṣẹ-tùwá*, que reproduziremos a seguir.

#### ITAN BI ÈṢÙ TI Ẹ GBA AGBA LỌWỌ AWỌN ỌRIṢA GBOGBO

1. Itàan Èṣù!  
Nibi tí Èṣù gbé gba àgbà  
lọwọ awọn Ọriṣà gbogbo  
àti Ẹbọra tí ó ti sàgbàa rẹ tẹlẹ  
Nigbà tí Èṣù ó gbo àgbà yi
2. Ọ lọ dá Ifá!  
Pèlúu èrò ti òun rò yi  
Bí èrò nàáá ti leè ẹ  
tí òun fi leè gbàà  
siṣẹ nipa rẹ tí ó fi leè ẹ
3. Ọ lọ dáfá lọwọ awọn  
Babaláwo yii:  
“Ijà gidigidi — kííi sàgbà  
Ẹni tí Ọlórún bá dá lágba un  
Nláá mọ́ pe ni Bàbá nile àiyé  
Ijà gidigidi kííi sàgbà  
Ẹni tí Ọlórún bá dá lágba  
nláá mọ́ pè ni Bàbá  
Láláde ọrun”
4. Awọn wònyí ni wọn wá  
dífá fún Èṣù Ọdàrà  
Nijọ tí nlo rée gbàgbà  
lọwọ Irúnmọlẹ mérindinlógún  
N lọ gbàgbà lọwọ Irúnmọlẹ gbogbo  
Nile àiyé lọọ  
Wọn ní, iwọ Èṣù!  
Wọn ní kọ rú ẹbọ o  
Wọn ilẹ bọ tó rú yi,

- Wọn ní láti torí nkan tòò  
ronú sí wípé ọ fẹ ẹẹ,  
Kí èrò nàà ó lèè ẹẹ
5. Èṣù sọ wípé,  
Kinni kóòn ó fi rú ẹbọ yii  
Wọn ní Ikóódẹ mẹta,  
Akùkọ diẹ mẹta tọ bá ti  
lógbe lóri  
Wọn ní kó sí fi òké owó mẹta  
àti epo, kó fi rú ẹbọ àti mọriwò
6. Èṣù rú ẹbọ fún àwọn awo!  
Nígbà tó rúbọ yii tán,  
wọn wá fúnun ní Ikóódẹ kan  
Wọn ní kọ mọ mọ kiri  
Wọn ní kọ mọ sí fi orí ara rẹ rẹrẹ  
Wọn ní tititi ọ fi pé oṣù mẹta.
7. Ní Èṣù bá múra  
nlọ bá múú Ikóódẹ yii,  
nlọ bá n fi gún Ori  
Ní gbà tó yáá,  
Olódúmarè wá re òrò kẹn  
Géḡé bí aféḡé irúbọ tó fẹ sí lẹwọ  
lára lẹun
8. Olódúmarè wá ro èrò yii wípé  
Eni tọ bá tiẹ n se isẹ  
Amójútó ayé jù ninúu gbogbo  
Awọn Oriṣà àt'Èbọra t'òuún dá sibè  
Òun fẹ mọ
9. Lọ bá ní kí gbogbo wọn  
Ọ wáá láti wá bi wọn wò  
bí ọn bá ti nṣee àiyé sí  
Nígbà tó ní kí gbogbo won ọ wá,  
O'úkúlúkú sí tójú nkan tí  
Ó fi sin Olódúmarè won dii dii,  
bí eni kèkèké  
Nígbà tí wọn di ẹrú wọnyí ba iyí
10. Ní wọn bá pera wọnjo  
Oriṣàálá ati Olófin àti ògún,  
Ija, Ọṣọsi, Sónikéré, Ọbagèdè,  
Ọbalúfọn, Ifá, oriṣà Oko, Yemonja.  
Gbogbo wọn Ọsun.  
Awọn ẹlẹgbẹẹ won yókú  
Won n bá n mura
11. Wọn si tẹ sọnà  
Ní ọṣaájú kí n tẹlẹ ọ
12. Nígbà tí Èṣù ọ mọ lo  
Ó ronú wípé tí òun bá le ru  
Ikankan nísinyii  
Njẹ irúbọ tí wọn se fún òun  
ní àipẹ yí òjẹ kó ní bàjẹ ẹ?

13. Torí nàà tí on bá tiè  
bí un léèrè, òun ó sí nwọọ  
Ikan toun ọ sọ wípé  
Etútù kan ní wọn se fún òun  
K'òun ọ mọ rú ẹrú níi báyii
14. Ní Èṣù bá mú ikóódẹ rẹ,  
lọ bá fi gún Ori  
kó sí dé filà  
gbogbo òwọn Oriṣà yèkú  
Eyi tí ó dé filà,  
èyi tí ó dé Adé,  
èyi tí ó dé Akẹtẹ,  
èyi tí yó sí jẹ pé yó ru eru  
èyi tí ọ fa nkan lẹwọ,
15. Èṣù à mú nkan kan lẹwọ,  
kó sí dé filà, béèni kó sí rẹrú  
Nígbàti wọn dé saa fún Olódúmarè  
ní ọkọnkọn pé\* ní wọn bá lọ rée dúrò  
Didúrò tí wọn bá dúrò yí,  
Fún Paa Rè níi yọjù sí wọn  
Nígbàti Olódúmarè wo gbogbo wọn titi,  
Kó tilẹ bi wọn léèrèè  
Iruu bí wọn tí se ayé sí,  
Olódúmarè jẹ
16. Wiwò t'Ó wò wọn báyii,  
Ó ní  
Èyin gbogbo tí ẹ dúrò,  
Ó ní,  
Eni tí ó fi ikóódẹ gún Ori yii,  
Ó ní,  
Kí wọn ó pèè wáá  
Ló bá dé
17. Iwọ wá fi èyi han wípéè  
Iwọ ní o ko gbogbo aráyé yí jọ,  
àti tí o ńṣe 'ṣe lórii wọn jù  
Ó ní,  
Níni ikóódẹ tí o fi gún Ori yii  
Ó ní,  
Ó ní,  
Iwọ lo kó won wá  
Èṣù ọ fọ ọsí mú mọ
18. "Bèè níi", ní Èṣù n wí  
Nijọ nàà ní Olódúmarè sọ fún gbogbo wọn  
ní idáhùn kan pátó wípé,  
Tí ẹ bá dé lbùgbé yin  
Tí ẹ ní padà lọ  
gbogbo ohun tí ẹ ẹ ẹ bá mọ se,  
Aṣiwájúú yin tí Èḡán ní bẹ lóri rẹ yí,  
Òun nàà ní kí ẹ mọ bá sọ,  
Òun ní kó sí moo mú gbogbo  
àmòrán yin sí ọdọ Òun Olódúmarè.

- Nitorí péé, lóni ẹ ti fi hàn  
 Wipé ẹni tí ó tọ yin sònà,  
 tí ó sì jẹ sípé n lẹ́ n fi imònràn  
 gbogbo siwájúu rẹ, tẹ̀e n fji mọ̀ọ̀ọ̀  
 se ún ni yii
- Òun ni ẹ fi rí Ẹgán lóri rẹ yii  
 Kò sí ẹnìkankan tó le jiyàn mọ̀ọ̀  
 19. Báyii ni Èsù bá se siwájúu  
 gbogbo wọn padà wá sí ayé ni  
 isògbàà àkókò yii  
 Orin tí wọn nkoọ̀ bọ̀ yó náà,  
 “Èsù ò mọ̀ọ̀ le rásin gbàà!  
 Èsù ò le resingbà!  
 Egán róró gborii rẹ oo,  
 Èsù à lee rasingbà”
20. Báyii ni Èsù bá dé ayé  
 Nigbà tó dé ayé,  
 nlọ̀ bá ní òun ó se àjọyọ̀,  
 Nitorí pé Olódumarè tí fúun  
 ni àṣe àti ipò,  
 tí ó sì hàn sí gbogbo Òriṣà  
 Pé èyí kò bá fi tí Èsù se  
 “Kí Èsù ó mọ̀ọ̀ seé bọ̀ṣán tí  
 S’orun àti bí Àrinàkò tii Segbín”
21. Òun ni l’Èsù bá se àjọyọ̀ láarin  
 gbogbo àwọn Irinwó Irúnmọ̀lẹ̀  
 Ojúkòtún  
 àti àwọn gbaa Mọ̀lẹ̀  
 Ojúkòsi
22. idí eléyíí  
 Ni gbogbo àwọn Òriṣà náàá  
 bá lọ̀ rée kọ̀ àsà  
 Láti mọ̀ọ̀ fi ikóóde se se àṣe  
 nipa àtiṣe ọ̀dún,  
 Abi ètùtù kan lọ̀ bá kàn wọn  
 láti se nii,  
 Ni ikóóde bá fi di àṣà fún  
 gbogbo wọn  
 ikóóde yii, Èsù lọ̀ kọ̀ lọ̀  
 sí ọ̀de Ọ̀run  
 Gẹ̀gẹ̀ bí ohun tí ó gbọ̀ ní  
 Ọ̀dọ̀ àwọn babaláwo tí ó dá líá  
 fúun nipa àti gba àgbà yii  
 Òun ni wón sì n pe ikóóde ní Ẹgáán
23. Ní gbà tí ón bá nlọ̀ rée tẹ̀niyàn  
 ní fá títí di ní òní  
 Bí ọ̀n bá so Ẹgán yí móniyàn  
 lóri tán ní ibi tí ọ̀n bá gbé  
 lo rée tẹ̀nífá: kò tún gbodò  
 fi órí rẹ ru nkan mó títí tí  
 ó fi pé ijó méje tó bá bó

- Ẹgán yii silè  
 Èyí ni àṣe tí Èsùu tí  
 Olódumarè lo fúun ní agbára lé lóri.  
 lé lóri  
 Ní igbà tó fi nkan yii gba  
 àgbà lọ̀wọ̀ àwọn Òriṣà yókú
24. Un ni wón nfi n pe ikóóde  
 siso mọ̀ri ní Ẹgán  
 Eniyàn kò sì gbọ̀dọ̀ scó mó orí  
 sieé títí tó fi di ní òní  
 Tẹ̀niyàn bá soó mó orí siéé, tó bá  
 Pé jù bẹ̀ẹ̀ lọ; Ijà Èsù ní Olúwarẹ̀ n wáá
25. Afi tí Olúwa rẹ̀ẹ̀ bá jẹ̀ pé  
 ó fi sètùtù kan ní ọ̀dọ̀  
 Irúnmọ̀lẹ̀ kan tàbí Òriṣà kan,  
 n lọ̀ jẹ̀ kó soó mọ̀ri  
 Èyí ní ó fi leé jẹ̀ ibínú Èsù  
 ikóóde yii ní Èsù fi gba àgbà  
 lọ̀wọ̀ àwọn Òriṣà yókú ní igbà náà
26. Nlọ̀ wá nyin àwọn awo rẹ̀ yí pé,  
 Òun dúpẹ̀ lọ̀wọ̀ wọn  
 “Àwọn ijà gidigidi kiisàgbà  
 Èni tí Ọ̀lọ̀run bá dá lágbà  
 Òun láà pé ní Babá nilé àiyé  
 Èni Ọ̀lọ̀run bá dá lágbà,  
 Un láà pé ní Babá lóde ọ̀run”
27. Un ló dífá fún òun Èsù Ọ̀dàrà  
 tóun lo rée gbàgbà lọ̀wọ̀  
 Irúnmọ̀lẹ̀ Mèrindinlógún  
 àti Igba mọ̀lẹ̀ Ojúkòsi  
 Èsù Ọ̀dàrà  
 Nni tẹ̀ẹ̀ bá jí, kẹ̀ mọ̀ọ̀ pé,  
 Kẹ̀ leé rounjẹ̀ jẹ̀.  
 Èsù Ọ̀dàrà n ni tẹ̀ẹ̀ bá jí kée mó pé,  
 Kẹ̀ e leé roun múmu mu.  
 Èsù Ọ̀dàrà n nii kó gbogbo Irúnmọ̀lẹ̀  
 bó wá silé aiyé  
 Báyii ni Èsùu bá se gba àgbà  
 lọ̀wọ̀ wọn tó fi di ní òní.  
 Kò sí èyí tí yọ̀ọ̀ mọ̀ọ̀ jẹun  
 tàbí yọ̀ọ̀ mọ̀ọ̀ se igúnwá tí kò  
 ní fi tí Èsù siwájú.
28. Wọn á ní,  
 Ká mú t’Èsù kúò  
 Kọ̀ mọ̀ọ̀ binú,  
 Kí un taa fẹ̀ẹ̀ se ó le dáa.  
 Un l’Èsù bá se dii  
 Asiwájú gbogbo wọn ní elẹ̀kẹ̀ji  
 Báyii ní Ọ̀ṣẹ̀túá ní ó se so  
 Itàn Èsù yii.

HISTÓRIA DO MODO COMO *ÈṢŪ* SE TORNOU  
O DECANO DE TODOS OS *ÒRÌṢÀ*.

1. A história do modo como *Èṣù* tomou a primazia das mãos de todos os *òrìṣà* e *ẹbọra* que até então eram seus mais velhos.
2. Quando *Èṣù* tentava apoderar-se do comando, foi consultar *Ifá* (para saber) como esse pensamento poderia se tornar realidade e o que poderia ser feito para que esse pensamento se materializasse.
3. Ele foi consultar o oráculo dos seguintes *Babaláwo*:  
Bater-se desesperadamente não faz a ancianidade, a quem *Ọlórún* cria como Senhor é aquele que chamamos de Pai na terra.  
Bater-se desesperadamente não faz a ancianidade, a quem *Ọlórún* cria como Senhor é aquele que chamamos de Pai nos espaços do *òrun*.
4. Todos eles jogaram *Ifá* para *Èṣù Ọdàrà*, no dia em que ele foi procurar o senhorio sobre os dezesseis *Irúnmàlẹ̀*, quando obteve a primazia sobre os dezesseis *Irúnmàlẹ̀* do mundo.  
Disseram, Você *Èṣù*, disseram, você deve oferecer um sacrifício, disseram, o sacrifício que você fará disseram, seria a fim de que aquilo que você pensa venha a ser verdade.
5. *Èṣù* perguntou o que deveria oferecer em sacrifício. Eles disseram: três penas-de-papagaio-vermelho, *ekódidẹ̀*, três galos de crista "bem madura". Disseram que deveria adicionar quinze centavos e azeite de dendê e fazer uma oferenda de palmas recém-brotadas, *màriwò*.
6. *Èṣù* fez a oferenda a todos os *babaláwo*. Depois que fez a oferenda, eles decidiram lhe dar uma pena-de-papagaio-vermelho. Disseram para levá-la sobre ele mesmo todo o tempo. Disseram para não se servir de sua cabeça para transportar nenhum carregamento, disseram não antes de três meses.
7. Então *Èṣù* se preparou: apanhou sua única pena-de-papagaio-vermelho, *ekódidẹ̀*, e a colocou na cabeça.

- Quando *Èṣù* estava para partir, *Olódùmarè* teve um pensamento a partir da mensagem transmitida pela oferenda.
8. *Olódùmarè* teve então essa idéia: gostaria de conhecer aquele que estivesse dando o melhor de si, zelando pelo bom andamento do mundo, entre todos os *Òrìṣà* e os *ẹbọra* que Ele tinha criado.
  9. Ele disse então que todos deveriam vir a fim de lhes perguntar a'ê que ponto estavam administrando os assuntos da terra. Quando Ele lhes pediu que viessem, cada um preparou as coisas com as quais adoraria *Olódùmarè*. Eles as arrumaram em pequenos carregos. Quando arrumaram todos esses carregos,
  10. todos se reuniram, *Òrìṣàlá* e *Ọlójín* e *Ọgún*, *Ija*, *Ọṣòsì*, *Sọnikéré*, *Ọbagèdè*, *Ọbalùfòn*, *Ifá*, *Òrìṣàoko*, *Yémánjá*. Todos incluindo *Ọṣun* e os outros que se estavam preparando para ficar prontos para partir em direção aos espaços abertos do *òrun*.
  11. Partiram em viagem, em fila "um atrás do outro".
  12. Quando *Èṣù* se pôs a caminho, se perguntou, se se forçasse a carregar qualquer coisa agora, bem, será que a oferenda que acabava de ser feita para ele, bem, será que tudo não ficaria inutilizado?
  13. Para isso, se lhe fizessem perguntas, saberia o que dizer: Que era uma propiciação que tinha sido feita para ele e que não podia levar carregos naquele momento.
  14. Depois *Èṣù* apanhou sua pena-de-papagaio-vermelho, *ekódidẹ̀*, e a colocou na cabeça. Ele não colocou nenhum gorro. Todos os *òrìṣà*, os que tinham colocado um gorro, os que tinham colocado coroas, os que tinham colocado chapéus, os que também levavam carregos, os que também levavam seus embrulhos na mão,
  15. mas *Èṣù* não levava nada e não colocou gorro nem carregava algum pacote; assim iam todos eles. Quando alcançaram os espaços de *Olódùmarè*, foram e colocaram-se em

- sua direção; quando estavam assim, foi Ele próprio que lhes apareceu. Depois que *Olódumarè* os fitou por um bom espaço de tempo, não lhes fez nenhuma pergunta sobre a maneira como se tinham conduzido na Terra, porque *Olódumarè* é *Olúmọ̀nọ̀kọ̀n*, aquele que conhece os corações.
16. Fitando-os assim, disse, todos vocês que estão lá em pé, e disse, a pessoa que carregou *ekódidẹ* na cabeça, disse, que deveriam fazê-lo aproximar-se. Assim ele veio.
17. Ele disse, você que veio revelar isto: você é aquele que reuniu todos os habitantes da terra e esteve fazendo mais trabalhos para eles, disse, é por isso que você colocou o *ekódidẹ* em sua cabeça. Ele disse, os outros *Ọ̀riṣà* trouxeram carregos atrás de você, disse, você é aquele que os conduziu até aqui. *Èṣù* não disse nada.
18. "Assim seja", disse *Èṣù*. Nesse dia *Olódumarè* disse a todos, numa resposta pronunciada num tom sem réplica: "Quando vocês chegarem aos seus lugares de morada, para onde retornarão, tudo o que devem fazer, aquele que foi seu líder, que carregou o emblema *Ègán* em sua cabeça, é a quem vocês devem procurar e falar. Ele deverá trazer-me todas as sugestões de vocês, porque hoje vocês mostraram que aquele que os guiou para que pudessem submeter-me suas sugestões, antes de as pôr em execução, é ele." E por isso Ele viu *Ègán* em sua cabeça. E ninguém discutiu.
19. Eis como *Èṣù* veio a conduzi-los todos de volta à terra nesse particular momento. A canção que eles cantaram nesse dia, no caminho de volta, dizia:  
*Èṣù* não levou carregos de homenagem e submissão,  
*Èṣù* não levou carregos de homenagem e submissão;  
 (porque) *Ègán* Vermelho erguia-se destacando-se em sua cabeça;  
*Èṣù* não podia levar carregos de homenagem e submissão.
20. Assim, *Èṣù* retornou à Terra; quando chegou à Terra, Ele disse então que daria uma festa comemorativa porque *Olódumarè* lhe tinha dado poder e status conhecidos de todos os *Ọ̀riṣà*; aqueles que ignorassem a autoridade de *Èṣù*, *Èṣù* faria com eles como a corda dobra o arco e como *Arinàkò* se abate sobre o caracol.
21. E *Èṣù* festejou o alegre acontecimento entre os quatrocentos *Irúnmàlẹ̀* do lado direito e os duzentos *malẹ̀* do lado esquerdo.
22. Por essa razão, todos os *Ọ̀riṣà* começaram a imitar seu costume colocando a pena *ekódidẹ* como emblema de *àṣẹ* durante seus ritos de celebração anual ou como emblema de sacrifício propiciatório cada vez que eram realizados. É por isso que a pena *ekódidẹ*, se tornou um preceito tradicional para todos eles. Essa pena-de-papagaio-vermelho, *Èṣù* foi o primeiro a levá-la aos vastos espaços do *ọ̀run* de acordo com que ele havia escutado dos *babaláwo* que tinham consultado o oráculo *Ifá* para ele, sobre a maneira como apossar-se do senhorio. É por isso que essa pena-de-papagaio-vermelho foi chamada *Ègán*.
23. Cada vez que se quer iniciar alguém no culto de *Ifá* até hoje, coloca-se esse *Ègán* na cabeça dessa pessoa, onde for iniciado, e ela não deve colocar carregos sobre sua cabeça durante sete dias, depois dos quais ela pode retirar esse *Ègán*. Este é o *àṣẹ* de *Èṣù* cujo poder lhe foi dado por *Olódumarè*, quando ele se serviu disso para conquistar o senhorio sobre todos os *ọ̀riṣà*.
24. É por isso que o colocar um *ekódidẹ* na cabeça leva o nome de *Ègán*. Nenhuma pessoa deve colocar a pena para brincar; até hoje, se alguém o coloca em sua cabeça para brincar e se permanecer algum tempo, essa pessoa provoca a cólera de *Èṣù*.
25. Salvo se essa pessoa se serviu disso quando de uma oferenda dirigida aos *Irúnmàlẹ̀* ou aos *Ọ̀riṣà*, se é para isso que ela o colocou em sua cabeça. Só por essa razão é que ela

pode não provocar a cólera de Èṣù.  
Essa pena-de-papagaio-vermelho foi utilizada  
por Èṣù para tomar a soberania das mãos de todos  
os Òriṣà naquele tempo.

26. Ele começou então a elogiar os sacerdotes de Ifá.  
Eie lhes agradecia sinceramente,  
— Bater-se desesperadamente não faz a ancianidade,  
a quem *Qlôrun* cria como um Sênior  
é aquele que chamamos Pai na Terra;  
aquele a quem *Qlôrun* cria como sênior  
É aquele que chamamos Pai no *Qrun*.
27. Esses foram os sacerdotes que consultaram  
*Ifá* para Èṣù *Òdàrà* quando ele queria tomar o senhorio  
das mãos dos dezesseis *Irúnmàlê*, dos quatrocentos *Irúnmàlê* da  
direita  
e dos duzentos *malê* da esquerda.  
*Èṣù Òdàrà*  
é aquele, quando vocês se levantam, ao qual é preciso  
fazer apelo  
para que ele lhes providencie o alimento.  
*Èṣù Òdàrà!*  
É ele, quando vocês se levantam, ao qual é preciso  
fazer apelo  
para que ele lhes providencie a bebida.  
*Èṣù Òdàrà!*  
É aquele que guiou todos os *Irúnmàlê*  
de retorno à Terra.  
Eis como Èṣù ganhou a soberania daquele tempo  
até agora.  
Não existe ninguém que coma  
ou esteja instalado com realeza, sem  
que haja recorrido a Èṣù primeiro.
28. Então as pessoas disseram:  
demos a Èṣù o que lhe é de direito  
para não causar seu descontentamento  
de maneira a que o que desejamos fazer chegue ao bom termo.  
Então Èṣù tornou-se o *Asiwájú*, aquele que vai à frente  
de todas as pessoas da Terra,  
pela segunda vez.  
É assim que *Qṣṣlùá* conta  
essa história sobre Èṣù.

Desse importante texto só queremos destacar duas conclusões. Em primeiro lugar, a estreita relação entre Èṣù e as *lyá-mi-àgbà*, cujo poder representa assunto que continuaremos a elaborar mais adiante. Em segundo lugar, que todos os seres sem exceção, todos os *Irúnmàlê*, todos os seres do *òrun* ou do *àiyé*, todas as porções de existência diferenciada, só podem existir e expressar-se por possuir, por estar “acompanhados”, por seu

*Èṣù*, seu princípio de vida individual, seu elemento dinâmico;  
o rei do corpo,

*Bara = Qba + ara,*

é o primeiro que se cultua e se serve. Ele é o sênior, o decano de todos os elementos. Para retomar as palavras de *Ifá*, “se cada coisa e cada ser não tivesse seu próprio Èṣù em seu corpo, não poderiam existir, não saberiam que estão vivos”.

É o princípio dinâmico que mobiliza o desenvolvimento, o devir das existências individualizadas e da existência de todas as unidades do sistema.

## CAPITULO VIII

### O Terceiro Elemento e os Ritos Prioritários

ÈSÙ e a ação ritual; Èsù Iná e seus genitores; o ritual de Pàdé, significação, desenvolvimento e texto; outros ritos prioritários; Èsù e a restituição de àșe aos genitores míticos.

NO CAPÍTULO precedente, tentamos examinar os aspectos básicos do simbolismo de Èsù.

Não é difícil inferir o importante papel que Èsù desempenha na prática ritual. É precisamente a ação litúrgica que explicita e confirma seu complexo significado simbólico. Elemento de propulsão e de comunicação, ele é o primeiro a ser invocado e cultuado tanto como *lēsè òrișà* como *lēsè ègún*.

Já assinalamos que é no "terreiro", durante a realização dos ritos, que a constelação mítica com toda a sua carga simbólica é revivida *aqui e agora*. As entidades, os *Irúnmalè* não são apenas conceitos ou princípios abstratos; são presenças participantes que com os membros do *egbè* e através deles integram o sistema. Eles são invocados e sua participação, segundo o contexto ritual, põe em relevo vários aspectos de seu significado. É a presença e função de uma entidade em relação com as diversas situações rituais, ao longo de todo o transcurso do ano litúrgico e na vida cotidiana do "terreiro" que nos permitem interpretar seus significados. Uma entidade-símbolo não é um elemento que se "traduza", que se defina de maneira estática, mas elemento que se "interpreta" na medida em que é inserido em determinado contexto.

O culto de Èsù não repete o modelo dos cultos dos outros *Irúnmalè*. Acompanhante e elemento inseparável de todos os seres naturais e sobrenaturais, deve ser cultuado junto de cada um deles. Cada indivíduo, cada família, cada linhagem, cada templo, cada

"terreiro", qualquer que seja seu *òrișà* patrono, deverá cultuar seu Èsù respectivo. Qualquer que seja o rito a ser celebrado, seja público ou privado, Èsù deverá participar inseparavelmente.

Nenhum *òrișà* pode pôr uma ação em movimento sem seu Èsù. Ele é o único capaz de desencadear qualquer ação e comunicar as partes entre elas. Ele deve ser, como nos informa o mito, o *siwájú*, o primeiro a ser cultuado. A colaboração de Èsù é indispensável; não só para mobilizar o rito, mas também porque como *Èlèbò* é o único capaz de transportar e fazer aceitar as oferendas a seus respectivos destinatários, mantendo a harmoniosa relação entre os seres e as entidades sobrenaturais, o equilíbrio entre os dois planos da existência e entre todos os componentes do sistema. Sem a colaboração de Èsù, a dinâmica ritual ficaria paralisada. Se ele não fosse invocado e servido em primeiro lugar, o que impediria sua função propulsora e reparadora, toda a cerimônia encontrar-se-ia comprometida, havendo conseqüentemente o desequilíbrio e a desarmonia. Èsù, não sendo invocado e não podendo preencher sua função, particularmente em relação às oferendas, revidaria, bloqueando os caminhos do bem e abrindo os caminhos a todas as espécies de entidades destruidoras, os tão temidos *Ajàgun*. Ele empregará todos os subterfúgios possíveis e provocará confusões terríveis a fim de castigar aqueles que violam as regras que permitem a redistribuição de *àșe* e o relacionamento harmonioso entre genitores e descendentes. Abimbola (1971: 2) também diz a esse respeito: "Èsù... desempenha as funções de policial dotado de ubiqüidade que pune ou protege os seres humanos assim como os deuses, segundo aceitem a vontade divina ou dela se desviem".<sup>1</sup>

Essa atitude de represálias de Èsù, quando impedido de cumprir com sua função de *Èlèbò* e de princípio dinâmico, torna-o uma das entidades mais perigosas. Se se considerar o tipo de poder dos progenitores míticos a quem Èsù deve satisfazer, as *Iyá-mi-àgbà* e os *Baba-Ègún* ou seus representantes coletivos, e seu próprio poder *agbàra*, compreende-se facilmente o terrível efeito de suas represálias. É nesse contexto que Èsù se converte em "a cólera dos *òrișà*", no instrumento da cólera transferida dos genitores de cuja matéria simbólica foram desprendidas partes para formar novos seres, de cujo *àșe* uma parte foi consumida

<sup>1</sup> "Èsù ... performs the duty of the ubiquitous policeman who punishes or protects human beings and the gods as well according to their conformity or deviation from the divine will".

sem que tivesse havido restituição para permitir a continuação do ciclo vital. É numa bolsa — outra representação do útero mítico — que *Èṣù* carrega os fragmentos de cabaça que constituem as partes descendentes da matéria de origem. É esse um dos seus emblemas mais temidos (fig. 17, p. ...).

Lembremos que a Terra sofreu e chorou quando uma primeira porção de si mesma lhe foi retirada para modelar os seres e que *Ọlórún* pediu a Morte para devolvê-la. Em princípio, nesse contexto, todo seccionamento é perigoso: ele conota sofrimento dos genitores, efusão de “sangue vermelho”, e implica em represálias ou na perda de vida individualizada, se não houver restituição ou compensação a fim de restabelecer o equilíbrio e dar novo impulso a todo o processo.

Fragmentos de cabaça ou de pratos de barro fazem parte dos “assentos” de *Èṣù* e testemunham seu papel complexo. Esse simbolismo corresponde a um dos aspectos de *Èṣù-Olòbè*, o proprietário do *ọbè*, da faca, ao qual voltaremos quando tratarmos da individualização.

Tratar da atividade ritual de *Èṣù* seria examinar toda a liturgia *Nàgò* que evidentemente escapa aos propósitos do presente ensaio.

Em razão de sua relação com o tema central dessa tese e continuando nosso enfoque expresso nos capítulos precedentes, é necessário destacar o papel de *Èṣù* no que se refere a seu status de primeiro invocado e, conseqüentemente, os ritos prioritários.

De maneira muito ampla, diríamos que existem dois tipos de ritos prioritários. Como seu nome indica, eles devem ser celebrados obrigatoriamente no início de toda cerimônia celebrada no “terreiro”.

Nesses dois tipos de ritos prioritários, *Èṣù* é invocado, ele é rogado para vir proteger os fiéis na casa de culto e assegurar o feliz desenrolar das “obrigações”. Nos dois casos, oferendas simbólicas são confiadas a *Èṣù* para que ele as despache a seus destinatários, os ancestrais masculinos e femininos, representantes coletivos dos genitores míticos e, por seu intermédio, aos elementos primários que compõem o universo.

O primeiro tipo de rito prioritário e o mais elaborado, destinado a invocar e tornar propícios todos os *Irúnmàlẹ̀* divinos e ancestrais, da direita e da esquerda, pelo intermédio de *Èṣù*, é o ritual chamado *Pàdẹ̀* (apocope de *Ipàdẹ̀*) que significa literalmente reunião ou ato de se reunir.

Ele deve ser celebrado antes do início das cerimônias públicas durante os ciclos anuais e sempre que tenham lugar oferendas importantes — *ẹ̀bọ̀-ọ̀dun* — com derramamento de sangue de um quadrúpede ou seu equivalente. Da mesma forma o *Pàdẹ̀* constitui a primeira parte do ciclo das cerimônias mortuárias ou *Àṣẹ̀ṣẹ̀*, o *ẹ̀rù-iku* — o carregamento do morto, os elementos simbólicos que representam o morto — substituindo, ou, melhor ainda, retomando o lugar de oferenda principal.

“O *Pàdẹ̀* tal qual é praticado no *Àṣẹ̀ Ọ̀pó Afọ̀njá* é um rito solene e privado a que só podem assistir as pessoas pertencentes ao “terreiro” ou visitantes de qualidade excepcional. Trata-se de uma cerimônia carregada de perigo em virtude do poder sobrenatural das entidades que serão invocadas e devido à sua finalidade que consiste em propulsionar e em manter as relações harmoniosas com essas entidades e em obter ou restabelecer, por meio de oferendas apropriadas, seu favor e proteção”<sup>2</sup> (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1971, A: 112).

Tivemos ocasião de descobrir formas menos elaboradas desse rito em *Kétu*, no Daomé. A cerimônia é chamada pelo mesmo nome e possui o mesmo objetivo, o oficiante tomando exatamente a postura particular que descreveremos mais adiante, em relação às sacerdotisas oficiantes do *Pàdẹ̀* no “terreiro”. Não há nada de surpreendente que seja precisamente nos “terreiros” *Kétu* que se tenha conservado com tanto cuidado essa fundamental cerimônia. Durante o *Pàdẹ̀*, *Èṣù* é invocado sob o duplo significado de *Iná*, fogo, e de *Ọ̀dàrà*, aquele que provê bem-estar, ou satisfação. *Iná*, fogo, é seu elemento constitutivo, seu aspecto mais poderoso, é aquele que põe em evidência seu status de filho, de elemento de reunião, de comunicação e de participação.

No texto que fora recitado pelo *Babaláwo Serifá* de *Kétu*, esses aspectos são postos em evidência.

1. *Ibà Olódùmarè*  
*Ló mú iná*  
*Ó ní kí ó má ẹ̀ ajogùn igbó*  
*Ọ̀un ló fi dá Elẹ̀gbáa*
5. *Lówá mú Lápètekú iyá rè*  
*Enítì í se iyá Elẹ̀gbáa*

<sup>2</sup> “The *Pàdẹ̀* as it is practiced in the *Àṣẹ̀ Ọ̀pó Afọ̀njá*, is a solemn and private ritual which can be attended only by persons who belong to the “terreiro” or by exceptional visitors. It is a ceremony fraught with danger, in view of the supernatural power of the entities that shall be invoked and of its purpose of propelling and maintaining harmonious relations with them and of propitiating or restoring, by means of suitable offerings, their favour and protection”.

- Ó wá mú Qlòmọ Ọsánşán*  
*Eniti şe bàbá Èlẹgbáa*  
*Ó gbè won sònà pópó*  
 10. *Bí wón n' kojá wón á máwòóó*  
*Kònilè kòsì lójúbò*  
*Bí àwọn babaláwo, àwọn tí ó mòó tójú*  
*Tí wẹn bá dé idi ẹ*  
*Tó bá díde*  
 15. *Wón á mépo*  
*Ní ó ma fún iyá Èlẹgbáa lónà pópó*  
*Ní ó ma wipé*  
*Eyẹ nlá abika rogérogé*  
*Agbàlágba eyẹ kí yárùn*  
 20. *Awon l'orilè ilé Elẹgbáa*  
*Lódò Olódùmarè*  
*O'ódùmarè ó báso pé bẹni*  
*Iná nì jé ajogún igbó*  
*Iná Kanná nì jogún ọdàn*  
 25. *Awon ni wón gbárijọ*  
*Ni wón bí Èlẹgbáa sònà pópó*  
 27. *Èşù n' gbá Keẹ lalẹde Ifẹ*  
*Epo niyi .O*  
*Omo niyi O*  
*Ọtí niyi O*  
 31. *Èşù n gba keẹ lalẹde Ifẹ.*
1. Apresento meus humildes respeitos a *Olódùmarè* que colocou no mundo *Iná* (o fogo) para que ele seja o herdeiro da floresta. Foi assim que *Èlẹgbáa* foi feito.  
 5. Então ele tomou *Lápetekú*, sua mãe, aquela que é verdadeiramente a mãe de *Èlẹgbáa*, ele tomou *Qlòmọ Ọsánşán* aquele que é verdadeiramente o pai de *Èlẹgbáa*, coiocou a ambos no caminho.  
 10. Quando as pessoas passam, eles as estão vendo. Eles não têm abrigo nem lugar de adoração, se os *Babaláwo* querem zelar por eles irão ao encontro deles. Quando eles forem,  
 15. levarão azeite de dendê para oferecer à mãe de *Èlẹgbáa* no caminho, e cantam o que se segue: poderoso pássaro de asas poderosas; muito ancião pássaro que não se expõe jamais ao sol,  
 20. eles são os fundadores das linhagens de *Èlẹgbáa* ao pé de *Olódùmarè*. Então *Olódùmarè* dirá: assim seja; *Iná* é o herdeiro da floresta, é o herdeiro da savana.

25. Vieram juntos  
 E engendraram *Èlẹgbáa* no caminho.  
 27. *Èşù* percorre a cidade de *Ifẹ* de um lado para outro,  
*Èşù*, eis o zzeite de dendê para você,  
*Èşù*, eis a água para você,  
*Èşù*, eis o álcool para você,  
 31. *Èşù* percorre a cidade de *Ifẹ* de um lado para outro.

Esse texto nos parece particularmente precioso, pois torna manifesta a relação da gênese de *Èşù* em sua qualidade de símbolo fogo, com as *Iyá-mi-àgbà* e com os ancestrés masculinos, com o exterior e o caminho.

Em virtude da enorme força do poder sobrenatural das entidades a invocar, o *Pàdè* é um ritual carregado de perigos. Os mais altos dignitários do “terreiro” são os únicos capazes de o celebrar e de manipular os elementos necessários.

No *Aşe Opó Afonjá*, a *Iyalàşe*, ela em pessoa, dirige o ritual, a invocação é efetuada pelo *Asógbà*, sacerdote supremo do *Ilé Nàná* e *Qbàlúaiyé* ou, em sua ausência, pelo mais alto dignitário masculino que se encontre presente; as oferendas são manipuladas e levadas para o exterior pelas duas sacerdotisas mais preparadas do “terreiro”, a *Iyámorò* e a *Iyádagan*, ou, em sua ausência, aquelas que as seguem imediatamente na hierarquia; tomam parte do *orò* (ritual de fundamento) todos os membros do *ẹgbẹ* que assistiram ao ritual de sacrifício. A participação do *ẹgbẹ* é passiva, limitando-se a repetir em coro as cantigas seriadas e cobrindo-se completamente, em uma postura muito característica, que tem seu equivalente nos ritos mortuários de *Aşẹşẹ*. Eles estão ajoelhados, o corpo curvado em direção à terra, o punho esquerdo sobre o punho direito, apoiado no chão, e a frente apoiada em cima, de modo que o rosto fique inteiramente coberto. Essa posição é conhecida com o nome de:

*dojúbolè* = *dò* + *ajú* + *bolè*

curvar o rosto em prostração na direção do solo; é uma atitude de respeito misturado ao temor.

Também se diz:

*ba buru*: esconder-se completamente em sinal de prostração ou de submissão.

As duas expressões figuram numa história do *Odù Qbàrà* que ilustra a importância do “se cobrir” diante das entidades dotadas de potência sobrenatural, em que uma das passagens diz:

*Òbàrà ni, ki ndojúbolè  
Ki n'ba búrú,  
Ki Elégbáa ó jéki ng lo,  
Njé Ikúdèrin  
Mo foribalè f'Elégbáa.*

*Òbàrà* pediu-me que me prostrasse em reverência cobrindo-me (mesmo a cabeça),  
Que eu me deveria prostrar e me cobrir em temor,  
Para que *Elégbáa* me permita prosseguir (seguir meu caminho na felicidade e na riqueza).  
Assim minha Morte transformou-se em longa vida de alegria.  
Portanto, curvo-me a *Elégbáa*.

A invocação é realizada no centro do barracão do “terreiro”, no lugar onde foi plantado o *àṣẹ*. Ali também se colocam a *lyámórò* e a *lyadagan* e aí colocam-se todos os elementos que servirão para preparar as oferendas. É aí que se põe, particularmente, a grande cuia na qual serão misturadas as substâncias signos-oferendas. Trata-se precisamente do lugar e do objeto mais perigoso porque se estima que toda classe de potências e de espíritos sobrenaturais se concentram em torno da cuia e que eles a acompanham ao exterior cada vez que ela é levada com as oferendas. Todos os membros do *egbé* prostram-se em volta, deixando inteiramente livre a passagem da *lyámórò* em direção ao exterior. Fora da *lyámórò* é proibido — e ninguém o ousaria — aventurar-se nos espaços abertos do “terreiro”.

Tentaremos agora examinar brevemente quais são as substâncias utilizadas como oferendas e que *Èṣù* transportara aos seus destinatários durante o *Pàdè*. Esses comentários serão complementados no capítulo seguinte, quando trataremos das oferendas e dos sacrifícios em geral.

É evidente que *Èṣù* transportara substâncias-signos dos três “sangues”, símbolos genéricos do branco, do vermelho e do preto, ou melhor, substâncias que representam e veiculam *àṣẹ* masculino, *àṣẹ* feminino e *àṣẹ* de elemento procriado.

O *omi*, a água, é a oferenda por excelência, que veicula e representa ao mesmo tempo a água-sêmen e a água-contida-sangue-branco-feminino; ela fertiliza, apazigua e torna propício; nenhuma oferenda ou invocação poderá ser efetuada sem água.

O *iyẹfun*, a farinha de mandioca do Brasil (o alimento mais abundante e mais corrente), ou qualquer outra farinha proveniente de grãos ou de tubérculos, símbolo de fecundidade, representa descendência genérica, progênie.

O *epo*, o azeite de dendê, “sangue vermelho”, *àṣẹ* de realização, representa tanto o poder de gestação das *lyá-àgbà* como o poder dinâmico dos descendentes, particularmente o de *Èṣù*.

O *Otin*, bebida destilada, seiva de palmeira, representa o “sangue branco” masculino.

O *àkàsà* (escrito *àkàsù* por Abraham: 41) é um *àpòlà èkọ*, isto é, um pedaço ou uma porção de *èkọ* sólido, pasta branca preparada à base de milho, deixado de molho e depois ralado e cozido. Essa porção ou esse pedaço é envolvido em folhas de uma planta especial chamada *èpápó* em país *Yorùbá* e *ewé-èkọ* na Bahia. Cada um desses pacotinhos de *èkọ* recebe o nome de *àkàsà*; além de ser um alimento muito comum e apreciado, é uma oferenda de importante significado utilizada para numerosos “trabalhos” e em vários contextos. Retirado de seu invólucro verde, ele constitui a comida dos *òrìṣà funfun*. Um *àkàsà* é um corpo, um descendente, um pedaço desprendido do *èkọ*, da massa. Envolvido numa folha verde, símbolo do preto, é uma porção individualizada. O *àkàsà* é o símbolo de um ser e, como tal, segundo o contexto, pode representar qualquer animal ou mesmo substituir um ser humano. Se nos estendemos sobre a interpretação do *àkàsà* é porque nos parece ser fundamental não só para a compreensão do *Pàdè*, mas principalmente do mecanismo simbólico de restituição e de redistribuição de *àṣẹ* sobre o qual insistimos no decorrer de todo este trabalho.

D *Pàdè* tem lugar no pôr do sol. É acompanhado pela orquestra ritual completa, isto é, pelos três atabaques, o *ṣẹkẹkẹ* e o *agogo*. Distribuídos os membros do *egbé* segundo sua hierarquia e as funções a desempenhar durante o *Pàdè* e adotando as sacerdotisas a posição *dojúbolè*, a cerimônia pode começar. O *Àsògbà*, ou um outro alto dignitário substituto, derrama um pouco de água na terra três vezes (cf. p. 56), no centro, à esquerda e à direita; imediatamente bate três vezes a palma da mão direita sobre seu punho fechado esquerdo, molhando cada vez os dedos dessa mão com a água derramada em cada um dos três lugares. O som particular provocado (cf. p. 48), acompanhado de fórmulas apropriadas pronunciadas simultaneamente, invoca a presença de *Èṣù* e a de todos os seres que emergirão da terra, os *àwon-ará-sàlẹ*.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Tratamos longamente no capítulo III do poder dinâmico do som e das fórmulas que acompanham uma ação ritual determinada.

O ritual que vai começar agora pode ser analisado em quatro partes e um epílogo.

1) Invocação de *Èṣù Iná*, acompanhada de oferendas, solicitando sua presença a fim de que ele reine, zele pelo “terreiro” e venha assumir suas funções. Por três vezes a *Iyádagan*, ajoelhada em atitude de humilde respeito, mistura no *igbá* do *Pàdè* um pouco de água, um pouco de farinha e de *epo*, o azeite vermelho. Por três vezes a *Iyámòrò*, dançando em volta do *igbá*, vai ao exterior, levando o *igbá* com a oferenda apropriada e entregando-a ao pé de uma árvore sagrada onde *Èṣù* deverá aceitá-la. No decorrer deste processo, as seguintes cantigas são formuladas pela *Iyálàṣṣe*, a *Iyákekere* ou uma das antigas do “terreiro” e repetidas pelo *ẹgbé*:

*Enikan:* Iná, mo júbà  
*Ẹgbé:* Iná, Iná, mo júbà àiyé

Iná, mo júbà  
Iná, Iná mo júbà àiyé

*Enikan:* Iná, kòròbà  
*Ẹgbé:* Iná, Iná kòròkà àiyé

Iná, kòròkà  
Iná, Iná kòròkà àiyé

*Enikan:* Iná, kó o wá gba  
*Ẹgbé:* Iná, Iná, kó o wá gba àiyé

Iná, kó o wá gba  
Iná, Iná, kó o wá gba àiyé

Solo: Iná, eu lhe apresento meus humildes respeitos.

Coro: Iná, Iná, eu lhe apresento os respeitos do mundo.

Iná, eu lhe apresento os meus humildes respeitos.  
Iná, Iná, eu lhe apresento os respeitos do mundo.

Solo: Iná, não venha com pensamentos cruéis.

Coro: Iná, Iná, não venha com pensamentos cruéis para o mundo.

Iná, não venha com pensamentos cruéis.  
Iná, Iná, não venha com pensamentos cruéis para o mundo.

Solo: Iná, venha e proteja.

Coro: Iná, Iná, venha e proteja o mundo.

Iná, venha e proteja.

Iná, Iná, venha e proteja o mundo.

2) *Èṣù* invocado como *Òjìṣé*<sup>4</sup> e sob seu aspecto de *Òdàrà*, é convidado a levar a oferenda a *Baba Òriṣà*, símbolo coletivo de todos os ancestrais masculinos. Água e *otin*, bebida destilada,

<sup>4</sup> *Òjìṣé*, literalmente transportador ou entregador, esse termo, contudo, é utilizado no “terreiro” num sentido muito mais amplo; aquele que realiza todos os “trabalhos”, aquele que resolve todos os problemas, e transmite e executa os pedidos; nesse sentido toma a conotação de executor e protetor.

“sangue branco” masculino, serão misturados e três vezes a *Iyámòrò* sairá para levar o *igbá* com as substâncias-signos-oferendas apropriadas aos ancestrais da direita.

I. *Enikan:* *Òjìṣé pa' le\* fun wáa o.*

*Ẹgbé:* *Òdàrà pa' le s'qba*  
*Òjìṣé pa' le fun wáa o*  
*Òdàrà pa' le s'qba*

Solo: *Òjìse*, tome conta da casa para nós  
(seja nosso guia, nosso protetor).

Coro: *Òdàrà* seja o guia, seja o rei (nosso Ancião).  
*Òjìse*, tome conta da casa para nós.  
*Òdàrà*, seja o guia, seja o rei.

II. *Enikan:* *Bàisàà, Bàisà*

*Ẹgbé:* *Alémásá\* Bàisa, Baisa, Alémásá.*

*Enikan:* *Bàisàà, Òlòpá ogun*

*Ẹgbé:* *Olòpá ogun, Bàisà, Òlòpá ogun, Olòpá ogun.*

*Enikan:* *Bàisàà Egigún roko*

*Ẹgbé:* *Egigún roko, Bàisà, Egigún, roko, Egigún roko*

*Enikan:* *Bàisàà, Bàisàà*

*Ẹgbé:* *Alémásá, Bàisà, Bàisà Alémásá.*

Solo: *Bàbá Òriṣà, Bàbá Òriṣà*

Coro: Imutável *Bàbá Òriṣà, Bàbá Òriṣà*, o Imutável.

Solo: *Bàbá Òriṣà*, Senhor de poderoso cetro (*qpa*).

Coro: Senhor de poderoso cetro, *Bàbá Òriṣà*, Senhor de poderoso cetro, Senhor de poderoso cetro.

Solo: *Bàbá Òriṣà*, Ancestre da floresta.

Coro: Ancestre da floresta, *Bàbá Òriṣà*, Ancestre da floresta.

Solo: *Bàbá Òriṣà, Bàbá Òriṣà.*

Coro: Imutável *Bàbá Òriṣà, Bàbá Òriṣà*, o Imutável.

3) São convocados todos os *Ègún* e os *Èsà*, ancestrais fundadores do “terreiro”, pedindo-lhes aceitar das mãos de *Èṣù* as oferendas, de compartilhar na cerimônia e ficar satisfeitos.

I. *Enikan:* *Wá' lé Bàbá o o, o ni Bàbá ija*

*Ẹgbé:* *Wáà léé onijàà, wà lé Bàbá o o*  
*Aa é è è*  
*Wá' lé onijàà*

Solo: Venha à nossa casa, nosso Pai, Pai da luta  
(significando que ele virá lutar por nós, defender-nos).

Coro: Venha à nossa casa, Pai da luta, venha à nossa casa,  
nosso Pai,

\* *Paté* = *pa ite mọ*: tomar conta da casa.

\* *Alémásá* é um *oriki* difícil de traduzir; optamos por “imutável” que resume o significado de: não pode jamais ser levado; permanecerá pela eternidade, não pode ser destruído jamais.

a a — e e e  
Pai da luta.

II. *Enikan*: *E e e oni Èsà Arole*  
*Iná mi simi gba o ni e e*  
*Bàbá Èsà K'èran*  
*Ọlọmọ mi simi gba b'o de'té*  
*Egbé*: Repete as mesmas palavras.

Solo: Oh, *Èsà* fundadores herdeiros do *Aṣṣg*,  
*Iná*, acompanhe-me *pàra* (fazer) aceitar,  
*Bàbá Èsà* aceite (apanhe) a carne (oferenda),  
Progenitor acompanhe-me a tomar (a oferenda) se já  
chegou à nossa casa.  
Coro: Repete as mesmas palavras.

III. *Enikan*: *Oni e e é Èsà K'èran*  
*Aráiyé*  
*Bàbá Èsà Asika o o o Èsà K'èran*  
*Aráiyé lo bi wu e.*  
*Egbé*: Repete as mesmas palavras.

Solo: Ele diz, ó *Èsà*, venha apanhar sua vianda (oferenda)  
(junto e) os seres desse mundo.  
Pai *Èsà Asika*, ó *Èsà*, aceite nossa vianda.  
A humanidade o engendrou para fazer crescer.  
Coro: Repete as mesmas palavras.

Essa última cantiga é repetida várias vezes, trocando o nome de *Èsà Asika* pelo de cada um dos seis *Èsà* fundadores, e na última vez canta-se:

*Bàbá Èsà olórò o o o Èsà K'èran*  
Pai *Èsà* Senhor do rito, ó *Èsà*...

Cada vez que se pronuncia o nome dos *Èsà* para invocá-los, os participantes tocam a terra e, em seguida, suas frentes em sinal de respeito.

IV. *Enikan*: *Ọtí nì yí sàà k'o mò*  
*Egbé*: *Sáyò bẹ̀ẹ̀ bẹ̀ẹ̀, o ni sayọ bẹ̀ ẹ̀*

Solo: Isso certamente é álcool que você bem conhece.  
Coro: Portanto, fique satisfeito, ele diz fique satisfeito assim.

Durante essa cantiga a *Iyádagan* entrega a *Iyámórò* uma pequena vasilha com *otín*, sangue-sêmen que é levado para o exterior e deixado no lugar onde foram derramadas as oferendas precedentes. A cantiga prossegue até a volta da *Iyámórò* que marca o início de uma nova invocação.

4) Durante esta fase do *Pádé*, chamam-se os seis principais *òriṣà* do “terreiro” para que eles venham fortalecer e ajudar a celebrar o rito. A seguir, a presença de *Iyá-mi Ọ̀sòròngà* será solicitada com oferendas apropriadas que lhe entregará *Èṣù*. É o momento culminante do ritual. O ritmo se acelera e as oferendas são levadas apressadamente, quase correndo.

As cantigas traduzem as preces para que *Iyá-mi* não se apresente agressiva, para que ela aceite seus filhos e os favoreça.

I. *Enikan*: *Olowo ègún e' èni ọ̀lórò\**  
*Èsan<sup>8</sup> ọ̀lórò atórò ẹ̀.*<sup>10</sup>  
*Èṣù Agbó olórò*  
*Èsan ọ̀lórò atórò ẹ̀.*

*Egbé*: Repete as mesmas palavras.

Solo: O poderoso ancestre guiara e sustentara aqueles que celebraram os ritos.  
Diga aos fiéis que venham e continuem sempre a celebrar os ritos.  
*Èṣù Agbó* sustentara os fiéis,  
Diga aos fiéis que venham e continuem sempre a celebrar os ritos.  
Coro: Repete as mesmas palavras.

É convocado *Èṣù Agbó*, o *Èṣù* protetor e guardião. Todos os *òriṣà* que são chamados, substituindo na cantiga o nome de *Èṣù* pelos seus, são invocados sob seus aspectos de entidades altamente benéficas; assim *Ọ̀gún Akoro*, *Ọ̀dẹ̀ Àròlé*, *Yemanjá Àdọ̀*, *Ọ̀sun Èwùjí* e *Bàbá Àjàlé*, isto é, *Òriṣàtá* guardião da casa.

II. *Enikan*: *Apaki yẹyẹ 'sòròngà*  
*Apaki yẹyẹ 'sòròngà*  
*Iyá mó kí ọ má mà pani*  
*Iyá mó kí o má mà sorò*  
*Bá a bá<sup>11</sup> dé wá jú wá ni, bọ mí àò*

*Egbé*: Repete as mesmas palavras.

Solo: Possuidora de asas magníficas, minha mãe *Oṣòròngà*.  
Possuidora de asas magníficas, minha mãe *Oṣòròngà*.  
Eu a saúdo, não me mate minha mãe.  
Eu a saúdo, não me cause perturbações minha mãe.  
Se você vem perto de nós; oh, proteja-nos!  
Coro: Repete as mesmas palavras.

<sup>7</sup> e = *yìò gbe* = guiara ou sustentara.

<sup>8</sup> èni sòlórò = *eni tí o ba n ẹ̀e oro* = aquele que celebra o rito.

<sup>9</sup> è san = *ki ẹ̀ ẹ̀* = informe, diga.

<sup>10</sup> Atórò ẹ̀ = *wá tún orò ẹ̀* = venha celebrar o rito repetidamente.

<sup>11</sup> Bá a bá dé wájú wá = *bì e bá dé wájú u wa* = se você está diante de nós.

Essa cantiga é repetida três vezes pelo coro e pelo solo, e cada vez que o nome de *Iyá-mi* é pronunciado, traça-se um signo no solo em sinal de respeito.

III. *Enikan*: *Iyá à mi lá gbà<sup>12</sup> wá o o*

*Egbé*: *Iyá à mi sòrò lá gbà wá o ó yeyé*

Solo: Minha mãe nos será favorável.

Minha mãe *Osòròngà* nos será favorável, minha mãe.

Nesse instante, uma sacerdotisa de *Ògún* levanta-se correndo e, sem sair do recinto, derrama água na terra do lado de fora, no centro, à esquerda e à direita, “umedecendo”, “esfriando” e tornando propício o lugar num gesto de oferenda destinado ao mesmo tempo a propiciar a *Iyá-mi* e a preparar a passagem da *Iyámòrò*. Esta sai imediatamente, pisando sobre a terra umede-cida<sup>13</sup> e levando um *àkàsá* enrolado na sua folha verde, um corpo-descendente que entregará restituindo assim o *àşşé* de *Iyá*, ances-tre genitor feminino.<sup>14</sup> A volta da *Iyámòrò* é saudada por uma explosão de alegria. Todo o *egbé*, em pé, canta, exaltando seus dignitários, regozijando-se com a feliz conclusão do ritual, con-vencido de que os inimigos (morte, doença, perda, maldição, perturbação etc.) serão vencidos e que a prodigalidade e a paz serão mantidas.

*È à é è òkè o!*

*È à é è nós somos como uma montanha!*

é o texto de um verso; e outra cantiga indica:

*Àgbà. Ijèná*

*Àpà K'òmọ rẹ í wá*

Senhor, Guardião do caminho,  
prodigalidade traz para teus filhos.

Termina-se elogiando e saudando os sacerdotes na ordem de hierarquia, começando pela *Iyámòrò* e o *Àsògbà* e acabando pelas *iworò*, as *iyáwo-orò*, simples oficiantes.

<sup>12</sup> *lá gbà* = *ni yó gbà* = favorecerá ou aceitará.

<sup>13</sup> Tratando dos *egbẹ*, examinamos o que significa umedecer a terra em relação com a propiciação (cf. cap. V, p. 80).

<sup>14</sup> Lydia CABRERA (1968: 63) também fala sobre o lugar onde se depositam as oferendas. “As a mas dos mortos não podem comer no interior das casas... quanto mais longe da vivenda e dos vivos, tanto melhor; e nenhum lugar é mais apro-priado para colocar a oferenda do que o oco que se forma entre as raízes de uma árvore...” (“Las almas de los muertos no pueden comer en el interior de las casas... cuanto más lejos de la vivienda y de los vivos mejor; y ningun sitio más a propósito para colocar la oferenda que el hueco que se forma entre las raíces de un árbol...”).

*Enikan*: *Iyámòrò dódó*

*Iyámòrò dódó Iyámòrò*

*Ibisi ló bi wa*

*Iyámòrò dódó Iyámòrò*

*Egbé*: Repete as mesmas palavras.

*Iyámòrò*, a Justa

*Iyámòrò* justa, *Iyámòrò*,

O crescimento (do *àşşé*) nos trouxe ao mundo<sup>15</sup>

*Iyámòrò*, justa *Iyámòrò*

Vemos, assim, através do *Pádé*, que *Èşù* é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o *àşşé* dos genitores míticos, estabelecendo a harmoniosa relação que permite a dinâmica social e a continuação do ciclo vital. Durante o ritual, os *Baba Ègún* e as *Iyá-mi* reúnem-se para aceitar as oferendas que *Èşù* trans-porta para eles. Não se poderia encontrar nome mais apropriado para essa cerimônia. O *Pádé*, a re-união, se estabelece em vários níveis, sendo *Èşù* a mola que move todos os mecanismos inerentes.

Veremos que nos ritos prioritários menos elaborados que agrupamos num tipo separado repetem-se essencialmente as mes-mas características. Comumente são chamados ritos de “despacho de *Èşù*”, no sentido de que *Èşù* é enviado na qualidade de *Òjise*, como portador-mensageiro, para remeter as oferendas. Esse tipo de rito é praticado tanto *lẹşẹ òrişà* como *lẹşẹ ègún*. É constituído principalmente de três fases:

1) Invocação de *Èşù*, enquanto os fiéis dançam em roda, em volta de uma vasilha de cerâmica contendo água. *Èşù* é soli-citado para transportar a oferenda propiciatória.

2) Entrega da oferenda, que consiste em derramar a água na terra num lugar apropriado no exterior, restabelecendo a har-moniosa relação dos *Irúnmalẹ* entre eles e entre os *Irúnmalẹ* e seus descendentes.

3) Regozijo pela aceitação da oferenda.<sup>16</sup>

A título de comparação, transcreveremos um rito prioritário, quase idêntico ao praticado no Brasil, que ocorreu antes do início de um festival público consagrado a *Ègún* em *Oşupa*, Daomé.

1. *Ibà Àgbó ó Àgbó mo júbà*

*Ibà Ibà*

*Bòmọdè ñkqrin a júbà Àgbó ó*

*Àgbó mo júbà*

*Fẹlẹgbà a Èşù ònà*

<sup>15</sup> Expressando assim o reconhecimento do *egbé* aos sacerdotes de grau elevado que pelo rito favorecem esse crescimento.

<sup>16</sup> O texto completo de um “despacho de *Èşù*” *lẹşẹ òrişà* no Brasil encontra-se em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971, A: 115s).

2. *Agbó Èlèrù wá kerù re*  
*Kó gbée lẹ ta*  
*Agbó Èlèrù wá kerù re*  
*Kó fi gbè ni*
3. *Agbó Olómọ l'Èṣù Ọdàrà gbè wá oo*  
*Èsù Ọdàrà*  
*Agbó Olómọ l'Èṣù Ọdàrà gbè wá oo*  
*Èsù Ọdàrà*
4. *Bin ti dógún dógún uun*  
*Bẹni dọgbòn dọgbòn*  
*Bẹni dọmọ Opèrè o*  
*Ọmọ rere*  
*Bin ti dógún dógún uun*  
*Bẹni dọmọ Agboya oo*  
*Ọmọ rere*  
*Bin ti dógún uun*  
*Bẹni dọgbòn dọgbòn*  
*Bẹni domo ipèsán O*  
*Ọmọ rere*
5. *Èṣù Lalúú iwo lo wá*  
*Lò wá lò wá*  
*Èṣù Lalúú iwo wá*  
*Lámọ lamọ*  
*Èṣù Lalúú o wá gbè wá o*  
*Kó gbè, Baba*
6. *Ọdàrà Agbó*  
*Nibo lò nrè è*  
*Kó waá kó waá*  
*Ọdàrà Agbó o*  
*Nibo lò nrè è*  
*Wá gbẹ rù e*
7. *Olóròo gboorò*  
*Kerè yẹwú gerere*  
*Ógborò, kerè yẹwú gerere*  
*Ó gbẹbọ, kerè yẹwu gerere*  
*Èlẹbọ lẹ gbẹbo*  
*Kerè yẹwú gerere*

1. Apresento-lhe meus humildes respeitos, *Agbó*, pela sua Ancianidade, apresento meus humildes respeitos a *Agbó*.  
Coloco-me sob a autoridade do mais ancião.  
Os filhos não devem celebrar ritos sem ter apresentado seus humildes respeitos a *Agbó*.  
*Agbó*, apresento-lhe meus humildes respeitos,  
*Elègbáa Èṣù Ọnà* (*Èṣù*, Senhor do Poder e dos caminhos).
2. *Agbó*, Senhor-do-carrego, venha apanhar seu carrego (oferenda) e transporte-o à encruzilhada,  
*Agbó*, Senhor-do-carrego, venha levar seu carrego a fim de nos proteger.

3. *Agbó*, Progenitor-de-filhos, *Èṣù Ọdàrà*, venha nos proteger *Èṣù Ọdàrà*,  
*Agbó*, Senhor-dos-filhos, *Èṣù Ọdàrà*, venha nos proteger.
4. Assim como ele faz vinte vezes vinte (filhos), faz trinta vezes trinta (filhos).  
assim ele faz os filhos para *Opèrè* (*Ègún* chefe de uma linhagem) filhos virtuosos.  
Assim como ele faz vinte vezes vinte, faz trinta vezes trinta,  
assim ele faz os filhos para *Agboya* (*Ègún* chefe de uma linhagem) filhos justos.  
Assim como ele faz vinte vezes vinte, faz trinta vezes trinta,  
faz os filhos para *Ipèsán* (*Ègún* chefe de uma linhagem) filhos do bem.
5. *Èṣù Lalú*, você é aquele que vem, que vem, que vem.  
*Èṣù Lalú*, é você que conhecemos, que conhecemos, que conhecemos.  
*Èṣù Lalú*, venha e proteja-nos.  
Você deve nos proteger, Pai.
6. *Ọdàrà Agbó*  
aonde vai você?  
Você deve vir  
*Ọdàrà Agbó*  
Aonde vai você?  
Venha e apanhe seu carrego.
7. O Senhor-dos-ritos aceitou o rito.  
Ele o desloca facilmente, ele o arrasta (o carrego), ele aceitou o rito, ele o desloca facilmente (o carrego).  
O Senhor-da-Oferenda aceitou a oferenda, ele a desloca facilmente, ele a arrasta.

Bascom (1969: 101) também descreve um rito prioritário a que assistiu e que ocorreu como início de uma cerimônia de *Ifá*. Ele informa que sete cantigas foram entoadas e que a cabaça com a água e os *iṣẹju-obi* (pequenas porções apanhadas perto do centro dos quatro segmentos do *obi*, noz de Kola, de que falaremos no capítulo seguinte) foi levada para fora enquanto se cantava:

*Omode ilẹ ẹ gba yi f'Èṣù.*  
*Ire tete, Èṣù gba.*  
Filho desta casa, leve isso a *Èṣù*.  
Corra depressa, *Èṣù* aceite-o.

Depois de ter derramado essa água no "assento" de *Èṣù*, o resto foi derramado sobre os *òsùn*, símbolos dos ancestrais masculinos.

Está claro, a partir de tudo que precedeu, que a interpretação aventurada por alguns autores de que o “despacho” de *Èṣù* é efetuado para eliminar e distanciar a presença nociva e beligerante de *Èṣù* está em flagrante contradição com a função de *Èṣù*, guardião e garantia única do bom andamento de toda atividade ritual.

Ainda é necessário um esclarecimento: *Èṣù, Òjìṣṣẹ-ẹbo*, transporta todas as oferendas para seus genitores, coletivamente representados por *Ọ̀lápétekú* e *Ọ̀na-Ṣánṣán* e será *Iyá-mi* quem redistribuirá as oferendas. Uma passagem do texto do *Odù Òwónrin-Sògbé*, recitada pelo *Babaláwò Serifá* de *Kétu*, parece-nos apropriada:

1. *Elégbáa i yà sibè, bó dé bẹ*  
*A ni ki wọn móti wá*  
*A ni ki wọn móbi wá*  
*A ni ki wọn orógbò wá*
  5. *A ni ki wọn eran wá*  
*A ni ki wọn epo wá*  
*Gbogbo i náà imẹ mú*  
*Gbogbo èniyàn kó fun i náà*  
*I mé i kóo*
  10. *I mé i kóo lo sójú ọ̀nà*  
*I mé i lo kó fun Lápétekú Iyá ẹ̀ẹ*  
*Lápétekú, liyá fun Elégbáa*  
*Ni mé mú lo fun*  
*Lápétekú ni mé i kó gbogbo Òrìṣà ni*
  15. *Ará ni*  
*Ọ̀ṣòṣì ni*  
*Ọ̀bàtálá, ni*  
*Ọ̀ṣun ni*  
*Ṣàngó ni*
  20. *Igbóná ni, Olúwáiyé ni*  
*Méi pin fim.*
1. *Elégbáa* dirigiu-se para ali; chegando ali, ele lhes dirá que tragam álcool forte (aguardente), ele lhes dirá que tragam *obi*, ele lhes dirá que tragam *orógbò*,
  5. ele lhes dirá que tragam vianda, ele lhes dirá que tragam azeite de dendê. Todas essas coisas ele as apanhará. Quando essas coisas lhe forem dadas, ele as reunirá
  10. e as levará para a beira do caminho. Ele dará tudo à sua mãe *Lápétekú*. *Lápétekú* é a mãe de *Elégbáa* a quem ele oferece inteiramente todas as coisas. *Lápétekú* as distribuirá,

15. Talvez a *Ara*, talvez a *Ọ̀ṣòṣì*, talvez a *Ọ̀bàtálá*, talvez a *Ọ̀ṣun*, talvez a *Ṣàngó*,
20. talvez a *Igbóná* e a *Olúwáiyé*. Ela compartilhará todas essas coisas com eles.

De todos os ritos que descrevemos, o *Pàdẹ* é indubitavelmente o mais elaborado. Não só a *Iyá-mi* ou os *Ègún* são invocados, mas também todos os *Irúnmalẹ*, todos os seres do *ọ̀run*, são convocados e propiciados. Também durante o *Pàdẹ* que dá início ao ciclo do *Àṣẹṣẹ* serão invocados todos os *Irúnmalẹ* e particularmente *Ikú* que será chamado, com as precauções necessárias, por intermédio de *Èṣù*, para exercer sua função substituindo, no cântico IV. I, a invocação do ancestral por Morte:

*Ẹnikan: Olórò Ikú e ẹni ọ̀lórò* etc.

Solo: Morte, Senhor-do-rito guiará e sustentará aqueles que celebram o rito.

Diga aos fiéis que venham e continuem sempre a celebrar o rito.

*Èṣù Àgbó* sustentará os fiéis.

Diga aos fiéis que venham e continuem sempre a celebrar os ritos.

Já dissemos que, assim como *Èṣù* veicula toda classe de oferenda, ele também transporta os despojos do ser humano ou suas representações. Lembremos que foi *Ọ̀ṣẹ̀tùwá, Èṣù Èlẹ̀rù* que levou aos pés do *Olórùn* o poderoso *ẹ̀bọ* que permitiu o restabelecimento e a continuação da vida. O poderoso carrego compreendia *enià*, um ser humano.

## CAPÍTULO IX

### *Existência Genérica e Existência Individualizada*

*Matéria-massa progenitora e matéria diferenciada;  
"assentos": símbolos coletivos e individuais. Entidade  
criadora e matéria de origem: Elédá e Ipôri. Elementos  
que individualizam: Bara e Ori, o nascimento e o  
destino pessoal.*

NOS CAPÍTULOS precedentes, fizemos alusão aos genitores míticos em diversos contextos, associando-os a elementos cósmicos ou à natureza, conferindo-lhes significado de matérias simbólicas de origem ou, de modo mais abstrato, de princípios de existência genérica. Também examinamos a representação desses princípios genéricos através da simbologia das três cores de base: o branco, o vermelho e o preto. No nível do *àiyé*, principalmente no nível social, os longínquos ancestrais, fundadores de linhagens ou de "terreiros", os *Égún Agbà* ou os *Èsà* têm uma significação equivalente.

Tanto uns como os outros são genitores ou, que me seja permitida a expressão, *matérias-massas* de cuja interação nascem ou se desprendem *descendentes-porções*. Também já dissemos que a cada entidade corresponde uma representação material. Conseqüentemente, teremos representações materiais de símbolos coletivos para as entidades-matérias-massas e de símbolos individuais para as entidades-descendentes-porções.

Mas cada entidade-descendente herda e evidencia aspectos coletivos de seus genitores ou de suas matérias de origem e se singulariza por uma combinação particular que a distingue e lhe confere uma unidade. Essa unidade está representada por duas metades de cabaça ou por uma cabaça munida de tampa — representação dos elementos genitores — contendo a combinação particular de elementos a que acabamos de fazer alusão e que a especifica. Segundo o caso, as cabaças são substituídas por

vasilhas ou pratos de barro, porcelana ou madeira, munidos de tampa do mesmo material, ou cobertos por um pano de determinada cor.

É uma unidade semelhante ao *Igbà-dù*, símbolo da unidade-universo. Essas representações materiais, devidamente consagradas, isto é, tendo recebido ritualmente a combinação de *àse* que lhes permite ser e agir, constituem os "assentos" de que já falamos repetidas vezes, particularmente quando tratamos dos conteúdos do "terreiro".

Desde o início distinguimos os *àjgbq* — símbolo coletivo, objeto de adoração comunal — e os recipientes "assentos" individuais, contidos em cada *Ilé*. Dissemos que os elementos-signos que compõem os "assentos", suas formas, seus materiais e cores, expressam a natureza simbólica das entidades que representam. Assinalamos que cada "assento" está acompanhado de seu *Èṣù* particular e de uma quartinha — vasilha de cerâmica munida de tampa — com água. De fato, os elementos-signos materiais de cada "assento" correspondem-se diretamente com os diversos aspectos que examinamos quando analisamos os *òrisà* e os ancestrais.

Cada "assento" está pois constituído por um continente e um conteúdo. Distinguem-se três tipos de materiais para os continentes: 1) vasilhas feitas de cuias e cabaças — *igbá* — substituídas por vasilhas de porcelana ou louça: bacias, sopeiras ou pratos, brancos para os *Funfun* ou enfeitados com motivos de cores apropriadas para os outros *òrisà*; 2) vasilhas de cerâmica ou de barro de cor natural: potes, quartinhas, *kòtòbò*, panelas, alguidares ou pratos; 3) vasilhas de madeira ao natural: gamelas.

Enquanto um *igbá*, uma cabaça, ou uma vasilha munida de tampa, explicita a presença dos dois genitores, ou antes, de sua interação, de um ventre<sup>3</sup> fecundado ou de uma transferência do mesmo, uma cuia ou vasilha sem tampa representa a presença de um genitor ou de uma matéria genérica de origem.

<sup>3</sup> Uma informante de Lydia CABRERA (1968: 360) diz: "a cabaça é o ventre, e por essa razão aquele que sofre do ventre não deve comer muita cabaça" ("la calabaza es vientre, por eso el que padezca de vientre que no coma mucha calabaza") (é proibido aos membros do *egbé* comer a cabaça *abóborá*). E mais adiante: "como a deusa (*Ọṣun*) é a patrã dos ventres... numerosos "trabalhos" de *Ọṣun* são feitos com cabaça" ("como la diosa (*Osun*) es dueña de los vientres... muchos "trabajos" de *Ọṣun* se hacen con calabazas"). Em outro lugar (ib.: 43) ela informa: "para os partos, recita-se também a prece da Caridade do Cobre (associada a *Ọṣun*) que é a dona dos ventres" (se les reza además a las parturientas la oración de la Caridad del Cobre (associada con *Ọṣun*) que es dueña de las barrigas).

É o conteúdo que especifica a entidade e o tipo de *àṣẹ* que ela regula. Sem entrar na descrição nem na análise minuciosa dos múltiplos “assentos” coletivos e individuais, daremos alguns exemplos que permitirão concretizar os conceitos que acabamos de emitir.

O “assento” *àjòbò* de *Òriṣànlá*, seu símbolo coletivo por excelência, está constituído por uma grande cuia de porcelana branca, símbolo de matéria de origem pertencente ao branco e, conseqüentemente, de existência genérica associada ao elemento ar e/ou água. Contém, em primeiro lugar, uma pedra — *òta*. Quase todos os “assentos” contêm um *òta*, uma pedra de característica particular. O *òta* representa o corpo e é, por assim dizer, o núcleo central do “assento” sobre o qual será derramada a combinação necessária de “sangues” durante os rituais de oferenda.

O *àjòbò* de *Òriṣànlá* também contém uma certa quantidade de cauris a cujo significado já aludimos anteriormente (cf. p. 82s) e representações do “sangue branco” dos três reinos: *òrì*, *ẹfun*, prata, chumbo e *igbin*. A cavidade é profusamente recheada de algodão, *àṣẹ* branco, tudo recoberto com o *àlà* — a tira impoluta — o *òjá* símbolo do branco.

Os “assentos” individuais pertencentes às sacerdotisas de *Òriṣàlá*, descendentes-filhas, conseqüentemente, porções limitadas do branco, consistem em vasilhas de porcelana com tampa, isto é, duas metades unidas, símbolo da interação do branco masculino e do branco feminino (*Obátàlá* + *Odùà*), contendo a mesma combinação de elementos do *àjòbò* mas, evidentemente, sem o algodão e sem o grande *àlà*, símbolos de existência genérica.

Quando o material do continente é o barro, está explicitando a gênese associada à lama, água + terra, simbolizando a vasilha o grande útero fecundado — como, por exemplo, a talha cheia de água de *Nàná* — ou as representações deslocadas do útero, tal como os alguidares e as panelas de barro, continentes de quase todos os *òriṣà*-descendentes: *Ogun*, *Òsányìn*, *Òṣòṣì* etc., cada um deles com um conteúdo que o singulariza.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Também em Cuba, Lydia CABRERA (1968: 441) documenta numa linguagem pitoresca que: “a cabaça se divide em duas partes — a de cima é o céu, a de baixo a terra — essas são chamadas cuias e constituem a verdadeira morada dos *Ocha*, se bem que, hoje em dia, eles vivem em sopeiras. O que é sagrado se guardava numa cabaça ou em cuiá, *Orula* (*Òrùnmílá*) conserva seus *oddus* numa cabaça, *Osain* guarda ai seu segredo e os Santos seus búzios” (“La güira se divide en dos partes — la de arriba es el cielo, la de abajo la tierra — estas se llaman jicaras, y son la verdadera casa de los *Ocha*, aun que hoy vivan en sopeiras. Lo sagrado se guardaba en un güiro o en jicara, *Orula* guarda sus *oddus* en un güiro, *Osain* su secreto y los Santos sus caracoles”).

A única exceção é a do *òriṣà*-filho *Ṣàngó* que, como vimos, se situa mais perto dos genitores masculinos, das árvores e do ar e, portanto, seu continente é uma gamela de madeira (cf. p. 96).

Também verificamos que os “assentos” dos *Ègún* diferem dos “assentos” dos *òriṣà*. O “assento” coletivo, o *ojúbo*, é diretamente aberto na terra e com o *Òpá-Kòko* surgindo dela. Como ancestrais masculinos, vimos qual era sua relação com as árvores e as suas representações deslocadas: os *òsùn*. Os “assentos” individuais dos *Ègún* são continentes de barro com larga boca que contém uma mistura de barro e *àṣẹ*, de folhas e outros elementos, específica para cada *Ègún* que enche totalmente o interior, transbordando do recipiente, formando um montículo incrustado de cauris. Esses “assentos” individuais estão dispostos sobre um banco feito de terra, baixo e estreito, chamado *pepele*.

É interessante notar que também se encontra uma mistura de lama e de outros materiais no “assento” de *Òbàlúaiyé*<sup>3</sup> e num certo tipo de “assento” de *Èṣù*.

Os “assentos” ou *ibò* dos *ègún* dos *adòṣù* ou membros do “terreiro” *lèsẹ̀ òriṣà*, venerados no *Ilé-ibo-akú*, distinguem-se de todos esses que precedem. Preparado e “assentado” por sacerdotes especiais durante o ciclo do *Àṣẹ̀ṣẹ̀*, o *ibò* é constituído de um alguidar apoiado na terra que contém um prato pequeno e fundo, coberto por um outro prato raso; os três elementos de barro são novos. O alguidar (equivalente a meia cabaça) representa a matéria de origem genérica, terra. Os dois pratos unidos, cuja cavidade está vazia, só constituem a representação dos elementos coletivos do morto, uma porção da lama; desprovida de toda especificidade, não possui nenhuma combinação de elementos que o caracterize. Um pano branco, preso a uma certa altura, cai diante do *ibò*, simbolizando a existência genérica.

O universo, cada um de seus elementos, todos os seres do *àiyé*, possuem seus “dobles” no *òrun*, todos eles possuindo componentes de existência genérica e de existência individualizada.

O ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações deslocadas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua unidade individual.

<sup>3</sup> A composição dos “assentos” de *Òbàlúaiyé* é muito complexa; no que se refere aos elementos que os constituem e, principalmente, o *ajere*, indicamos Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1967: 70s).

O corpo é um pedaço de barro modelado; uma forma rudimentar, uma cabaça ou uma vasilha de barro, o representa. Lembremos, a esse respeito, o mito de *Ikú* e a porção de matéria-prima lama que serviu para a criação do ser humano (cf. p. 107). A relação entre o corpo e a lama aparece em vários contextos.

Depois da morte, o corpo deve ser posto na terra para que sua matéria-prima volte à massa de onde ela foi separada para ser modelada. O retorno ao *Igbá-nlá* é obrigatório, e o contrário constitui uma grave infração para os membros do *ẹgbẹ* com possíveis sanções e distúrbios para o espírito.

O corpo é constituído de duas partes inseparáveis, o *orí*, a cabeça, e seu suporte, o *àpéré*, aos quais voltaremos um pouco mais adiante.

Para que um corpo adquira existência, deve receber e conter o *ẹmí*, princípio da existência genérica, elemento original soprado por *Ọlórún*, o dispensador de existência, *Elẹẹmí*, o ar-massa, a protomateria do universo. O *ẹmí* está materializado pelo *ẹmí*, a respiração, elemento essencial que diferencia um *ára-àiyé* de um *ará-òrun* (cf. p. 56).

Cada elemento constitutivo do ser humano é derivado de uma entidade de origem que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico. Essas entidades de origem ou progenitores, existência genérica ou "matérias-massas", ancestrais divinos ou familiares, são os símbolos coletivos míticos dos quais partes individualizadas se desprendem para constituir os elementos de um indivíduo. Esses elementos possuem dupla existência: enquanto uma parte reside no *òrun*, o espaço infinito do mundo sobrenatural, a outra parte reside no indivíduo, em regiões particulares de seu corpo, ou em estreito contato com ele. O *doble* do indivíduo que reside no *òrun* pode ser invocado ou representado. Vimos que os elementos-massas constituem o continente e que uma certa combinação de elementos constitui o conteúdo que confere especificidade a cada entidade. O modelo se repete para o ser humano. *Ori-àpéré*, a cabeça com seu suporte, são modelados com porções de substâncias-massas progenitoras, mas o interior, o *orí-inú*, é único e representa uma combinação de elementos intimamente ligados ao destino pessoal. É esse conteúdo, o *orí-inú*, que expressa a existência individualizada. Veremos mais adiante que adquirir *orí* significa *nascer*, desprender-se da matéria-massa.

O *doble* do *orí*, residindo no *òrun*, é, pois, o *doble* da existência individualizada de cada pessoa; já fizemos alusão a esses *dobles* espirituais (cf. p. 54 e 60). Realmente, como já o indicamos, será o *doble* do *òrun* (ou se quer, o original do *òrun*) que será transferido ao *àiyé* onde deverá nascer. O texto diz literalmente:

*eléyi tí ó bá dé òde isálayé*  
Quando esse vem para a imensidade deste mundo.<sup>4</sup>

Se por um lado o *Ori-inú* do *àiyé* reside no corpo, na cabeça de cada indivíduo, sua contraparte, o *Ori-òrun* é simbolizado materialmente e venerado. Durante as cerimônias de *Borí* (= *bọ* + *orí* = adorar a cabeça) ele é invocado e os sacrifícios são oferecidos ao *Ori-inú*, sobre a cabeça da pessoa, e a *Igbá-orí*, cabaça simbólica que representa sua contraparte no *òrun*.<sup>5</sup>

Cada *orí* é modelado no *òrun* e sua matéria mítica progenitora varia. A porção de "matéria" extraída da "matéria-massa" progenitora com a qual é modelada cada cabeça constitui o *Ipòrí* da pessoa. Esse conceito é muito importante, porque estabelece uma série de relações entre o indivíduo e sua matéria de origem mítica. Determinará o *òriṣà* ou o *Iránmalẹ* que o indivíduo deverá adorar; ele estabelecerá suas possibilidades e escolhas, e, principalmente, indicará suas proibições, os *ẹwọ*, particularmente em matéria de alimentação. O *Ipòrí* pessoal possui sua representação material que, devidamente preparada e consagrada, recebe oferendas e é venerada. Dada a importância do *Ipòrí* e sua relação com os elementos que individualizam, transcreveremos extratos de uma longa recitação do *Odù Èji-Ogbé* e do *Odù Ọṣẹ-tùwá* que expressam claramente seu significado.<sup>6</sup>

"O *Ipòrí* é o que chamamos *Òkè Ipòrí*.  
*Oke Ipòrí*, é assim que ele é chamado e existe  
para cada ser humano. É como o local  
onde o rio começa seu curso e que chamamos *Ipòrí Odò*,

<sup>4</sup> Lembremos que *Èṣù*, alter-ego de todo ser, também foi transferido do *òrun* por *Ọrúnmílá* a fim de nascer no *àiyé*, na história *Atórún Ọrún Èṣù*.

<sup>5</sup> Entre os *Yorùbá*, o *Igbá-orí* é um expressivo objeto ritual; uma de suas representações mais elaborada consiste em duas metades de cabaça recobertas de couro, a metade superior com a forma de cone sobre o qual filãs de caurils são costuradas. Abimbola diz (1971: nota 5): "Esse objeto é conhecido com o nome de *ibọrí* e sacrifícios são colocados sobre ele durante o processo de propiciação do *orí*" ("This material is known as *ibọrí* and sacrifices are put on it during the process of the propitiation of *orí*").

<sup>6</sup> A versão completa bilingüe figura em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971 B: 4-14).

a nascente de um rio; a origem de um rio a partir da qual o pequeno regato se alarga e corre. Assim também o é para os seres humanos. É aí que o *Òrìṣà* apanhará uma porção para criar as pessoas. É assim que é chamado o *Ipòrì* das pessoas.

O *Òrìṣà* pega uma porção de palmeira para criar alguém. As pessoas dessa espécie criadas a partir da palmeira, quando nascem (lit. quando vêm para a terra) deverão venerar *Ifá*. O *Òrìṣà* pega um fragmento de pedra para criar uma outra espécie de pessoas. Quando as pessoas dessa espécie nascem (vêm para a terra), e deverão venerar *Ògún*, a tal ponto que *Ògún* será seu *Olúwarè*, seu Senhor no mundo.

Ele (o *Òrìṣà*) pega uma porção de lama para criar uma outra espécie de pessoas. Essas pessoas não devem ser mentirosas, porque *Ògbóni*, *Iyá wa* *Òrò Malè* são seus progenitores e serão seus protetores no *àiyé*. E constituirão seu *Òkè Ipòrì* (símbolo individual do progenitor mítico).

Ele (o *Òrìṣà*) pega uma porção de água para criar uma outra espécie de gente. *Òṣun*, *Yemanjá*, *Erinlè*, *Qya*, *Ajé*, *Olókun* etc. constituirão seu *Òkè Ipòrì*.

Ele (o *Òrìṣà*) serve-se da brisa para criar uma outra espécie de gente. Isso quer dizer que *Òranfè*, *Qya*, *Ṣàngó* ou outras entidades semelhantes constituirão o *Òkè Ipòrì* dessa espécie de gente.

Os *Odù* de *Ifá* que nos explicam sobre isso são *Òṣètúá* e *Èjìogbè*. Um deles diz o seguinte:

"*Orí* cria cada um de nós,  
Ninguém pode criar *Orí*.  
*Òrìṣà* pode mudar qualquer um na terra,  
Ninguém pode mudar *Òrìṣà*".

Eles jogaram *Ifá* para *Ajàlá* que é o fazedor de todas as cabeças no *Òde òrun*.

*Ajàlá* é aquele que *Olódumarè* colocou no *ode òrun* para modelar *Orí*. É um *òrìṣà* antigo. Ele modela *Orí* todos os dias e os põe no solo. Aquele que vai do *Ikólé-Òrun* para o mundo é obrigatório que ele chegue até *Ajàlá* para ter uma cabeça. Quando ele aí chega, pode fazer sua escolha.

Os que trabalham com *Ajàlá* são: *Òrìṣàálá* e *Èjìogbè*, *Oyèkú-méjì*, *Iwòrì-méjì*, *Òdí-méjì*, *Iròsùn-méjì*, *Òwónrìn-méjì*, *Òbàrà-méjì*, *Òkànràn-méjì*, *Ògúndá-méjì*, *Òsá-méjì*, *Iká-méjì*,

*Òtúrúpòn-méjì*, *Òtúá-méjì*, *Irètè-méjì*, *Òṣṣé-méjì*, *Ofun-méjì*. *Éépá a!* (Nossos respeitos a todos eles!). Todos esses *Odu*, que com *Osé-túwá* são dezessete, trabalham com *Ajàlá* em modelar *Orí* todos os dias. A porção retirada na qual cada *Orí* é modelado é o *Ègún Ipòrì* (matéria ancestral). Cada um deveria venerar sua matéria ancestral para prosperar no mundo e para que ela venha a ser seu guardião.

A espécie de material com o qual são modelados os *Orí* individuais indicará que tipo de trabalho é mais conveniente proporcionando satisfação e permitindo a cada um alcançar prosperidade. Indica também as interdições — *ewo* — aquilo que lhe é proibido comer, por causa do elemento com o qual seu *Orí* foi modelado. A matéria utilizada para criar o *Orí* possui um signo distintivo e não é apenas uma simples matéria.

*Ifá* dirá, eis a espécie de *Èbqra* que você deve venerar ou aquilo que lhe é proibido comer; pois você não pode comer da mesma matéria de onde sua cabeça foi modelada (lit. não pode comer do mesmo corpo do qual sua cabeça foi feita), para que as pessoas não venham a enlouquecer, não se matem ou não vivam uma existência miserável.

Quer dizer que o lugar de onde ele (*Òrìṣà*) apanha porções para modelar a cabeça de alguém é o que chamamos *Ipòrì* da pessoa. É assim que *Èjìogbè* e *Òṣètúá* o revelam a nós".

Por extensão, o termo *Ipòrì* aplica-se a todos os ancestrais diretos de uma pessoa, a seus elementos constitutivos imediatos e, particularmente, ao pai ou à mãe falecidos. Os pés, estando em contato com a terra, são as partes do corpo através das quais os ancestrais "sobem", o grande artelho direito representa o parente masculino e o grosso artelho esquerdo o parente feminino.

É essa, sem dúvida, a razão pela qual Lucas (1948: 255) sustenta com alguma ingenuidade que *Ipòrì* é "o atalho da cabeça"<sup>7</sup>, ou "o locus da cabeça quando essa se desloca em direção aos pés"<sup>8</sup> e ainda "supõe-se que ele resida no grosso artelho de um pé ou de outro".<sup>9</sup>

Se bem que Bascom (1969: 114), no seu interessante ensaio sobre *Ifá*, associa *Iponri* (segundo sua maneira de escrever) à cabeça, "ao destino do indivíduo e a sua sorte"<sup>10</sup>, ele não o distingue claramente de *Èlédá*. *Èlédá* significa:

<sup>7</sup> "The path of the head".

<sup>8</sup> "The locus of the head when it moves on the feet".

<sup>9</sup> "It is supposed to dwell in the great toe of either foot".

<sup>10</sup> "With the individual's fate and his luck".

*E ni èdá*: Senhor dos seres vivos.

Esse título é aplicado a *Olórún* e, por extensão, à entidade mítica a partir da qual foi criado um *ori*. Enquanto *Èlédá* se refere à entidade sobrenatural, à matéria-massa que despreendeu uma porção da mesma para criar um *ori*, conseqüentemente Criador de cabeças individuais, o *ipòri* é uma porção diferenciada desse Criador. Assim, por exemplo, se o *Ipòri* de uma pessoa tem por origem o elemento fogo simbolizado por *Şàngó*, essa pessoa chamará *Şàngó, Èlédá mi*, meu Criador.

*Èşù* está profundamente associado ao segredo da transformação de matérias-massas em indivíduos diferenciados. Símbolo do elemento procriado, princípio dinâmico e da comunicação, encarregado de transportar e de restituir o *àşę* dos dois genitores míticos, assegurando a procriação, a existência individualizada, acompanhante de todas as unidades ou seres, possui diversas representações materiais. Aquelas que simbolizam *Èşù-Àgbà, Èşù Qba*, o pé do *Òkòtò*, o princípio coletivo, são objeto de culto comunitário e público, estando o *ojúbọ* instalado no *Ilé-Èşù* ou na entrada do "terreiro", e, em país *Yorùbá*, na entrada das aldeias e das cidades e em meio dos "compounds". Os *Èşù* que acompanham os *òrişà* têm uma representação perto do "assento" desses ou no *Ilé-Èşù* e são cultuados prioritariamente durante os rituais públicos consagrados a cada *òrişà*.

Ao contrário, o *Èşù* individual, o *Bara*, é adorado e cultuado em privado pela pessoa a quem acompanha, e a vasilha-"assento" que o representa está localizada num lugar privativo dessa pessoa. A vasilha e seu conteúdo representam seu *Bara-òrun*, visto que seu *Bara-àiyé* reside em seu próprio corpo.

Veremos no capítulo seguinte quando examinarmos o ciclo *Àşęşę* que o *Bara-àiyé* desaparece obviamente com o corpo depois da morte, e que o *Bara-òrun* será destruído ritualmente com todas as outras representações que individualizam.

Toda sacerdotisa, no momento de ser iniciada, receberá dois tipos de vasilhas-"assentos" consagrados: a) a que representa seu *Èlédá*, isto é, seu *òrişà*, "dono de sua cabeça"; b) a que representa seu *Èşù* pessoal, seu *Bara*. Como se pode deduzir facilmente, ela receberá seu *Bara* ao mesmo tempo, e até mesmo antes da entrega do "assento" individual de seu *òrişà*. Uma vez "assentados" seus elementos individuais do *òrun* nas vasilhas apropriadas, proceder-se-á a preparar o corpo da noviça para

que, à maneira de um "assento" vivo e através dele, possa ser invocado e se faça manifesto seu *òrişà* pessoal. Não se trata de duas operações distintas mas de uma única operação em dois níveis diferentes: o do *òrun*, nas vasilhas-símbolos dos elementos do *òrun*, e o do *àiyé* nas partes do corpo da noviça nas quais os doubles desses elementos se transferem.

Já examinamos a estrutura dos "assentos" individuais. Recebendo o seu, a noviça disporá de um, cujo conteúdo explicita a significação de seu *òrişà* e o tipo de *àşę* que ele regula. De acordo com isso, a noviça deverá regular sua própria vida e preencher sua função em relação ao *egbé*. Levará a marca de sua pertença, particularmente através da ou das cores-signos de seu colar ritual.

Nos "terreiros" *Nàgò* tradicionais, o *Bara* é representado por uma pequena vasilha de barro, de boca larga, munida de uma tampa, chamada *kòlòbó* contendo vinte e um cauris. Esses vinte e um cauris simbolizam os elementos constitutivos do destino pessoal, destino escolhido por cada *ori* no *òrun* antes de corporizar-se no *àiyé*.

Com efeito, *Òrişàlá* e *Ajàlá* são assistidos pelos dezesseis *Odù*-signos quando modelam os *ori*. A tradição quer que cada ser criado por *Òrişàlá*, no momento de escolher seu *ori*, escolha seu *Odù*, o signo que regerá seu devir com o qual nasce cada ser no *àiyé*. Vários textos e vários autores fazem referência à relação existente entre o *ori* e o destino pessoal. Assim Abimbola (1971: 8) indica: "Além do próprio *Ajàlá*, só *Òrúnmilà* (representação coletiva de todos os *Odù*) é a outra testemunha do ato de livre escolha da cabeça".<sup>21</sup> Também Epega (1931: 15) aponta nesse sentido: "Diz-se que, quando *Olódumarè* estava ocupado em criar o homem, *Òrúnmilà* estava presente na qualidade de testemunha do Destino".<sup>22</sup> Abraham (397) também registra:

"*Àkun lèyòn ni àdà yé rí*

a entrada de cada um na vida depende de se ajoelhar e escolher; isto é, crê-se que, antes do nascimento, o homem se ajoelha diante de Deus e escolhe sua sorte na vida".<sup>23</sup>

<sup>21</sup> "Apart from *Ajàlá* himself, only *Òrúnmilà* is the other witness of the act of free choice of heads".

<sup>22</sup> "It is said that when *Olódumarè* was creating man, *Òrúnmilà* was present there as witness of Fate".

<sup>23</sup> "One's entry into life depends on what one kneels and chooses; i. e., before birth one is thought to kneel before God and choose one's luck during life".

São os cauris de seu *Bara* que a sacerdotisa consultará e deles obterá as respostas oraculares concernentes a todo seu dever.

Dos vinte e um cauris-símbolos, dezesseis representam os *Irúnmalè-Agbà*, os principais *òriṣà*-ancestres, quatro representam os quatro elementos fundamentais e suas representações coletivas e um representa *Èṣù* que, como *Òṣẹ̀lùwá*, representa a nova unidade que herda e reestrutura todos os elementos precedentes.

A sacerdotisa, quando consulta seu *Bara*, separa os cauris em grupos de quatro, dezesseis e um. Pode consultar lançando os quatro ou os dezesseis, sendo esses últimos chamados *erindilogun*. O cauril restante, o um, ou, se se quiser, o décimo sétimo ou o vigésimo primeiro do conjunto, é o descendente, resultado da interação de todos os outros contidos na vasilha de barro, que é o deslocamento ou representação simbólica do útero mítico fecundado. Será o “vigia”, encarregado de mobilizar e intercomunicar todo o sistema do *Bara pessoal*. Será ele, conseqüentemente, que “moverá” os búzios para que formem configurações ou signos determinados que darão as respostas e os caminhos necessários para orientar e resolver as questões feitas pela consultante. *Èṣù-Bara* é aquele que “fala” e guia e que indica os caminhos do indivíduo.

Está claro que não é por acaso que *Èṣù* ordena os signos-respostas mas segundo o destino do *ori* que ele acompanha. Ele escolhe, na multidão dos fatos categorizados, os que ajudam a orientar e desenvolver a existência em questão. *Èṣù* é tão inseparável do indivíduo que, por assim dizer, confunde-se com o que caracteriza mais a unidade-ser.

O décimo sétimo cauril, o “vigia”, encarregado de mobilizar e intercomunicar todo o *Bara*, é chamado “Watch *Akin*” (o *Akin* vigia) e *Adelé* por Johnson; lembremos que *Akin* é o nome que *Òṣun-Olori-Iyá-mi* (*Òṣun* cabeça do poder feminino) dá a seu filho *Èṣù*-descendente, enquanto *Adelé* significa “deputy of a person” (delegado de uma pessoa) e segundo Abraham (133) “representative of a person” (representante de uma pessoa).

O *Èṣù Bara* individual põe em relevo os aspectos fundamentais de *Èṣù* símbolo coletivo, cujos significados ele veicula. É o princípio de vida individual. Todo indivíduo, por trazer em si seu próprio *Èṣù*, traz o elemento que lhe permitirá nascer, cumprir seu destino pessoal, reproduzir-se e cumprir seu ciclo vital.

Princípio de individualização, *Èṣù* está relacionado com o desprendimento e a evolução de matéria diferenciada. Representa

o que é oculto e secreto (lembremos sua profunda correspondência com o preto), a “fisiologia”, o que acontece no *inú*, no interior de todas as cavidades do corpo (no interior da unidade-cabeça). É este o *Èṣù-àiyé* individual cuja contraparte do *òrun* está “assentada” no *Bara* individual. Vejamos agora qual é a relação do *Èṣù* individual com as cavidades do corpo.

1) Na cavidade do *Ori*, *Èṣù* está associado ao *Ori-inú* e ao destino do indivíduo. Também está encarregado, por sua função de *Eléboq*, de transportar e fazer aceitar as oferendas destinadas tanto ao *Ori-òrun* — “assentado” e invocado no *igbá-ori* — como ao seu *Eléda*.

2) Está associado à cavidade da boca e do estômago em primeiro lugar por causa de sua atividade de introjetar, de introduzir “alimentos”. Examinamos longamente esse aspecto nos capítulos precedentes (cf. p. 135ss), e falamos de algumas esculturas e representações de *Èṣù* introduzindo em sua boca cachimbos, flautas ou mesmo sugando o dedo.

Também ditados e provérbios associam a sensação da sede ou da fome à inquietude ou mesmo à cólera de *Èṣù*. “(Legba) agitador do umbigo”<sup>14</sup>, escreve Le Herissé (1911: 137) e ainda “chefe da cólera; porque a cólera vem do ventre como a alegria, a dor, a piedade”.<sup>15</sup>

*Èṣù* também está profundamente relacionado com a boca em sua função de *Enúgbárijó*, boca coletiva. Princípio de comunicação, a boca é a cavidade que transmite e comunica. *Èṣù*, intérprete e lingüista, intercomunica não só todos os elementos do *àiyé* com os do *òrun*, todos os elementos entre si, mas também, ao impulsionar o *àṣẹ* individual, comunica o interior com o exterior, permitindo que o som e as palavras aconteçam.

Já assinalamos a relação entre o *ké* e a individualização. É também durante o ritual de abrir a fala, durante a iniciação da *adòṣù*, que toda uma atividade particular é focalizada na boca. Com efeito, esta será objeto de uma manipulação durante a qual ela receberá uma certa combinação de *àṣẹ* colocada na língua que, transportada por *Èṣù*, permitirá ao *òriṣà* falar e fazer-se conhecer.

<sup>14</sup> “(Legba) agitateur du nombril”.

<sup>15</sup> “Chef de la colère: car la colère vient du ventre comme la joie, la douleur, la pitié”.

Já indicamos em outro lugar (Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1971-B: 22) a semelhança existente entre a boca e o *Bara*, as duas cavidades manipuladas pelo *Adelé*:

*Eejile lógbòn owó eyọ ní mbẹ l'enu*  
*Erindinlógún Ori ní mbe l'ókè ẹnu*  
*Erindinlógún Òriṣà ní mbẹ ní sàlè.*

Há trinta e dois cauris (*owo eyọ*) na boca:  
os dezesseis cauris do maxilar superior pertencem a *Ori*,  
os dezesseis cauris do maxilar inferior a *Òriṣàlá*.

Não nos deteremos nesse assunto, apenas chamamos a atenção para o fato de que os cauris do *Bara* são os representantes simbólicos que tomam forma e corpo na boca.

3) *Èṣù* está intimamente relacionado com a cavidade do útero — *inú* — com a própria cavidade e sua fisiologia.

Promotor de expansão e de procriação, está relacionado com a transferência do *ọrun* ao *àiyé* das porções de matéria de origem e ao desenvolvimento ulterior das mesmas no útero.<sup>38</sup> *Èṣù* está relacionado com atividade sexual, como vimos, e com a interação de sêmen e óvulo. Está fundamentalmente relacionado com a placenta fecundada. Enquanto o útero e o sêmen representam as matérias-massas de origem, os ancestrais míticos femininos e masculinos, a placenta transmite o princípio de vida individual, que impulsionará a formação do terceiro elemento. A placenta é o dobre do novo indivíduo, ela se desenvolve junto com o feto, e, separada do corpo materno, constituirá um símbolo de *Èṣù*, o dobre do *ọrun* do novo *Èṣù* individual encarnado que impulsiona a “fisiologia” das cavidades do recém-nascido. A placenta, porção diferenciada da matéria-massa, desprendida do útero e que dá origem a um novo *ori*, a um novo ser, representa o *Ipòri* do qual falamos mais acima (p. 205ss). Está bem explícito num *itàn odù* do qual só transcreveremos algumas linhas<sup>39</sup>:

*Ọrúnmilà ló nti ikòlè Ọrun bọ wá sí l'àiye*  
*Ó fẹ Ọkè Ipòri rẹ tira jẹjẹ.*  
*A dífá fún Aboyún,*  
*A bú fún qjọ Ibi.*  
*Njé Ọkè Ipòri mi ò,*  
*Ibi ní mo dá padà yìi oo Ekejì Èṣù.*

<sup>38</sup> O desenvolvimento do feto colocado sob a supervisão de *Ọṣun* é mobilizado por *Èṣù Enire*, princípio ativo de *Ọṣun*.

<sup>39</sup> A versão completa está em Juana ELBEIN e Deoscoredes M. dos SANTOS (1971 B: 24).

Quando *Ọrúnmilà* veio dos espaços sobrenaturais para o mundo, pousou junto a ele cuidadosamente seu *Ọkè Ipòri* (porção de sua matéria de origem), este foi o oráculo jogado para *Aboyún* (uma mulher grávida), e repetido a *Qjọ Ibi* (o dia do nascimento). Logo, minha matéria de origem, essa placenta é o que eu restituo, e que é meu representante de *Èṣù*.

A história revela o que é e como se prepara a representação material do *Ipòri*. Ela se refere à maneira como *Ọrúnmilà* foi concebido graças à sua placenta, e como a mesma foi enterrada mais tarde.

“Quando *Ọrúnmilà* chegou à idade adulta, pegou uma pequena porção da terra do lugar em que sua placenta estava enterrada, efetuou os sacrifícios mencionados (...) e com o sangue modelou uma espécie de pequena cabeça, não redonda, como o coração de um ser humano. Isso é chamado *Ọkè Ipòri* e é colocado numa bolsa para poder ser carregado. É como se a placenta o escoltasse ao sair de Casa. É o símbolo de seu próprio *Èṣù*”<sup>40</sup> (J. Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, 1971-B: 25).

O *Ọkè Ipòri* e o *Bara* são duas representações-“assentos” do *Èṣù-ọrun* individual: ambos estão relacionados com os princípios progenitores recriados e a serviço do destino individual. Enquanto o *Ipòri* representa seu aspecto coletivo, o *Bara* representa diretamente o elemento individualizado.

É interessante notar que, embora Pierre Verger (1971: 8) faça uma descrição diferente da representação material do *Ipòri* preparado para a ocasião da iniciação de um *Babaláwo*, os elementos que o constituem são finalmente representações deslocadas da matéria de origem e do destino individual. Verger resume: “*Ipòri* (*Kpoli* entre os *Fon*) está associado à origem e ao destino”.<sup>41</sup>

Devemos complementar ainda essa fórmula dizendo que a origem e o destino individual estão indissolivelmente associados a, e mobilizados por *Èṣù*, princípio de vida individualizada.

<sup>40</sup> “When *Ọrúnmi'à* became adult, he took a small quantity from the spot where his placenta was buried and performed the mentioned sacrifices ... with whose blood he moulded a kind of head, small, not round, like a heart of a human being. It is called *Ọkè Ipòri* and it is put in a bag to be able to carry it. It is like the placenta is escorting him when he leaves from the house. It is the symbol of his own *Èṣù*”.

<sup>41</sup> “*Ipòri* (*Kpoli* chez les *Fon*) est lié à l'origine et à la destinée”.

Se *Èṣù* está associado ao desprendimento de matéria diferenciada, da qual *Ori* constitui sua representação por excelência, ambos estão intimamente associados ao nascimento. Duas histórias, textos de *Odù*, ilustram essa relação de maneira significativa.

A primeira história, a que faremos alusão, foi transcrita por Maupoil (1943: 534ss) e corresponde ao *Odù Otúrúpòn* (*Turukpe* segundo a ortografia *Fon* utilizada por Maupoil). Tentaremos resumir essa história que evidencia a relação entre *Ori* e *Èṣù* (chamado correntemente *Legba* pelos *Fon*) e entre esses e a procriação.

*Fá* (*Ifá*), terrivelmente desolado e infeliz, malquisto por seu rei *Metolofi*, consulta o oráculo para encontrar remédio para sua situação. O signo *Turukpe* lhe responde que deve juntar todos os frutos redondos que encontrar e levá-los a sua mãe, para que ela faça uma oferenda. Como ela se encontra num lugar extremamente distante, *Legba* se oferece, por um galo e algumas gulodices, para servir de mensageiro. Chegando à casa da mãe de *Fa*, *Legba* lhe diz que seu filho faleceu e não há ninguém para realizar os funerais. Pede-lhe que venha com urgência ao país de *Metolofi*. Ela chora: como fazê-lo? Está velha e não pode mais andar. *Legba* diz que pode levá-la se receber alguma coisa. A mãe tinha um bode de doze chifres. *Èṣù* pede-lho e ela recusa porque não lhe pertence. Ela diz: “ele pertence à vida (*Mawu*, a entidade suprema). Apenas o confiaram a mim”.<sup>20</sup> Como *Èṣù* insiste, dizendo que sem ele não a levaria, a mãe acaba por lhe dar o bode. “E *Legba* apanhou o bode e o matou. O sangue que jorrava do corpo do bode era fogo. E o fogo se estendeu por todo lugar e recobriu todo o corpo de *Legba*”.<sup>21</sup> Ele decidiu consultar *Fa*, que lhe disse que fizesse rapidamente uma oferenda com todos os órgãos internos do bode. Uma vez efetuada a oferenda, *Èṣù* decide cozinhar a cabeça do animal para comer a carne. Coloca-a numa panela de barro, mas, apesar do fogo e do tempo de cozimento, a cabeça não fica cozida. Cansado, *Èṣù* decide conduzir a mãe e levar consigo a comida. Prepara uma rodilha de dezã. “Ora, nessa época, *Legba* ainda não tinha cabeça”.<sup>22</sup> E assim ele coloca a rodilha nos seus ombros e, virando o recipiente enegrecido, depois de retirar a água, coloca-o por cima. “E o dezã converteu-se em seu pescoço e

<sup>20</sup> “Il appartient à la vie (*Mawu*, l'entité suprême). On me l'a seulement confié”.

<sup>21</sup> “Et *Legba* prit le bouc et le tua. Le sang qui sortait du corps du bouc était du feu. Et le feu se repandit partout et recouvrit tout le corps de *Legba*”.

<sup>22</sup> “Or en ce temps-là, *Legba* n'avait pas encore de tête”.

a panela em sua cabeça”.<sup>23</sup> Cantando, leva a mãe, por meios mágicos, e ambos chegam de imediato ao lado de *Fa*. “*Fa* também não tinha cabeça”.<sup>24</sup> Sua mãe conta-lhe a história do bode. Mas *Fa* concorda, visto que foi o oráculo quem indicou a *Legba* para fazer o sacrifício. Ele se lamenta de sua má sorte e de não ter cabeça. É preciso fazer a oferenda com os frutos redondos, ao pé do rei *Metolofi*. Ela vai e desculpa-se pela modéstia do presente que pode oferecer ao rei. Este quer ver do que se trata. A cabaça está cheia de frutos redondos. Apanha no interior da cabaça um mamão e introduz-lhe uma faca, dividindo-o em dois. Aparece uma grande quantidade de groás pretos e ele aproxima-se para os ver melhor. Nesse instante, o mamão fixa-se em seus ombros, e é assim que o rei adquire uma cabeça. Ele homenageia a mãe. Pergunta-lhe seu nome ao que ela responde: *Nã*. O rei disse: “a partir de hoje, você se chamará *Nã Taxonumeto*, a mãe que dá uma cabeça às pessoas” (...). “Foi assim que a partir daquele tempo, para se ter uma cabeça (filhos), sempre é necessário dirigir-se a *Nã* (as mulheres).”<sup>25</sup> É sob esse signo que os filhos vêm ao mundo, a *cabeça em primeiro lugar*” (o grifo é nosso).<sup>26</sup> A história acaba com dois comentários: “é no fogo do bode misterioso que vive desde então *Legba*, cujo rosto talhado no *Fate* (*òpòn Ifá*) aparece coroado de chamas” e, mais adiante: “Foi assim que *Legba* adquiriu uma cabeça, graças a *Turukpe*, que rege a gravidez e tudo o que é redondo”.<sup>27</sup>

Poucos comentários são necessários. Destaca-se a relação entre *Èṣù* e fogo, seu componente *Iná*, associado à força procriadora *Egán* que *Èṣù* transporta. Sua própria cabeça nasce da interação bode-panela. Será *Èṣù* quem transportará *Iyá-mi Nã*, “que dá uma cabeça às pessoas”, e uma nova interação faca-mamão será a origem da cabeça do rei.

O *Ori*, a gravidez e o nascimento de filhos são possíveis graças à atividade de *Èṣù*. É importante ressaltar a informação de que os filhos chegam ao *àiyé*, “a cabeça em primeiro lugar”.

<sup>23</sup> “Et le dezã devint son cou et la jarre sa tête”.

<sup>24</sup> “*Fa* n'avait pas non plus de tête”.

<sup>25</sup> As explicações entre parênteses são do próprio MAUPOIL.

<sup>26</sup> “A partir d'aujourd'hui, tu te nommeras “*Nã Taxonumeto*”, la mère qui donne une tête aux gens”... “Et c'est depuis ce temps que pour avoir une tête (de enfants) il faut toujours s'en remettre à *Nã* (aux femmes). C'est sous ce signe que les enfants arrivent au monde la tête la première”.

<sup>27</sup> “C'est dans le feu du bouc mystérieux que vit depuis lors *Legba* dont le visage sur le *Fate* (*òpòn Ifá*) est surmonté de flammes”. “C'est ainsi que *Legba* eut une tête, grâce à *Turukpe*, qui regit la grossesse et tout ce qui est rond”.

Com efeito, *Ori* é o que individualiza, será o primeiro a nascer e o último a expirar. *Ori* também será o primeiro que deverá ser venerado por um indivíduo, antes mesmo de seu *òriṣà*.

Essa posição está claramente analisada por Abimbola (1971: 8ss): “*Ori*... cuida do interesse individual e pessoal enquanto *òriṣà* existe no interesse da tribo como um todo... A poesia divinatória de *Ifá* coloca *Ori* muito mais alto do que os outros *òriṣà*. O que *ori* não sanciona não pode ser dado a ninguém pelos *òriṣà*, nem mesmo por *Olódùmarè*. Os *òriṣà* não atenderão a nenhum pedido do homem que não tenha sido sancionado por seu *ori*. Daí a seguinte passagem de um poema divinatório de *Ifá*”:

*Ori pèlẹ*  
*Atètè niran.*  
*Atètè gbeni kòṣà.*  
*Ko sòṣà tí daniṣ gbè*  
*Léyin ori eni*  
*Ori, pèlẹ.*  
*Ori àbiyè.*  
*Eni ori bá gbẹbọọ rẹ,*  
*Kọ yẹ sẹsẹ”*  
*Ori*, eu o saúdo!  
Você que sempre pensa nos seus.  
Você que abençoa um homem antes de todo *òriṣà*.  
Nenhum *òriṣà* abençoa um homem  
sem o consentimento de seu *ori*.  
*Ori*, eu o saúdo!  
Você que permite aos filhos nascerem vivos.  
Aquele cujo sacrifício é aceito por *ori*  
deve se regozijar imensamente.

Do segundo mito, extremamente longo e rico, resumiremos uma parte que ilustra como *ori* conseguiu partir o *obi*, fruto-ventre, liberar os cotilédones-filhos e, ao mesmo tempo, obter um corpo para sustentá-lo, se converter numa entidade: nascer.

A história começa com o dramático acontecimento da rebelião dos quatrocentos *Irúnmalẹ* quando estes decidiram exigir compartilhar da sabedoria e dos poderes de *Olódùmarè*. Delegaram *Èṣù Enúgbarijo*, para que os representasse e levasse suas reivindicações. Conseqüentemente, um poderoso *obi* lhe foi reme-

<sup>28</sup> “*Ori*... caters for individual and personal interest while *òriṣà* exists for the interests of the whole tribe... *Ifá* divinatory poetry rates *ori* much higher than the other *òriṣà*. Whatever *ori* does not sanction cannot be given to any person by the *òriṣà* or even by *Olódùmarè* himself. The *òriṣà* will not attend to any request which has not been sanctioned by a man's *ori*. Hence, the following passage from *Ifá* divination poetry”.

tido por Ele que deveria ser colocado no lugar onde os *Irúnmalẹ* se reúnem no *òrun*, *Itá Agbá n sáálá*. *Èṣù* devia deixá-lo nessa encruzilhada durante toda a noite e no dia seguinte os *Irúnmalẹ* deveriam tentar parti-lo. Naquela época, *Ori* era apenas uma pequena bola que ninguém respeitava. *Ori*, ansioso pelo sucesso dessa tentativa, foi consultar os *Babaláwo* que lhe aconselharam realizar uma poderosa oferenda de dezesseis mil cauris, mil por cada *Odù-àgbà*, dizendo que assim ele seria assistido por dezesseis mil forças. Também deveria, durante uma parte da noite, espojar-se na poeira. No dia seguinte, todos se prepararam e *Ori* também veio, espojando-se. Um depois do outro, tentaram partir o poderoso *obi* sem o conseguir. Desesperados por perderem a oportunidade de compartilhar dos poderes de *Olódùmarè*, eles tentaram um atrás do outro. Nada; *Ori* se apresentou por sua vez e deixaram-no tentar. Com todo seu peso, caiu sobre o *obi* que se partiu em seus seis cotilédones. Um hurra extraordinário saiu de todos os *Irúnmalẹ*. Todos se regozijaram. Os ecos do acontecimento chegaram até *Olódùmarè* que, de imediato, lhe enviou um “assento” extraordinário no qual *Ori* se instalou. Todos exclamaram: *Ori Apéré!* E a partir desse momento, *Ori* adquiriu seu *Apéré* dotado de *iwà*, existência, delegado por *Olódùmarè*, e no qual ele se apoia.

O *obi*, como o mamão da história precedente, deve ser aberto para liberar suas sementes e fornecer (fazer nascer) um corpo (no caso de *Ori*). *Ori* ser vivente — como *Èṣù* nasce da interação do *obi*-fruto-ventre e do poder dos dezesseis *Odù Agbá* que o assistem a abrir o *obi*. *Èṣù*, descendente-símbolo, nasce de *Ọṣun-Iyá-mi*, ventre-símbolo. *Ori*, representação de vida individualizada no *àiyé*, nasce de um ventre-fruto, trazendo em si, como o *Bara* que o acompanha, a combinação de progenitores e de destino individual. Com efeito, as consultas oraculares também são efetuadas com os segmentos ou cotilédones do *obi*, como já indicamos várias vezes. O *obi* converte-se não só na representação transferida de *Ori*, mas também, por extensão, no símbolo de todo um ser. Como representação de *Ori*, e sendo de sua mesma categoria, constituirá o *àṣẹ* por excelência destinado a “nutrir” a cabeça. Durante o ritual de *Bori*, quaisquer que sejam as oferendas a ser dadas à cabeça (dependendo da consulta ao oráculo), todos deverão começar pelo *obi*. Este, sempre de acordo com o oráculo, poderá ser colocado todo inteiro em

contato com a cabeça, ou partido e mastigado; sua papa, condutora de *àşę*, é colocada para transmitir sua força aos quatro pontos que, por assim dizer, constituem o universo individual e ao centro da cabeça que resume a combinação de todos os outros pontos e constitui a resultante individual. Colocar-se-á *àşę* no *Oju-ori*, a parte da frente, o nascente, o futuro a ser desenvolvido; no *ikoko-ori*, o occipício, a parte de trás, o poente, a contribuição ancestral, no *apá-otun* e, no *apá-òsì*, lado direito e lado esquerdo, respectivamente as partes que representam os elementos masculinos e femininos (fig. 8).

Veremos mais adiante que o *obi* é não só a oferenda por excelência para *Ori*, mas também para todas as entidades a serem cultuadas. É evidente que *Ori* só adquire toda sua significação como entidade, como ser, quando “sentado” em seu *Àpéré*.

Indicamos que mesmo *Ọlórún* está instalado em seu *Àpéré* onde acumula os três poderes da existência: *iwà* + *àşę* + *àbá*. *Ori*, quando conseguiu separar os segmentos do *obi*, recebeu os poderes reivindicados pelos *Irúnmalẹ*. Seu *Àpéré* contém os três poderes que permitem que a existência se realize e tenha um propósito, existência e propósito colocados ao serviço, dirigidos e regulados por *Ori* — destino pessoal — e mobilizados por *Èşù Bara*. Este não só move o destino, mas, transportador de *àşę*, impulsiona a “fisiologia” de todo o indivíduo, circulando em todas as cavidades da matéria diferenciada.

Deixaremos para uma outra oportunidade a análise sistemática do ciclo de iniciação de uma *adòşù*. Contudo, é indispensável aludir-se ao fato de que o *Àpéré*, o *Ori* e *Èşù* desempenham papéis fundamentais. Com efeito, uma vez preparadas e “assentadas” as representações materiais dos elementos do *òrun*, assinalamos que seria preciso “assentar” estes mesmos elementos do *àiyé* no corpo da futura sacerdotisa. Seu renascimento só será possível uma vez que a noviça é sentada no seu *Àpéré*, o qual deverá levar a combinação dos três poderes adequados ao *òrişà* progenitor de quem a futura sacerdotisa será uma representante. Também deverá ser preparado seu *Ori* à maneira como um ventre-fruto é fendido simbolicamente para receber o *òşù*. Essa pequena massa-cone, uma combinação de substâncias-signos, representação de elemento procriado, é colocada sobre o *Ori*, no lugar da interação simbólica faca-cabeça.

Toda essa operação é colocada sob o controle de *Èşù*. É *Èşù Idòşù*, que com sua faca, seu *òbẹ*<sup>29</sup> abrirá o caminho; ele despojará a noviça de sua vida anterior (voltaremos a esse ponto) e, como patrono do *òşù*, permitirá a transformação ou o nascimento de um novo *ori*. Os versos da cantiga sublinham a ação desse momento:

*Fári fári afá bọlọ bọlọ,*

*Fári fári afá.*

*Elégbára Idòşù òun mútán òòşà olúkùlùkù.*

*Fári fári afá.*

O barbeiro que raspa a cabeça muito lisa (como um ovo),

O barbeiro que raspa.

*Elégbára Idòşù* que “desprende” *òrişà* diferenciados,

O barbeiro que raspa.

O *òşù*, o terceiro elemento, o elemento procriado, será o conteúdo do “assento”-*ori*, aquela combinação de elementos que particularizava o “assento”, que lhe transmitia seu *àşę* específico (cf. p. 239s). É evidente que além das folhas — *ewé* — apropriadas que constituem o básico diferencial entre os *òşù*, estes devem levar o *ẹkòdidẹ*, a pena símbolo de vida diferenciada, assim como uma substância pulverizada de peixe — símbolo prolífero da água — uma substância pulverizada de preá — símbolo prolífero do mato. Ele levará também *ẹfun*, *osùn*, e *wáji*, as substâncias símbolos das três cores, dos três princípios (fig. 28).

<sup>29</sup> Lembremos que é precisamente da cabeça que surgem todas as representações do *Obẹ-Èşù*, a faca-falo, símbolo de progénie. Um dos “assentos” de *Èşù*, cujo conteúdo é uma massa de lodo petrificada com diversos *àşę* sob a forma de um pequeno busto humano, traz, no alto e no centro da cabeça, um *òbẹ* e um *ẹkòdidẹ*. Tanto MAUPOIL (1943: 179) como LYDIA CABRERA (1968: 90) documentam “assentos” semelhantes.

## CAPÍTULO X

### *Existência Individualizada e Existência Genérica: A Morte*

*A desintegração dos seres do àiyé e sua transformação ulterior; restituição e redistribuição de àşş: o ẹbọ e os ritos de sacrifício; o ẹru-ikú e os ritos de Àşşẹ; os dois níveis da existência e o eterno renascimento.*

NOS CAPÍTULOS precedentes, detivemo-nos no exame dos mecanismos, representações e rituais, relacionados com o nascimento e a individualização e dos elementos que asseguram a realização pessoal. Nesse capítulo, analisaremos o processo inverso, ou melhor, complementar, a passagem iniludível dos seres do àiyé para o ọrun. Uma passagem que significa uma nova transformação dos elementos relacionados com a diferenciação de matéria. Esta passagem é marcada por ritos complexos: aqueles que correspondem aos funerais propriamente ditos, isto é, os concernentes à manipulação do corpo, e os rituais mortuários, isto é, os concernentes à manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais.

Não temos a pretensão de repetir o que outros autores já descreveram tão bem a respeito dos ritos de passagem, da reacomodação da ordem social que provoca o desaparecimento de um membro do ẹgbẹ. Esse acontecimento concerne não só aos membros de sua família, mas também às relações complexas da adọşù com seu ọrişà, por um lado, com os outros membros de cadeia hierárquica, por outro lado e, finalmente, com o àşş do “terreiro”. Uma nova estrutura de relações deve ser estabelecida, mais ou menos complexa de acordo com a posição da adọşù falecida. Quanto mais proeminente, tanto mais haverá vínculos a cortar (nada deve reter o morto no àiyé), e haverá mais situações para reequilibrar.

O exemplo máximo de uma situação tal é fornecido pela morte de uma *Iyálòrişà* ou *Iyálàşş* e sua substituição. Se se concebe que tudo o que contém o “terreiro” passou por suas mãos e recebeu de seu àşş, pode-se ter uma idéia da quantidade de objetos e do número de seres dos quais deverá ritualmente ser separada e os cuidados que serão tomados para sua partida e posterior “assentamento”. Veremos mais adiante que seu àşş não desaparece, que, ao contrário, passará a integrar o poderoso àşş dos ancestrais do “terreiro”.

Não queremos também entrar no exame dos problemas de herança. Indicaremos apenas que os “terreiros” tradicionais, tais como o *Ilá Iyá Naso* ou o *Àşş Ọpó Àfọnjá*, pertencem física e espiritualmente ao ẹgbẹ. Espiritualmente, porque é a observância das obrigações rituais e a manutenção do àşş individual e coletivo de todos e de cada um dos membros que sustentam e mobilizam o “terreiro”. E, fisicamente, porque todos os bens pertencem e são administrados por uma sociedade civil que representa a comunidade. Qualquer que seja a *Iyálàşş* ou a cúpula sacerdotal, a propriedade e todos os seus bens pertencem ao ẹgbẹ como uma totalidade.

Os problemas de substituição de uma *Iyálàşş* ou sacerdotisa de um grau elevado, apesar de complexos, obedecem a regras bem precisas, mas não está em nossa intenção tratar desse delicado tema.

Ao contrário, quisemos orientar nosso estudo para outro aspecto, que nos parece fundamental e que, subjacente, está implícito em todo o ensaio: a relação entre a existência genérica e a existência individualizada no que concerne à concepção da morte e aos mecanismos elaborados pela comunidade face a ela (na realidade, ele) através dos diversos símbolos e rituais.

Devemos novamente insistir no fato de que, para o *Nàgô*, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Iyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *ori*, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um “terreiro” etc.) quanto para

o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado.

O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do *àyé* para o *òrun*, tendo sido celebrados os rituais pertinentes, transforma-se automaticamente em ancestral, respeitado e venerado e poderá inclusive ser invocado como *Égún*. Além dos descendentes gerados por ele durante sua vida no *àyé*, poderá por sua vez participar na formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo.

A morte prematura de um ser, que não alcançou a realização de seu destino, é considerada anormal resultando de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as entidades sobrenaturais. Pode ser uma infração direta em relação a seu *òriṣà*, ou ao *òriṣà* patrono de sua linhagem ou de seu “terreiro”, ou indireta com respeito à observância de seus deveres com relação ao *ẹgbé*, que os *òriṣà* ou os ancestrais resolvem disciplinar assim. A morte prematura pode sobrevir também devido à ação de um inimigo. O indivíduo deve prevenir-se e utilizar todos os meios que a tradição — por intermédio de *Ifá* — e, particularmente, a religião, através da ação ritual, colocam à sua disposição, para garantir não só sua imortalidade individual mas também a de seu grupo ou “terreiro” e a de todo o sistema. Vimos que a sobrevivência do grupo, como a do *àyé*, está centralizada na harmoniosa relação entre os três elementos básicos do sistema: os dois progenitores e o elemento procriado tanto na constelação do *òrun* como na projeção dos mesmos no *àyé* e no indivíduo.<sup>1</sup>

Também vimos que o único meio de manter a dinâmica e a harmonia entre os diversos componentes do sistema é a restituição e redistribuição de *àṣẹ* através da oferenda, do sacrifício e do renascimento. Vimos que o nascimento implica num desprendimento de matéria, numa redistribuição, numa transferência e numa perda de *àṣẹ* da “massa progenitora”. Veremos que a restituição implica sempre na transformação da existência individualizada em existência genérica, passando pela morte.

Já no capítulo II, assinalávamos que o “espaço urbano” e seus *ará-àyé* se fortaleciam e tomavam poder do “espaço mató”, povoado de *ará-òrun*, que se deveria “pagar” e se mencionavam os mecanismos básicos de devolução ou restituição. Assim como,

<sup>1</sup> Lembremos, a título de exemplo, a história *Òṣẹ tówá* e a de *Atorun dorun Èṣù*.

ao examinar os conteúdos do “terreiro”, se dizia que era através do *àṣẹ* veiculado por *Èṣù* que se estabelecia a relação entre *àyé* — humanidade — e o *òrun* e suas entidades. Assim como *Èṣù Èlẹbo* transporta as oferendas, também *Ikú* leva à terra aquilo que lhe pertenceu e se constitui igualmente num símbolo de restituição. Mas *Èṣù* consegue, através do pacto, fazer aceitar oferendas-substitutos que, segundo o contexto ritual, veicularão uma combinação particular de *àṣẹ*. Deve-se ter presente que qualquer que seja essa combinação, sempre uma parte dela está substituindo a vida de seres humanos. Uma frase de Maupoil (345) é interessante nesse sentido: “aliás, o sacrifício (é) destinado antes de tudo a enganar a morte...”<sup>2</sup> E mais adiante, a respeito da substituição: “dissemos-lhe que viesse apanhar o animal para... (o nome do *òriṣà* ao qual o animal é oferecido), não apanhe a cabeça de alguém (dentre nós)!”<sup>3</sup> A oferenda-substituto evita a morte prematura, permite ao indivíduo realizar plenamente seu ciclo de vida, chegar à velhice e assegurar sua imortalidade. Devolvendo e fortalecendo as entidades sobrenaturais uma parte do *àṣẹ* do qual ele mesmo se “nutre”, assegura não só sua própria sobrevivência e seu pleno desenvolvimento, mas também a possibilidade de futuros nascimentos, sua própria fecundidade e prosperidade.

Através da oferenda-substituto uma comunicação se estabelece entre o *àyé* e o *òrun*, entre as porções de matéria individualizada (os seres do *àyé*) e as matérias-massas. A oferenda devolve, transfere ao grande útero fecundado e, conseqüentemente, a ambos os progenitores míticos universais, não só seres humanos mas também tudo aquilo que existe como matéria individualizada: o que caminha, o que anda de rastos, o que voa, o que nada, o que é selvagem e o que é doméstico nos três reinos. Segundo quais critérios determinados animais, vegetais e minerais são adjudicados a cada *òriṣà*? Se cada entidade sobrenatural representa um elemento cósmico, social e individual, os itens oferendados deverão carregar a simbologia que permita restituir, por intermédio do *òriṣà*, a energia, o elemento e a função representados por ele.

Assim, por exemplo, se o *Irúnmalẹ* cultuado representa um elemento feminino, as oferendas deverão restituir-lhe “feminilidade” e compreender, conseqüentemente, fêmeas animais; se é um

<sup>2</sup> “Par ailleurs le sacrifice (est) destiné avant tout à tromper la mort...”

<sup>3</sup> “Nous vous avons dit de venir prendre l’animal pour ... ne prenez pas la tête de quelqu’un (d’entre nous)!”

*òrìṣà funfun*, representando o branco, as oferendas deverão veicular o branco e, conseqüentemente, consistir em substâncias que o simbolizam, aves de penas brancas, objetos ou substâncias brancas etc. A equação simbólica “oferenda: *irúnmalẹ̀*” geralmente aparece com bastante clareza, se bem que às vezes seja muito elaborada e muito complexa, particularmente porque a correspondência evidentemente não se explica num nível consciente, mas se destina a mobilizar os níveis mais profundos da relação indivíduo-grupo-símbolos coletivos. É indispensável possuir um conhecimento bastante completo e uma compreensão profunda dos vários aspectos simbólicos de cada *Irúnmalẹ̀* para poder interpretar qual ou quais desses aspectos da entidade cada oferenda-símbolo irá restituir. Não se trata de um ou vários itens arbitrários mas de uma série, ou melhor, de um conjunto. Alguns itens são essenciais e insubstituíveis (a água, por exemplo), enquanto outros são complementares. Nas grandes ocasiões tais como as obrigações cíclicas anuais, dever-se-á oferecer o conjunto mais completo possível cujas substâncias refortalecerão o *àṣẹ̀* das entidades e do “terreiro”. É evidente que as oferendas-símbolos corresponderão ao tipo e circunstância ritual, e que, em última instância, será sempre o oráculo que indicará as oferendas apropriadas. Devemos distinguir as oferendas, por assim dizer, “normais” — os *òṣẹ̀* ou oferendas semanais e os *ebo qdún* ou oferendas anuais (individuais e sociais destinadas aos diversos *òrìṣà*) — ordenadas segundo o calendário litúrgico e cuja finalidade consiste em manter e mobilizar o *ẹgbẹ̀* e o sistema como totalidade, das oferendas de “crises” cuja finalidade é pedir ou restabelecer relações harmoniosas entre os seres do *àiyé* e do *òrun*, em situações de necessidade ou calamidade, individual e/ou social ou provenientes da natureza.

Se bem que a oferenda seja efetuada para beneficiar seres ou unidades em circunstâncias diversas, o mecanismo em essência é sempre o mesmo e ambos os tipos de oferendas se complementam.<sup>4</sup> Assinalamos que a restituição de *àṣẹ̀* era veiculada por oferendas-símbolos que devolviam as massas-progenitoras,

<sup>4</sup> A distinção que estabelecemos se assemelha àquela que faz Evans PRITCHARD (1954: 21) quando escreve: “... o tipo confirmatório que concerne sobretudo às relações sociais e o tipo expiatório que concerne principalmente ao bem-estar moral e físico do indivíduo”, e mais adiante: “Não é possível separar os dois tipos. A configuração ritual é a mesma nos dois casos”. “... the confirmatory type which is chiefly concerned with social relations and the piacular type which is concerned rather with the moral and physical welfare of the individual... It is not possible to keep the two classes apart. The ritual configuration is the same in both”.

as substâncias-signos que lhes permitissem gerar novas porções individualizadas, quer se tratasse de seres humanos ou de todos os “seres” dos três reinos.<sup>5</sup> Nesse sentido, os mesmos conflitos e soluções que regem as relações dos progenitores entre eles, entre eles e os elementos procriados, reproduzem-se em todos os domínios e com respeito a todos os seres que povoam o *àiyé* e o *òrun*. A combinação de oferendas-símbolos *substitui e representa* não só os seres humanos, mas também, por extensão, tudo o que se desprende dos progenitores míticos, particularmente aquelas espécies das quais se beneficia o ser humano.

A substituição pode ser individual ou coletiva. O que mais caracteriza a substituição é que ela é condensada. Um ser, um objeto ou uma substância assumem por identificação projetiva a representação de uma espécie, de um grupo, de um princípio. É um substituto e um emissário.

Da mesma forma como a oferenda é uma restituição propiciatória ou expiatória, que garante a continuação da vida, também o morto é uma restituição da mesma ordem, que garante o eterno renascimento. Ambos reintegram o grande útero mítico; desintegrados como unidades individualizadas, suas substâncias se reintegram em suas massas de origem.

É dessa forma que se entende que *Èṣù Òjìṣẹ̀ Èlẹ̀bo*, o grande transportador de *ebo*, de oferenda, as entregue todas aos progenitores e, particularmente, o *Iyá-mi* que, por sua vez, as distribuirá a seus descendentes. Vimos que *Ọ̀ṣẹ̀túnwá* deverá ser indefectivelmente invocado para transportar as oferendas, quaisquer que sejam as circunstâncias e propósitos das mesmas e será o único a fazê-las aceitáveis. *Èsù Elèrù*, o patrono do *erù*, do carregamento, transportará todas as restituições a *Igbá nlá*, a terra.

“*Ce-tula (Òse-túnwá)* tudo isso é para ti,  
e também para *Le*, a terra,  
qualquer que seja o lugar na terra!  
Signo que tem a posse desse carregamento (sacrifício),  
oxalá te demores tanto atrás como na frente desse carregamento (aceitar o sacrifício)”.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Um grande número de histórias dos *Odù Ifá* está destinado a animais, pedras, folhas, órgãos etc., tratados como seres. É verdade que esses seres são utilizados a título de exemplo para situações que constituem projeções de situações tipicamente humanas.

<sup>6</sup> “*Ce-tula tout ceci est pour toi, / c'est aussi pour Le, la terre, / Signe qui possède ce bagage (= sacrifice), / puisse-tu demeurer et derrière et devant ce bagage (= accepter le sacrifice)!*”

É como Maupoil traduz uma recitação de seu *Babaláwo* informante (1943: 564). *Èsù Olòbe*, possuidor da faca, utilizá-la-á não só para separar as porções individualizadas do útero mítico, do ventre continente-de-seres, mas também para desintegrá-las. *Olòbe* é o *Asògun* — sacerdote sacrificador — da sociedade das *Iyá-mi Ajé*.

Assinalamos que toda restituição traz consigo uma destruição ou desintegração de matéria individualizada. Entende-se que o *Irúnmalè* a quem se entrega uma oferenda não se “nutre” senão simbolicamente e reabsorve as substâncias-signos que mobilizam seu *àse*. A interpretação de Maupoil (1943: 58) também é nesse sentido: “(o vodú) nutre-se de um símbolo, admite-se que a alma — o *ye* — das vítimas degoladas ou dos objetos oferecidos e destruídos voltam a juntar-se à divindade invocada e a tornam complacente” (o grifo é nosso).<sup>7</sup>

Se a expressão “alma” é ambígua, a concepção básica da oferenda-símbolo que, para reunir-se à entidade deve ser destruída, coincide com o que assinalamos mais acima. Hubert e Mauss em 1898 (41) já indicavam que o momento culminante da oferenda consiste na destruição da mesma no decorrer do rito. Mas a importância fundamental dessa desintegração, e o que precisamente constitui a oferenda, é a transformação de uma vida dotada de destino independente em seus elementos coletivos; é a perda de individualização, o refortalecimento e a mobilização das forças e dos princípios coletivos.

Essa transformação “do profano em sagrado” (usando as palavras de Hubert e Mauss, 1898: 133) ou “de transmissão de *àse*” (segundo as palavras empregadas no “terreiro”) é vivamente dramatizada durante o ciclo de “matança”. E essa dramatização ritual estende-se de modo semelhante a todas as cerimônias no decorrer das quais se elabora a destruição, a passagem de existência individual a existência genérica. Compreendemos nessas cerimônias uma fase do ciclo de iniciação durante a qual a noviça é despojada de toda sua individualidade a fim de se integrar na sua massa de origem, para renascer como uma porção-descendente dela. A raspagem dos cabelos e a manipulação significativa das cores-símbolos fazem parte dessa elaboração.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> “(Le vodú) se nourrit d’un symbole, on admet que l’âme — le *ye* — des victimes égorgées ou des objets offerts et détruits rejoint la divinité invoquée et la réjouit”.

<sup>8</sup> Já dissemos que não trataremos sistematicamente do ciclo de iniciação no presente trabalho.

O despojamento de cabelo como símbolo de desintegração individual reproduz-se quando morre a *adòsù*; voltaremos a esse assunto mais adiante. O complexo que constitui o ritual do sacrifício, por meio do qual o *àse* é restituído, compreende uma série de ritos. As oferendas normais que se realizam durante o calendário litúrgico<sup>9</sup> constituem o centro e o fator regulador que estrutura os festivais anuais podendo durar vários dias ou várias semanas.

Estreitamente inter-relacionados, os diversos ritos do ciclo podem ser agrupados sucintamente em várias etapas:

#### 1\*) FASE PREPARATÓRIA:

— Consulta ao oráculo (*Ifá* ou *èrindilogun*) para saber quais serão os animais, folhas ou objetos que deverão ser oferecidos nessa oportunidade pelo *ègbé*.

— Rito celebrado no *Ilé-ibò-akú* para comunicar aos ancestrais do “terreiro” a proximidade do festival, pedindo sua proteção.

— Colheita ritual das folhas apropriadas que, devidamente separadas e preparadas, servirão a diversos fins. O ritual de “pisar folhas” ou “cantar folhas” é uma cerimônia complexa e prolongada que incumbe a um grupo de sacerdotisas escolhidas para esse fim.

— *Bori* de cada um dos membros do *ègbé* que pertençam ao *òriṣà* cuja obrigação anual se celebra. As oferendas a cabeça de cada pessoa são determinadas pelo oráculo e estão destinadas a fortalecer o *àse* individual.

— Preparação e lavagem, com a combinação de folhas apropriadas, do “assento” principal ou coletivo — o *àjòbò* — e dos “assentos” individuais no *Ilé-òriṣà*. Esse rito é realizado na véspera do ritual de oferenda por sacerdotisas especiais, dado que o destapar e o manipular dos conteúdos dos “assentos” é, como se pode imaginar, tarefa de mais alta responsabilidade. Uma vez “arreadas” as vasilhas dos *òriṣà*, é proibida a entrada do *Ilé*, ao qual só tem acesso os altos dignitários.

#### 2\*) RITOS DE ÈBÒ:

— Oferenda a *Èṣù*, comunicando-lhe os ritos a serem celebrados e solicitando sua colaboração indispensável.

— *Èbò* ou “matança” que, por sua vez, compreende vários ritos realizados pelo *Asògun*, sacerdote sacrificador, secundado pelo seu *Òtún* e seu *Òsì*:

a) Colocação de água na terra e a invocação do *òriṣà* e de todas as entidades.

b) Entrega de um *obi* propiciatório, cujos segmentos servem para consultar o *òriṣà* a fim de conhecer sua disposição com respeito ao ritual e às oferendas que lhe serão feitas. Se as respostas são afirmativas, o rito pode continuar.

<sup>9</sup> Uma descrição completa do calendário litúrgico do *Aṣẹ̀ Opò Afọ̀njá* figura em Deoscoredes M. dos SANTOS, 1962.

c) Apresentação das oferendas.

d) Oferenda de um ramo de folhas especiais ao quadrúpede que vai ser imolado. Se ele não aceitar as folhas, não pode ser sacrificado.<sup>30</sup>

e) "Bater a cabeça": as pessoas capacitadas para entrar, tocam com sua cabeça, ou com suas mãos previamente levadas à terra e à sua testa, a cabeça do animal-substituto. Delegam assim a ele sua própria identidade — seu *ori* — participando-lhe seus pedidos de saúde e prosperidade que o animal-emissário levará consigo. A última a bater a cabeça será a *Iyálàşę* que delegará através de sua pessoa a de todo o *ęgbé* e fará os pedidos em nome do "ferreiro".

f) Separação da cabeça do animal de seu corpo com a faca ritual do *Aşògun*. O primeiro sangue derramado deve tocar a terra. O resto é recolhido numa cabaça na qual previamente se colocou um pouco de água. Com uma cabacinha, retira-se pouco a pouco essa mistura de "sangue vermelho" e de "sangue branco" e derrama-se sobre o conteúdo dos "assentos", começando pelo *àjòbq*. Uma vez decepada a cabeça, retirado o *ori*, receptáculo de individualidade, ela é apresentada aos quatro pontos do universo, é oferecida e colocada no continente do *àjòbq* passando a integrar-se aos conteúdos do *òrişà* representado pelo seu "assento". Antes, imediatamente depois de ter derramado a mistura de "sangue branco" e "sangue vermelho", oferece-se também *epa*, "sangue vermelho" vegetal, sal, "sangue branco", e mel, "sangue das flores" (ver p. 41s).

A medida que os outros animais e as oferendas complementares são consagrados, serão ritualmente destruídos e suas substâncias misturadas aos conteúdos do "assento". Algumas das cabeças são colocadas em volta da cabeça do quadrúpede, assim como uma grande quantidade de penas — símbolos-descendentes — das aves sacrificadas. Essa longa cerimônia é acompanhada de cantigas apropriadas.

g) O *Aşògun* descarrega-se de sua responsabilidade. Tocando os animais-oferendas três vezes com sua faca e com seu pé direito, depois com o pé esquerdo, ele repete que não foi ele quem os sacrificou, foi o próprio *òrişà* quem os sacrificou.

h) Os animais são destrinchados e todos os seus órgãos separados. Tudo é colocado num grande alguidar e novamente apresentado ao *òrişà* nomeando todas as partes e pedindo-lhe que as aceite.

i) Tudo é levado para a cozinha ritual onde a *Iyálàşę* separa as partes contendo *àşę* (cf. p. 39) e as cozinha. O restante da carne, também preparada, será consumida mais tarde pelos participantes da cerimônia. As comidas sagradas são, por sua vez, combinações de *àşę* e variam segundo os *òrişà*. Essa comida sagrada é chamada *Iyanlé* e será colocada em vasilhas adequadas e ofertadas ao *òrişà* depois da celebração do *Pàdè*. O *Iyanlé* está sempre acompanhado de *akasa* — símbolo-descendente — mas desta vez desprovido de seu invólucro verde, reintegrado na massa-*àşę* do *Iyanlé*.

### 3\*) RESTITUIÇÃO DE ÀŞĘ E ŞIRE, FESTEJO:

O *òrişà* se "está nutrindo" com a combinação de substâncias liberadas das oferendas, que lhe restitui seu *àşę* específico. O *ęgbé* se

<sup>30</sup> "Trata-se de induzi-la (a vítima) a se deixar sacrificar passivamente para o bem dos homens". HUBERT e MAUSS (1929: 42). ("Il s'agit de l'induire (la victime) à se laisser sacrifier paisiblement pour le bien des hommes").

regozija. Durante a noite, os atabaques e as cantigas chamarão o *òrişà* para que se manifeste em suas sacerdotisas e festeje com seus descendentes. Não nos deteremos nesse aspecto, tão bem descrito por outros autores. O próprio nome de *şire*, festejo, dado a essa fase pública do ciclo, demonstra claramente o espírito da mesma.

### 4\*) REPASTO E "DESPACHO" DO ẸBỌ:

No dia seguinte retiram-se as comidas do *Iyanlé* que serão repartidas entre as sacerdotisas e consumidas. Todos os restos, incluindo os ossos cuidadosamente reunidos, constituem o *ębọ*. O oráculo consultado indicará onde ele deverá ser depositado e, novamente, *Èşù Elẹbọ* se encarregará de remetê-lo a seus destinatários.

O feliz retorno do sacerdote encarregado de transportar o *ębọ*, isto é, sua aceitação, marca o final do ciclo.

Insistiremos ainda em certos aspectos desse ciclo. Enquanto o animal a ser sacrificado está vivo, é obviamente um indivíduo, uma existência diferenciada, um descendente e, no contexto do ritual, um irmão, um ser-substituto da mesma categoria que cada um dos membros do *ęgbé* que ele representa, particularmente depois de "baterem a cabeça". Uma vez sacrificado (despojado de sua cabeça e de seu destino), suas substâncias liberadas se convertem em *àşę*, nos três sangues princípios genéricos e, transferidas ao conteúdo do "assento", transformam-se e são restituídas à massa, convertem-se e integram o próprio *òrişà*. O "assento" do *òrişà*, depois de uma "matança", com sua vasilha-continuamente erichada de cabeças, de penas e substâncias, parece realmente um potente e dramático ventre pleno de porções de vida.

Consumindo o *Iyanlé*, a comida-massa-*àşę*, as sacerdotisas compartilham as substâncias-símbolos do *àşę* do *òrişà*, compartilham sua força e suas qualidades, fortalecendo seu *àşę* individual.

Não está em nossa intenção tomar parte na polêmica levantada por Evans Pritchard (1954) sobre o significado de pacto, de dom ou de comunhão do sacrifício, aspectos que não são contraditórios e que dependem da circunstância específica e do propósito da oferenda. O que queremos ressaltar é o significado de restituição e de redistribuição de *àşę* e a conseqüente dinâmica do sistema, através das sucessivas transformações de existência genérica em existência individualizada e vice-versa, ou, se se quer, através da morte e do renascimento.

Da mesma maneira, uma vez cumprido seu ciclo de vida, cada ser humano se desintegra para restituir-se em parte às massas progenitoras e reforçar o *àşę* das mesmas. Quanto mais

a vida de um ser humano terá sido útil e profícua para a comunidade, mais seu *àṣṣè* será poderoso. Outra parte de seu *àṣṣè* será reencarnada em seus descendentes diretos. No caso das *adòṣù*, dependendo de sua hierarquia, parte de seus componentes representados por seus "assentos" podem permanecer no *àyé* e ser venerados. Mas lembremos que seus "assentos" representam os elementos individuais do *òrun* da sacerdotisa; seus elementos do *àyé* serão indefectivelmente reabsorvidos pelas massas genitoras, pelos três princípios genéricos. Para possibilitar essa passagem sem contratempos, ritos mortuários são celebrados nos "terreiros" tradicionais cujo ciclo completo é denominado *Àṣṣèṣè*.

A complexidade e os pormenores desse ciclo variam de acordo com o status da *adòṣù* e com o oráculo que determinará os caminhos que deverão ser dados aos diversos componentes que integram o indivíduo.

Já indicamos que o corpo — *ara* — que fora modelado com uma porção de lama deverá reintegrar-se à terra, *Igbá* ou *Igbánla*. Para que isso seja possível, deverá proceder-se a retirar do mesmo traço de individualidade.

Falecida a *olòriṣà*, qualquer que seja sua hierarquia, deverá proceder-se a retirar seu *oṣù* por meio do qual, precisamente, a individualização, o nascimento da *adòṣù* foram possíveis. Um sacerdote altamente preparado manipulará sua cabeça de maneira que retire os cabelos do lugar onde o *oṣù* fora implantado; esses cabelos, com outras substâncias apropriadas que se passam nesse lugar, formarão um conteúdo que, cuidadosamente enrolado em algodão (símbolo de existência genérica), será depositado num lugar previamente consultado para que *Èṣù Èlérù* os leve.<sup>11</sup>

No momento em que o ser humano expira, seu *èmi*, seu princípio de existência genérica, desprende-se do corpo e retorna ao *òrun*. A respiração que constitui o *èmi* reintegra-se assim na massa de ar que lhe deu origem. Algumas histórias contam que os *èmi*, imperecíveis, se acumulam numa certa região do *òrun* para corporizar-se em novos indivíduos.

<sup>11</sup> VERGER (1971: 6) indica que, entre os *Yorùbá*, o corpo do morto é lavado com uma água utilizada "numa forja para esfriar os ferros do ferreiro" (dans une forge pour refroidir les fers du forgeron), para apagar, simbolicamente, todas as tatuagens ou cicatrizes que, feitas com ferramentas, só assim poderão ser apagadas. Diríamos que se trata de um outro modo de eliminar tudo aquilo que representa qualquer marca de individualidade.

Uma vez enterrado, o corpo se decompõe, suas partes úmidas reintegram-se nas águas contidas na terra, sua carne e suas partes obscuras são absorvidas pela terra e suas partes brancas integram o giz. O corpo se transforma e passa a integrar os elementos genéricos ou princípios fundamentais representados pelo branco, o vermelho e o preto. Algum tempo depois do enterro, o *Àṣṣèṣè* começa no "terreiro". Como o fizemos para o ciclo do sacrifício, resumiremos o do *Àṣṣèṣè* em várias etapas. Assistem a ele os membros do *egbè* e os parentes do morto.

#### 1º) FASE PREPARATÓRIA:

Desde que o falecimento de uma *adòṣù* do "terreiro" é conhecido, procede-se a levantar um pequeno recinto provisório, coberto de folhas de palmeira, junto ao *Ilé-ibq-akú*.

A *Iyálàṣṣè*, secundada por outra sacerdotisa, procede ao levantamento ritual dos "assentos" individuais pertencentes à falecida assim como todos seus objetos sagrados e tudo é depositado no chão no recinto provisório, distante dos *Ilé-òriṣà*. As quartinhas que continham água são esvaziadas e emborcadas.

#### 2º) ÀṢṢÈṢÈ: OS CINCO PRIMEIROS DIAS:

O ritual *Àṣṣèṣè* dura sete dias consecutivos. Durante os cinco primeiros dias as mesmas cerimônias se repetem exatamente, segundo a seguinte seqüência:

a) Todos os membros do *egbè*, rigorosamente vestidos de branco, reúnem-se, no barracão, ao pôr-do-sol, para celebrar o *Pádé* tal qual o descrevemos (cf. p. 187ss). No início, o espírito do morto é invocado junto com *Èṣù* e todas as entidades.

b) Terminado de cantar o *Pádé*, o *egbè* coloca-se em volta da cuia vazia que ocupa o centro da sala, deixando sempre uma passagem de saída para o exterior. Neste momento, um dos sacerdotes encarregados do ritual que se vai desenrolar no *Ilé-akú* e no recinto exterior onde foram depositados os "assentos" e os objetos da falecida, traz uma vela, coloca-a ao lado da cuia e a acende.

c) Todos os presentes enrolam suas cabeças com torços brancos e cobrem cuidadosamente o corpo com um grande *oja* branco. No momento em que se acende a vela, supõe-se que o espírito do morto se encontre na sala representado pela cuia. Um longo rito vai desenrolar-se, começando pela *Iyálòriṣà*, seguida em ordem hierárquica por cada uma das sacerdotisas de grau elevado e finalmente por grupo de dois a dois das noviças. Cada uma saúda o exterior, a cuia, os presentes e dança em volta da cuia colocando moedas que passam previamente por sua cabeça, delegando sua própria pessoa ao morto. Ao mesmo tempo, despede-se do morto, com cantigas apropriadas. A primeira cantiga entoada pela *Iyálòriṣà* é uma reverência a todos os *Àṣṣèṣè* que, como já dissemos, são os primeiros ancestrais da criação, o começo e a origem



Insiste-se e, na terceira invocação, o morto responde e simultaneamente tudo é destruído, quebrado com o *ìşan*, rasgando-se vestimentas e colares. Os animais são imolados e colocados por cima dos restos destruídos, onde se coloca parte das moedas que se esparramaram ao quebrar a cuia, e os *màrivò* que, retirados dos punhos, irão juntos com os despojos do morto. Coloca-se por cima o punhado de terra, com a areia e as três substâncias-cores recolhidas oportunamente. Um grande carrego é preparado: é o *erù* e sacerdotes especialmente preparados levarão a perigosa carga para lugar especificado pelo oráculo para que *Èşù Elérù* disponha dele.

e) Um sacerdote previne o *egbé* que, em silêncio, esperava na sala. Todos se levantam e saúdam a saída do *erù-ikù*:

<i>Gbe 'rú le mā lq</i>	O carrego da casa está saindo
<i>a fi bo</i>	cubram-nos.

f) Todos os participantes esperam em silêncio a volta dos sacerdotes que, ao seu regresso, irão, em primeiro lugar, prestar conta de sua missão aos ancestrais no *Ilé-ibq-Akù*. Em seguida, virão à sala para comunicar o feliz término de sua missão.

O *egbé* forma uma roda, canta saudando os *òrişà*, e dois cantos finais despedindo-se do morto.

<i>Iku o!</i>	Oh! Morte,
<i>Iku o gbe lq</i>	Morte o levou consigo
<i>O gbe, didè k'o jo</i>	Ele partiu, levantem-se e dancem
<i>Eku O!</i>	Nós o saudamos!
<i>òdìgbòşè O!</i>	Adeus!

g) No entardecer do sétimo dia, canta-se o *Pádé* de encerramento e, em seguida, procede-se ao sacudimento, isto é, a lavar, varrer e sacudir todos os *Ilé* e a sala, com ramos de folhas especiais.

O *àşè* da *adòşù* passou a integrar o do "terreiro". Se a pessoa falecida é a *lyálàşè*, deverá proceder-se a "retirar" sua mão de todos os objetos, todos os membros do *egbé* deverão executar uma cerimônia individual, semelhante ao *bqri*, celebrada pela *lyálàşè* substituta. Durante esse rito, ela pousará a mão sobre o *orí* de cada um dos membros do *egbé*, transferindo-lhes seu próprio *àşè*.

Se o grau da *adòşù* falecida o permite, e se a resposta do oráculo o confirma, uma vez preparado o carrego, o *ibq* desta será preparado ritualmente com as três vasilhas novas de barro. Um *ápéré* especialmente aprontado com uma combinação de folhas apropriadas é colocado diretamente sobre a terra no *Ilé-ibq* no lugar em que será implantado o "assento" formado com os três recipientes; coloca-se junto uma quartinha com água e tudo é recoberto com pano branco (cf. p. 203s). Cumprido um ano,

uma oferenda especial será feita e a sacerdotisa falecida passará a fazer parte dos mortos e dos ancestrais venerados no *Ilé-ibq-Akù*, *Aşèşè* protetores do "terreiro".

Uma cantiga entoada na terra *Yorùbá* diz:

<i>Iyá mi, Aşèşè!</i>	Minha mãe é minha origem!
<i>Baba mi, Aşèşè!</i>	Meu pai é minha origem!
<i>Olórun un mi Aşèşè o o!</i>	<i>Olórun</i> é minha origem!
<i>Ki ntoo bô òrişà à è.</i>	Conseqüentemente, adorarei minhas origens antes de qualquer outro <i>òrişà</i> .

E no "terreiro" invoca-se:

<i>Gbogbo Aşèşè tinu ara.</i>	Todos (o conjunto dos) <i>Aşèşè</i> no interior de nosso corpo... (do "terreiro").
-------------------------------	--

Sem *Aşèşè*, não há começo, não há existência. O *Aşèşè* é a origem e, ao mesmo tempo, o morto, a passagem da existência individual do *àiyé* à existência genérica do *òrun*. Não há nenhuma confusão entre a realidade do *àiyé* — o morto — e seu símbolo ou seu doble no *òrun* — o *Ègún*. Há um consenso social, uma aceitação coletiva que permite transferir, representar e materializar num sistema simbólico complexo a *realidade cultural Nàgò* da existência simultânea do *àiyé* e do *òrun*, da vida e da morte. O *àşè* integrado pelos três princípios-símbolos e veiculado pelo princípio de vida individual manterá em atividade a engrenagem complexa do sistema e, através da ação ritual, propulsionará as transformações sucessivas e o eterno renascimento.

## BIBLIOGRAFIA

- ABIMBOLA, Wande  
Jan. 1965  
1969
- Out. 1971
- ABRAHAM, R. C.  
1958  
1950
- ALVARENGA, Oneyda  
1950
- ANÔNIMO, A. O. F.
- ANÔNIMO  
1933
- ARMSTRONG, Robert
- BABALOLA, S. A.  
1966
- BASCOM, N. R.  
1969
- BASTIDE, Roger  
1945  
1954  
1953
- 1961
- BEIER, Villie  
1956  
1956  
1956  
1957
- BEILDEMAN, T. O.  
1961
- BIOBAKU, S. O.  
1949  
1956
- BITT-THOMPSON (Sir F. W.)  
1929
- BOUCHE (Abbé Pierre-Bertrand)  
1885
- BOWEN, Rev. T. J.  
1958
- "The place of Ifá in Yorùbá Traditional Religion", *African Notes*, Vol. 2, n. 2, Ibadan.
- An Exposition of Ifá Literary Corpus*, thesis for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Lagos.
- "The Yorùbá Concept of Human Personality", trabalho apresentado no Colóquio Internacional sur *La notion de personne en Afrique Noire*, C.N.R.S.
- Dictionary of Modern Yoruba*, Londres, University of London Press.
- A Dictionary of the Yoruba Language*, Oxford University Press.
- Catálogo Ilustrado do Museu Folclórico*, São Paulo.
- Les Arts, les Métiers, la Littérature, la Musique de l'Afrique Noire*. Edité par le Commissariat de l'A.O.F. à l'Exposition Internationale de Paris, p. 7, photog.
- "Coutumes Nago et Djedj" (Cercle de Porto Novo). In *Coutumiers Juridiques de l'A.O.F.*, t. III, Paris, Larose, Public. du Com. d'Et. Hist. et Scient. de l'A.O.T., série A, n. 10, 1939; p. 492 à 494, 497, 505, 506, 518, 520.
- The Study of West African Languages*, Ibadan University Press, Ibadan, Nigéria.
- The Content and Form of Yorùbá Ija'a*, Orford University Press.
- Ifá Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*, Indiana University Press.
- Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, Rio, 247 p.
- "L'axêxê", in *Les Afro-Américains*, IFAN, p. 105-110.
- "Estudos Afro-Brasileiros", 3ª Série, *Boletim 154* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, 104 p.
- O Candomblé da Bahia* (Rito Nagô), São Paulo, Brasiliense.
- "The Egungun Cult", *Nigeria*, n. 51.
- "Le sens historique et le sens psychologique du mythe Yoruba", *Présence Africaine*, VIII, p. 125-132.
- "Gelede Masks", in *Odu N° 6*, p. 5-24.
- "Osun Festival", *Nigeria*, n. 53.
- "Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification", in *Africa*, V. XXXI, 3.
- "Ogboni, the Egba Senate", *3rd International West African Conference*.
- "Les mythes et la tradition orale", *Présence Africaine*, VIII, p. 120-125.
- West African Secret Societies. Their organisation, officials and teaching.* (B. M. 010.006.1.36). Londres, H.F.B.G. Witherby.
- "Sept ans en Afrique Occidentale. La Côte des esclaves et le Dahomey", Paris, Plon, Nairrit & Cie.
- A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, Washington.
- BURTON, Sir Richard Francis  
1864
- CABRERA, Lydia  
1954-1968
- CARNEIRO, Edson  
1948  
1961
- CASTELNAU, Francis de  
1856
- CLAPPERTON, H.  
1829
- COSSARD, Gisèle  
1970
- COSTA EDUARDO,  
Octavio da,  
1946
- CROUTHER  
1852
- DA CRUZ, Clemente  
1954
- DALZEL, Archibald  
1793
- D'AVEZAC-MACAYA, A.  
1845
- DENNET, R. E.  
1906
- DOS SANTOS, D. M.  
1950  
1961  
1962
- 1963  
1966  
1966
- 1968
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana  
1965  
1966
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana e DOS SANTOS, Deoscoredes M.  
1967  
1968
- 1969  
1970
- 1971 A.
- 1971 B.
- 1972
- ELISEU DO BOMFIM,  
Martiano  
1940
- ELLIS, A. B.  
1894
- A Mission to Gelele King of Dahomey*, 2 vol., segunda edição, Londres.
- El Monte*, la ed. La Habana, 1954; 2ª ed., Miami, 1968.
- Candomblés da Bahia*, Bahia, Publicações do Museu do Estado.
- Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Ed. Conquista.
- Kensegnement sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*, Paris.
- Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa from the Bight of Benin to Saccatoo*, Londres, John Murray.
- Contribution à l'étude des Candomblés du Brésil. Le rite Angola*, thèse 3ème cycle.
- "Three-Way Religious Acculturation in a North Brazilian City", *Afroamerica*, Journal de l'Institut International d'Etudes Afro-américaines, México, Fondo de Cultura Económica, p. 81-90.
- A vocabulary of the Yoruba Language*, Londres.
- "Les instruments de musique dans le Bas-Dahomey", *Etudes Dahoméennes*, Porto Novo, XII IFAN.
- The History of Dahomey and Inland Kingdom of Africa*, Londres.
- Notice sur le pays et le peuple des Jebous en Afrique*, Paris, Mémoire de la Sté. d'Ethnologie.
- At the Back of the Black Man's Mind: or Notes on the Kingly Office in West Africa*, Londres.
- Yorùbá Tal Qual se Fala*, Bahia, ed. Livraria Moderna.
- Contos Negros da Bahia*, Rio de Janeiro, ed. G.R.D.
- Axê Opô Afonjá*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Contos Nagô*, Rio de Janeiro, ed. G.R.D.
- Por que Oxalá usa Ekodidé*, Cavalheiro da Lua, Bahia.
- "Festa da Mãe d'Agua em Ponta de Areia-Itaparica", in *Revista Brasileira de Folclore*, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Ano VI, n. 14, Rio de Janeiro.
- "Um Negro Baiano em Ketú", *Jornal A. Tarde*, Bahia, 30.3.1968.
- "Afro Brazilian Rites", *Americas*, junho, 1965.
- "Hierofanias Estéticas", *Diário de Notícias*, Suplemento, Salvador-Bahia, agosto, 1966.
- West Africa Sacred Art and Rituals in Brazil*, Inst. African Studies, University of Ibadan.
- "The Iko of Obaluaife's Possession Rites in Bahia", trabalho apresentado no Colóquio Internacional sur *Les Cultes de possession*, Paris, C.N.R.S., out. 1968.
- "Ancestor Worship in Bahia: the Egun-cult", *Journal de la Société des Américanistes*, T. LVIII, Paris.
- "La Religion Nago Génératrice et Réserve de Valeurs Culturelles au Brésil", Colóquio Internacional sur *Les Valeurs de Civilisation de la Religion Traditionnelle de l'Afrique Noire*, Cotonou, S.A.C. et UNESCO.
- "Esù Bara Láròyé" — a comparative study — Institute of African Studies, University of Ibadan.
- "Esù Bara Principle of Individual Life in the Nagô Sistem", trabalho apresentado no Colóquio Internacional sur *La Notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, C.N.R.S.
- "Plan de investigaciones sobre el terreno para el Programa de Estudios Africa-América", *Reunión de Expertos sobre los Aportes Culturales Africanos en América Latina y la zona del Caribe*, Paris, UNESCO, agosto 1972.
- "Los ministros de Xangô", in *O Negro no Brasil*, trabalhos apresentados no 2º Congresso Afro-Brasileiro, Rio, Civilização Brasileira Editora.
- The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, Londres.

- EPEGA, Rev. D. Anadele  
1931
- EVANS PRITCHARD, E. E.  
1951  
1954  
1954
- FADIPE, L. A.  
1970
- FAGG, N. e WILLET, F.  
1960
- FARROW, Stephen S.  
1926
- FERENCZI, S.  
1950
- FORD, D.  
1951
- FORTES, Meyer  
1966
- FRIKEL, Protasius  
1940-41
- FROBENIUS, Leo  
1913
- HARPER, Peggy  
1970
- HAZOUË, Paul  
1937
- HERSKOVITS, Melville J.  
1938  
1943-44
- 1944-46
- 1949
- HOUIS, Maurice  
1971  
1972
- HUBERT, Henri  
e MAUSS, Marcel  
1898
- IDOWU, Rev. E. Bolaji  
1962
- JOHNSON, Bishop James  
1899
- JOHNSON, Rev. S.  
1921
- KOELLE, Rev. S. W.  
1854
- LANDES, Ruth  
1940
- LANGER, S.  
1951
- LAOYE, I., Timi of Ede  
1959
- LASEBIKAN, E. L.  
1956
- LE HERRISSÉ, A.  
1911
- LIMA, José  
1952
- LUCAS, Olumide  
1948
- The Mystery of the Yoruba Gods*, Lagos.
- "Some Features and Forms of Nuer Sacrifices", *Africa*, 21, 112-121.
- "Nuer Spear Symbolism", *Anthropological Quarterly*, 26, 1-19.
- "The Meaning of Sacrifice among the Nuer", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, V. 84.
- The Sociology of the Yoruba*, Ibadan, Ibadan University Press.
- "Ancient Ife, an Ethnographical Summary", *Odu*, 8, p. 21-35.
- Faith, Fancies and Fetich, or Yoruba Paganism*, Londres.
- "Symbolism", in *Sex in Psychoanalysis*, Nova Iorque.
- The Yoruba-Speaking Peoples of South-Western Nigeria*, Londres.
- "Totem and Taboo", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, Londres.
- "Die Scelenlehre des Gege und Nago", *Santo Antônio*, Bahia.
- The voice of Africa*, 2 vols., Londres.
- "The Role of Dance in the Gêlêdê Ceremonies of the Village of Ijilô", in *Odu*, Novas Séries, n. 4.
- Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Dahomey an ancient West African Kingdom*, Nova Iorque, J. J. Augustin, 2 vols.
- "The Southernmost Outpost of New World Africanism", *American Anthropologist*, 45,4 (1943), trad. port. sob o título de: "Os pontos mais meridionais dos Africanismos do Novo Mundo", *Revista do Arquivo Municipal*, IX, S. Paulo 1944.
- "Drums and Drummers in Afro-Brazilian Cult Life", *The Musical Quarterly*, XXX, 4, 1944, trad. port. sob o título de: "Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro", *Boletim Latino-Americano de Música*, VI, Rio de Janeiro, 1946.
- Em colaboração com Waterman, R. A., "Música de culto Afrobahiana", *Revista de Estudos Musicais*, 1, 2, Mendoza.
- Anthropologie Linguistique de l'Afrique Noire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Littérature de Style Ora, *La Grande Encyclopédie Larousse*, vol. 2.
- "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociolog.*, 2, 29-138.
- Olodumare God in Yoruba belief*, Londres.
- Yoruba Heathenism*, Londres.
- The History of the Yoruba*, Londres.
- Polyglotta Africana*, Londres, Church Missionary Houses.
- "Fetich Worship in Brazil", *The Journal of American Folklore*, 53.
- Philosophy in a New Key*, Harvard University Press.
- "Yorubá drums", *Odu*, n. 7, Ministry of Education, Ibadan, p. 5-14.
- "The tonal structure of Yoruba poetry" in Le 1er Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs, *Présence Africaine*, número especial, Paris.
- L'Ancienne Royaume du Dahomey: Moeurs, Religion, Histoire*, Paris, ed. Emile Larose.
- "Foiçlore Baiano, três ensaios", Bahia, s.d., 2ª ed., com o título de: *A Festa de Egun*, Bahia.
- The Religion of the Yorubas*, Lagos, C.M.S. Bookshop.
- MAUPOIL, Bernard  
1943
- MAUSS, Marcel  
1923
- MCCLELLAND, E. M.  
1966
- MENDONÇA, Renato  
1940
- MERCIER, Paul  
1950  
1954  
1959
- MERRIAN, A.  
1959
- MORTON-WILLIAMS, P.  
1960  
1960
- MOULERO, R. P.  
1964
- ODGEN, C. K.  
e RICHARDS, I. A.  
1923
- OGUNBIYL, Archdeacon  
1959
- OJO, C. J. A.  
1967
- ORTIZ, Fernando  
1952
- PARKINSON, John  
1908-1909
- PARRINDER, E. G.  
1953  
1956
- PEARSON, D.  
1942
- PICTON, John  
1964-1965  
1968
- QUERINO, Manoel  
1938
- RAMOS, Arthur  
1943
- RIBEIRO, René  
1952
- RIO, João do  
(Paulo Barreto)  
1951
- RODRIGUE, Emilio e  
RODRIGUE, Genevière  
T. de,  
1966
- RODRIGUES, Nina  
1953  
1932
- RUSSEL, Wood, J.  
1965
- SASTRE  
1957
- SEGAL, H.  
1957
- SELJAN, Zora A. O.  
1967
- STONE, R. H.  
1965
- La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Institut d'Ethnologie, Paris, Musée de l'Homme.
- "Essai sur le Don, forme et liaison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année Sociol.*, N.S.I.
- "The Significance of Number in the Odu of Ifá", in *Africa*, vol. XXXVI, n. 4.
- "O Negro e a Cultura no Brasil", in *O Negro no Brasil*, trabalhos apresentados no 2º Congresso Afro-Brasileiro (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira Edit.).
- "Notice sur le peuplement Yoruba au Dahomey-Togo", in *Etudes Dahoméennes*, IV, Porto Novo.
- "The Fon of Dahomey", in *African World*, Londres, ed. Darryl Forde.
- Em colaboração com Lombard, Jacques, *Guide du Musée d'Abomey*, Cotonou, IFAN.
- "African Music", in *Continuity and Change in African Culture*, Chicago, W. R. Bascom e M. J. Herskovits, eds.
- "Yoruba Responses to the fear of death", *Africa*, V. XXX, n. 3.
- "The Yoruba Ogboni Cult in Oyo", *Africa*, XXX, n. 4.
- "Histoire et Légende des Chabé (Savé)", *Etudes Dahoméennes*, IRAD.
- The Meaning of Meaning*, Londres, Kegan Paul.
- Iwe Itan Ifá, Agbigba, Iyanrin Tete ati Owo Erindilogun*.  
*Yoruba Palaces*, University of London Press.
- Los Instrumentos de la Música Afrocbana*.
- "Yoruba Folk-Lore", *Journal of the African Soc.*, Londres.
- Religion in an African City*, O.U.P.
- The Story of Ketu an Ancient Yoruba Kingdom*, Ibadan University Press.
- "O Candomblé da Bahia", *Guaíra*, Curitiba.
- Notas de campo arquivadas no *Museum of Antiquities*, Lagos, Onikan.
- "Concerning God and Man in Igbara", *African Notes*, Bulletin Inst. African Studies, Universidade de Ibadan, v. 5, n. 1, 33-37.
- Costumes Africanos no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio.
- Anthropologia Brasileira*, I, Rio.
- Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*, Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, Número especial, Recife.
- As Religiões no Rio*, Nova ed., Rio de Janeiro.
- El Contexto del Proce Analítico*, Buenos Aires, Paidós.
- O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, S.A.
- Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Cia. Edit. Nacional.
- "Uma nova contribuição para a história da escravatura", *A Tarde*, Salvador-Bahia.
- "Liturgie romaine et négritude", in *Des prêtres noirs s'interrogent*, 2ª ed., Paris, Editions du Cerf.
- "Notes on Symbol formation", *Journal of Psychoanalysis*, T. XXXVIII, 6.
- Yemanjá e Suas Lendas*, Rio de Janeiro, Editora Record.
- The Yoruba Lore and the Universe*, Institute of Education, University of Ibadan.

- TALBOT, P. Amaury  
1926  
TERREAU e HUTTEL, Drs.,  
1950  
THOMPSON, Prof. Robert  
Farris  
1969  
1970  
1971
- TRAUTMANN, médecin-  
colonel René,  
1939  
TURNER, Victor  
1967
- VERGER, Pierre  
1957  
1965  
1956  
1968  
1971  
1972
- VIANA FILHO, Luis  
1946
- WESCOTT, Joan  
1962  
WESCOTT J. e  
MORTON WILLIAMS, P.  
1962  
WILLETT, F.  
1966  
WILLIAMS, D.  
1964
- Peoples of Southern Nigeria*, 4 vols., Londres.
- "Monographie du Hollidge", *Etudes Dahoméennes*, II e III, Porto Novo, IFAN.
- Yoruba Beaded and Brass Crowns*, An Artistic Image of Leadership.
- "The Sign of the Divine King", *African Arts*, III, 3.
- Black Gods and Kings: Yoruba Art at U.C.L.A.*, U.C.L.A. Art Gallery, Museum and Laboratories of Ethnic Arts Technology, Los Angeles.
- La Divination à le Côte des Esclaves et à Madagascar*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n. 1, Paris, Larose.
- The Forest of Symbols*, Aspects of Ndembu Ritual, Cornell University Press, Nova Iorque.
- Notes sur le culte des Orisá et Vodun*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n. 51, Dakar.
- Grandeur et Décadence du Culte de Iyámi Osòròngá*, Journal de la Société des Africanistes, T. 35.
- "The Yoruba High God", in *Odu*, vol. 2, n. 2, Ibadan, University of Ifé, Oxford University Press.
- La Société egbe-orun des abiku*, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois, *Bull. IFAN*, vol. 30, série B, n. 4.
- "Notion de Personne et Lignée Familiale chez les Yoruba", traba ho apresentado no Colloque International sur la *Notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, C.N.R.S.
- "Automatisme Verbal et Communication du Savoir chez les Yoruba", *L'Homme*, V. XII, Cahier 2.
- O Negro na Bahia*, Rio de Janeiro-São Paulo.
- "The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster", in *Africa*, vol. XXXII, n. 4.
- "The Symbolism and Ritual Context of the Yoruba Laba Shango", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII, pt. 1.
- "On the Funeral Effigies of Owe and Benin and the Interpretation of the Life Size Bronze Heads from Ife, Nigeria", *Man*, Novas Séries, I, 1.
- "The Iconology of the Yoruba Edan Ogboni", *Africa*, XXXIV.

ICONOGRAFIA

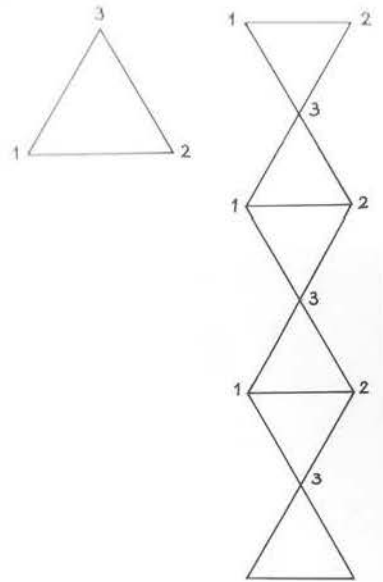


FIG. 1 (esquerda)  
e 2 (direita) —  
As unidades dinâmicas

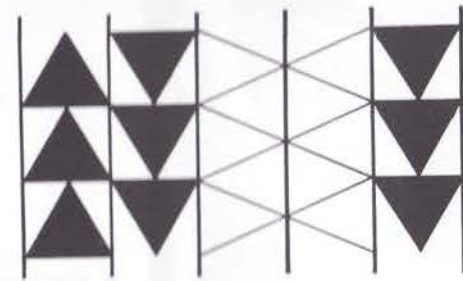


FIG. 3 — Borda talhada do Ôpôn-Ifá  
mencionado na p. 72-73

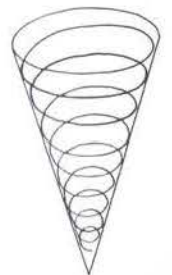


FIG. 4 — Cone, símbolo  
do crescimento



FIG. 5 — Processo de crescimento do Okotó, caracol-símbolo de Ešù

FIG. 6. — Os qua'ro pontos do universo:  
 A: iyq-òrùn:  
 o nascente  
 B: iwq-òrùn:  
 o poente  
 C: q̄tún-àiyé:  
 a direita do mundo  
 D: òsi-àiyé:  
 a esquerda do mundo

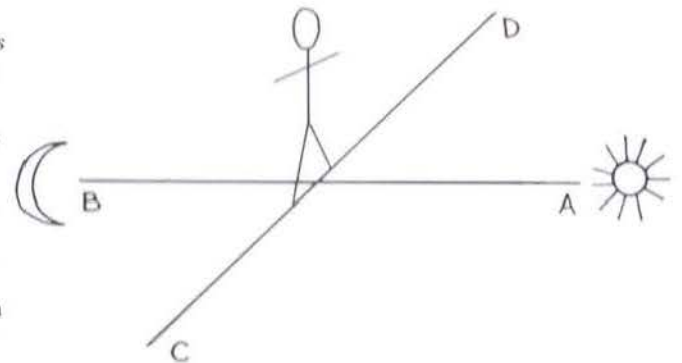


FIG. 7 — Correspondências com o ser humano:

A: Ori: a cabeça — o nascente, o futuro  
 Ori inu:  
 Odù, destino pessoal  
 Oriyà, genitor divino e matéria de origem  
 Ešù, individual  
 B: Ešq:  
 pés ~ o poente, ancestrais  
 pé direito ~ ancestre masculino  
 pé esquerdo ~ ancestre feminino  
 C: Lado direito: elementos masculinos  
 D: Lado esquerdo: elementos femininos

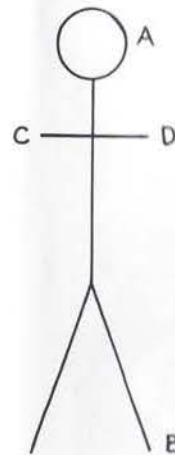


FIG. 8 — Correspondência com a cabeça:  
 A: Ojú-ori: a frente ~ nascente  
 B: Ikoko-ori: occipital ~ poente (ipàko-ori)  
 C: Apá-qtun: lado direito  
 D: Apá-òsi: lado esquerdo

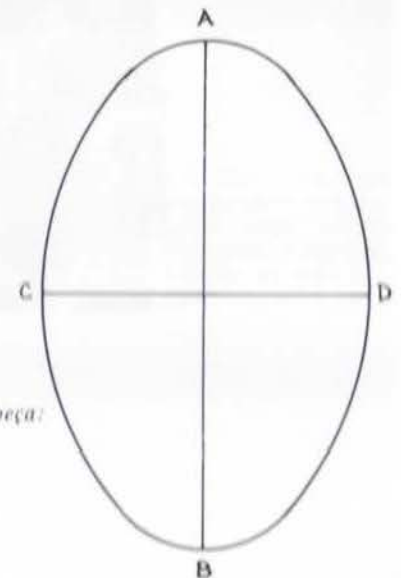




FIG. 9 — Ibiri, o mais importante emblema de Nâná.



FIG. 10 — Sacerdote paramentado com os Brâjá, longos colares de búzios, a tira-colo, levando na mão o Ibiri



FIG. 11 — Adé Sàngó  
coroa ritual em forma  
de cone, símbolo  
do crescimento



FIG. 12 — Abèbè, leque ritual levado pelos òriṣà genitores femininos  
e pela Iyálòde, símbolo da cabaça-ventre contendo o pássaro-progenitura



FIG. 13 — *Dois Egun-àgbá, espíritos de mortos eminentes do sexo masculino, durante uma cerimônia no Ilé Agbóula, na Ilha de Itaparica,*



FIG. 14 — *Um Baba-Egun, no Ilé Agbóula, transmitindo àse com seu sàşará ritual*

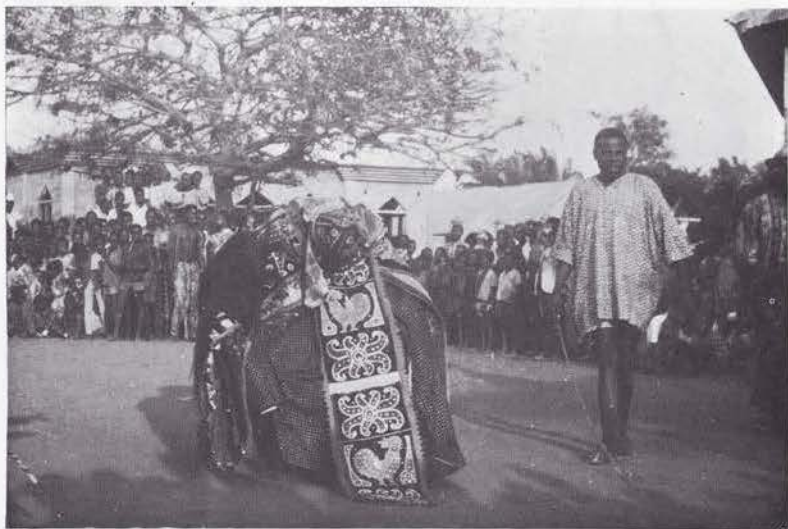


FIG. 15 — *Um Égun-àgbá acompanhado por um òjè que carrega a vara ritual denominada isã, em Abomey-Calavi, Daomé*



FIG. 16 — *Um osé, escultura-emblema do culto de Šangò, com o característico duplo machado contendo a representação de Èṣù, seu elemento dinâmico*



FIG. 17 —  
*Representação de Êṣù,  
ornamentado com  
fileiras de búzios com  
o característico  
penteadado faca-falo,  
tendo na mão o  
âdê-irân; leva também  
a bolsa com os  
perigosos cacos de  
cabaça e ou'ros  
objetos-signos que  
fazem parte do  
complexo simbólico  
de expansão,  
crescimento  
e restituição*



FIG. 18 — *Estatuetas  
acasaladas com o  
característico  
penteadado-faca, levadas  
ritualmente por uma  
sacerdotisa de Êṣù*

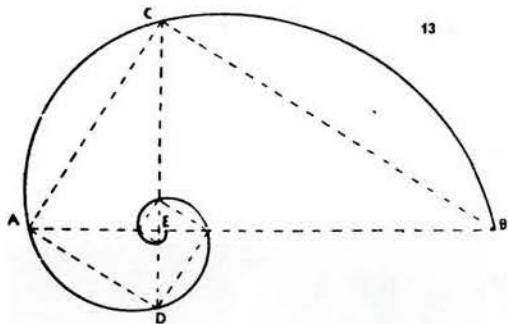


FIG. 19 — Processo do crescimento do caracol mencionado na p. 148

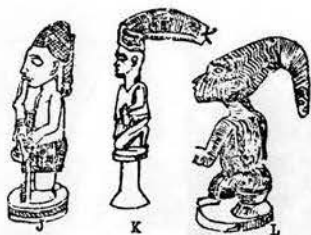


FIG. 20 — Representações de Èṣù símbolo de reprodução e crescimento\*

\* Segundo os desenhos de ABRAHAM (1958: 774).

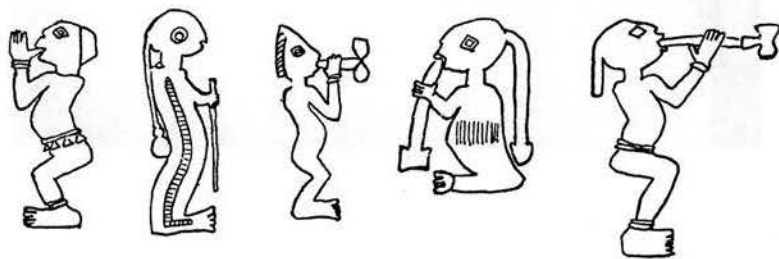


FIG. 21 — Diferentes representações de Èṣù\*\*

\*\* Segundo os desenhos de CARL ARRIENS em FROBENIUS (1913 — vol. I: 228), reproduzidos por ABRAHAM (1958: 774) e J. WESCOTT (1962: 340).



FIG. 22 — Representação de Èṣù com o penteadado-falo, ornado com séries de triângulos, símbolo de unidades dinâmicas



FIG. 23 — *Um assento de Èṣù em Cuba, cujo conteúdo, em forma de pequeno busto humano, é constituído por uma massa de barro, petrificada com diversos ãse; é ornado com búzios e tem no alto um pequeno òbe (faca)*



FIG. 24 — *Representação de Èṣù para ser levada pendente do punho esquerdo, ornada com fileiras de búzios e conjuntos de triângulos*



FIG. 25 — Cetro para o culto de Eshù com o penteado paramentado com uma composição de triângulos formando losangos



FIG. 26 — Representação de Eshù soprando uma flauta; o penteado-falo tombando para trás da cabeça é ornado de numerosas cabacinhas



FIG. 27 —  
*Representação de Èṣù  
soprando uma flauta;  
a cabeleira em forma  
de crista é ornada  
com pequenas cabaças  
e triângulos*



FIG. 28 — *Uma noviça  
na Bahia com o òsù  
e o ekódide*