

LUIZ L. MARINS

LARÓYÈÉ

Polêmicas da Religião Ioruba

Edição do Autor
SÃO PAULO
2019

DISTRIBUIÇÃO GRATUÍTA

VENDA PROIBIDA

Copyright

Luiz L. Marins

Todos os direitos reservados.

Não é permitada a cópia da obra em qualquer tipo de mídia sem autorização do autor.

2

Editoração

Luiz L. Marins

Capa e layout

Luiz L. Marins

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Marins, Luiz L.

Láròyèè! : polêmicas da religião ioruba / Luiz L. Marins. -- São Paulo : Ed. do Autor, 2019.

Bibliografia.

ISBN 978-85-914441-1-3

1. Deuses iorubás 2. Deuses iorubás - África ocidental 3. Exu (Orixá) 4. Orixás I. Título.

19-31953

CDD-299.63

Índices para catálogo sistemático:

1. Deuses iorubás : Religião de origem africana
299.63

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

AGRADECIMENTOS

Primeiro preciso agradecer ao professor Aulo Barretti Filho (em memória), que foi meu professor de religião ioruba na Acacab, no bairro da Bela Vista, em São Paulo, nos idos dos anos 70/80. Foram seus primeiros ensinamentos que me possibilitaram hoje escrever sobre o tema.

Agradeço também ao *bàbálórìṣà* Erick Wolff, pela oportunidade de escrever na Revista Olorun on line. Sem este espaço, a divulgação do meu trabalho teria sido muito menor.

Preciso agradecer também à Renata Barcelos pela divulgação dos meus escritos na sua página *Òrìṣà* Brasil, no Facebook, que também colaborou muito para que meus textos ficassem conhecidos na internet.

Agradeço também a Sra. Paula Gomes, embaixadora cultural do *Aláàfin Òyó*, cujos esclarecimentos pessoais e em vídeos gravados na Nigéria, publicados pelo canal *Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó* me ajudaram a rever muitos pontos obscuros da religião ioruba.

E finalmente, agradeço a todos os leitores que leram e prestigiaram o meu trabalho na internet.

APRESENTAÇÃO

Antes de Odùduwà trata da existência do culto de Òrìṣà antes da invasão e conquista de Ilè-Ifè

Báara do Corpo, trata do equívoco de se confundir Èṣù Bará, um òrìṣà, com báara, conceito de Noção de Pessoa.

Èṣù Òta Òrìṣà constesta a tradução “Exu o inimigo dos Orixás” como equivocada, apresentando outro entendimento para o oríkì.

Introdução à Noção de Pessoa Ioruba trata do ser humano em si e de sua parte metafísica sob a verdadeira ótica ioruba, apontando equívocos das religiões afro-brasileiras neste tema.

Iwà Rere (bom caráter) mostra a modificação vem sofrendo a palavra *Iwà pèlè* (caráter gentil) absorvendo o sentido de bom caráter.

O Equívoco do Verbo “te” nos Eṣe Ifá esclarece, a partir de esclarecimento dos próprios iorubas, o conceito equivocado que os Òrìṣà teriam sido iniciados em Ifá.

O Perigo para as Religiões Afro-brasileiras registra a críticas de Pierre Verger, Roberto Motta e Giselle Cossard sobre as teorias acadêmicas.

Orixá de família e o Ifá contemporâneo, mostra os conceitos de orixá de família, como também a falta dele, na moderna sociedade ioruba.

SUMÁRIO

<u>Antes de Odùduwà</u>	9
<u>Báara do Corpo</u>	25
<u>Èsù Òta Òrìsà, um estudo de oríkì</u>	43
<u>Introdução à Noção de Pessoa Ioruba</u>	99
<u>Iwà Rere, o conceito de bom caráter</u>	133
<u>O equívoco do verbo “te” nos ese Ifá</u>	141
<u>O Perigo para as Religiões Afro-brasileiras</u>	163
<u>Òrìsà de família e Ifá contemporâneo</u>	175
<u>O Grito de Liberdade: Povo de Òrìsà contesta o Conselho Internacional de Ifá.</u>	187

LARÓYÈÉ !

Polêmicas da Religião Ioruba

ANTES DE ODÙDUWÀ

Renata Barcelos & Luiz L. Marins

Setembro de 2017

Revisada em
janeiro de 2019

RESUMO:

Fazendo uma releitura de fontes etnográficas tradicionais, o texto traz evidências do culto de Orixá, em *Ilê-Ifê*, antes da invasão de *Odùduwà* e seu exército.

Publicado na Revista Olorun n. 55, outubro de 2017.
<https://revistaolorun.wordpress.com>

INTRODUÇÃO

Em 1956 Ulli Beier publicou um artigo no jornal “*Odu, Journal of Yoruba ans Related Studies*”, cujo título é: *Before Oduduwa* (Antes de Oduduwa). O título em inglês utilizado por Beier foi sugestão para nosso título e inspirou-nos a escrever este texto, porém, na direção oposta à que seguiu Beier. Assim escreveu Beier logo no início:

10

“Existem muitos mitos de guerra e conquistas suficientes ligados à migração de Oduduwa para provar que antes, ali, haviam povos que viviam antes no país, e que foram expulsos, ou absorvidos, ou assimilados pelos iorubas.

Qualquer tentativa de rastrear os aborígenes do país ioruba é extremamente difícil por duas circunstâncias:

- a) a cultura ioruba tem uma capacidade incomum de absorver e assimilar outras.
- b) o desejo de todos os chefes de provar a antiguidade de suas coroas, e a validade de seus direitos, faz com que exista um grande acordo de distorção deliberada da antiga história dos iorubas.

Todas as concepções do culto de Orixá, assim como a filosofia e cultura conectada com ele, parecem, realmente, terem sido trazidos pelos invasores.”

Como vimos, para Beier, a cultura e a religião dos orixás teriam início a partir do advento de *Odùduwà*, o que, até

certo ponto ele tem razão, pois historicamente os reinos iorubas são posteriores a *Odùduwà*.

Ainda que Beier reconheça que já existia povoação local anterior à chegada de *Odùduwà em Ilé-Ifè*, ele não considera a possibilidade destes povos já terem seus próprios cultos, e isto implica em não reconhecer a existência do um culto anterior, por exemplo, o de *Obàtálá*. Curiosamente, o próprio Ulli Beier (1957) se contradiz quando afirma que:

“A terra foi objeto de culto dos Ogboni pelo povo estabelecida na terra iorubá antes da chegada de Oduduwa.” (Apud Verger, 1992, p. 31)

Já Ajisafe 1933, p. 33, escrevia, vinte anos antes de Beier informava que:

“Os primeiros objetos de adoração foram a terra e os ancestrais. *Ile ogere afoko yeri* (a terra, que se penteia com uma enxada)”. Apud Verger 1992, p. 31)

O que pretendemos mostrar neste texto é que, embora toda a cultura ioruba propriamente dita tenha se desenvolvido após a conquista de *Ilé-Ifè* por *Odùduwà*, os registros mostram que antes de sua invasão e colonização, já existia em *Ifè* o culto de *Òrìsà*, em especial *Obàtálá*.

Portanto, é contestável a afirmação não só de Ulli Beier como também de historiadores atuais, que o culto de *Òrìsà* só veio a existir após o advento de *Odùduwà*. É o que mostraremos no andamento deste texto.

O NOME “YORUBA”

Vários autores registram que a palavra “yoruba” para designar um grupo étnico único não existia na época que *Odùduwà* invadiu e conquistou *Ilé-Ifè*. Klaus Woortmann considera que “iorubás” são uma abstração, isto é, não existem de fato, exceto em tese:

“Os iorubás são, de certa forma, uma abstração; o que existe de fato são os reinos e os povos de Ifé, de Oyó, de Ilexa, de Ketu, etc.; todos eles produtos particulares de combinações socioculturais ao longo de suas histórias”. (Woortmann 1978, p. 12)

Adediran afirma que os iorubas possuem diferenças que permitem dizer que cada grupo é um grupo étnico a parte dos outros:

“Realmente é comum, a maior parte dos subgrupos iorubás terem características distintivas que permitem qualificar cada um deles como um grupo étnico.” (Adediran, 1984, p. 58).

Oliva diz que a filiação a *Odùduwà* pode ter sido o motivo de se tentar construir uma identidade única ioruba:

“Aspectos como, os cosmológicos, a língua, a filiação à *Odudua*, as relações comerciais e outros padrões culturais levaram a uma tentativa de construir, principalmente a partir dos séculos XVIII ou XIX, a ideia de uma unidade e identidade iorubá, que se revelariam posteriormente não tão africanas como pensaram.” (Oliva 2005, p. 141).

Verger informa que a palavra “yoruba” só veio a existir etnograficamente no início do século XIX:

“[...] o termo iorubá, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do capitão Clapperton. Foi encontrado em um manuscrito em língua árabe, trazido por ele do ‘reino de Takroor (atual Sokoto), naquela época dominado pelo Sultão Mohamed Bello, de Haussa [...]” (Verger 1997, p. 11-14)

13

Como vimos, segundo os historiadores, não existia de fato um grupo étnico yoruba desde os primórdios, visto que o uso desta palavra é relativamente recente. Assim, não faz sentido afirmar que a população nativa de *Ilé-Ifè* foi expulsa, absorvida ou assimilada pelos Iorubás, visto que não existia esta nomenclatura étnica nesta época. Melhor seria dizer que foram colonizados pelos invasores comandados por Odùduwà que, de onde veio, não há consenso.

O que houve foi o advento de Oduduwa quando conquistou, subjugou, expulsou, a população pré Oduduwà que vivia em *Ilè-Ifè*, como veremos a seguir.

O MITO DA CRIAÇÃO

Segundo a mitologia ioruba, *Ilé-Ifè* é a origem do mundo e das civilizações. Falar de *Ilé-Ifè* é obrigatoriamente necessário falar um pouco da mitologia ioruba da criação do mundo. Há vários mitos, mas os dois mitos da criação mais importantes são: de *Obàtálá*, e de *Odùduwà*.

14

Mito de *Obàtálá*

No mito de *Obàtálá*, é ele o protagonista como criador da Terra e dos seres humanos. Ele recebe o *Àse* de *Olódumàrè*, faz o *ebó* prescrito, faz a primeira descida e cria a terra no lugar onde só haviam águas primordiais. Volta ao *òrun*, recebe novo *Àse* de *Olódumàrè*, faz uma segunda descida agora criar os seres humanos, as plantas e todos os seres vivos; porém, ao cria-los, embriaga-se com *emu*, o vinho da palma, produzindo seres humanos deficientes. Recupera-se, termina a criação, recebe culto, e volta ao *òrun*, sendo lembrado até hoje como *Òrìshà Nlá*, o grande criador do mundo e da humanidade. (Marins, 2013)

Mito de *Odùduwà*

Já no mito de *Odùduwà*, ainda que a narrativa começa com *Obàtálá*, não é ele o protagonista, mas sim, *Odùduwà*. Segundo o mito, *Obàtálá* recebe o *Àse* de *Olódumàré*, mas não realiza o *ebó* prescrito. No caminho, embriaga-se com *emu* e

dorme. *Odùduwà*, que o acompanhava, toma-lhe os axés e cria o mundo em seu lugar. Quando *Obàtálá* acorda, vem para o mundo, mas este já está criado por *Odùduwà*. Cria-se então uma guerra entre os dois. *Orúnmilà*, a divindade do oráculo ioruba, intervem, para que a paz seja restabelecida. *Odùduwà* torna-se o primeiro rei de *Ilé-Ifè*, e *Obàtálá* fica com a função da criação dos seres humanos. (Verger, 1997)

ILÉ-IFÈ

Da mesma forma que a atual *Òyó* não é a *Òyó* mitológica que aparece nos *itàn*, a atual *Ilé-Ifè* também não é. Uma breve explicação sobre este assunto foi publicada no site do próprio *Òòni* de *Ifè*, como veremos a seguir:

“A primeiro Ifé era conhecida como Ifé Oodaye, Ileowuro, ibitioju ti mo, ou seja, “a terra dos dias mais antigos, do início da vida”. Acredita-se que os habitantes de Ifé Oodaye fossem gigantes poderosos com habilidades místicas. A tradição afirma que a vida desta comunidade chegou ao fim como resultado de inundações que corromperam toda a área ocupada pela comunidade. Aqueles que sobreviveram ao dilúvio formaram o núcleo da comunidade que fundou uma segunda era da história de Ifé.” (Oonirisa, 2017)

“A segunda Ifé foi chamada Ifé Ooyelagbo, isto é, a cidade dos sobreviventes. A tradição sustenta que a segundo Ifé durou até a chegada de alguns estranhos que entraram na cidade de Ilé-Ifé, pelo "oriente". Uma tentativa feita pelos estranhos para conquistar o poder dos aborígenes na terra levou a uma sangrenta luta entre os estranhos liderados por Oduduwa, por um lado, e os aborígenes

liderados por Obatala, sendo que Oduduwa e seus grupos ganharam a guerra.” (Oonirisa, 2017)

“A terceira Ifé é chamada Ilé-Ifé, fundada com a chegada de Oduduwa e seus grupos. Acredita-se que Oduduwa, o fundador da raça Yoruba, surgiu após o dilúvio. (Oduduwa) e seus seguidores desceram para a terra seca por meio de cordas de corrente, de seu barco (daí o provérbio Oduduwa afi ganhou ron). E depois ancorou em Oke-Ora (Oranfe Hill) entre Ilé-Ifé e Itagunmodi, na estrada Ifé-Ilesa, de onde eles chegaram em Moore, em Ile-Ife.” (Oonirisa, 2017)

A maioria dos historiadores africanistas concordam que já existia uma civilização em *Ilé-Ifè* antes da chegada da *Odùduwà*, mas as informações não vão muito além disso, de forma que a validade da informação está na quantidade de autores que a corroboram.

ANTES DE ODÙDUWÀ

Elencaremos a seguir alguns extratos de outros pesquisadores que corroboram a existência de habitantes e ritos religiosos em *Ilé-Ifè*, antes da chegada de *Òdudùwa*.

Samuel Johnson já registrava em 1921 que, quando *Odùduwà* chegou em *Ilè Ifè* já encontrou habitantes locais:

“Um fato importante que precisa também lembrado é que o país não era totalmente despovoado quando *Odùduwà* e seus companheiros nele penetraram [...]” (Johnson 1921, p. 15).

Odia Ofeimum nos fala que *Odùduwà* foi um estrangeiro que ao chegar em *Ilè Ifè* já encontrou uma linhagem de Obas:

“[...] Oduduwa, o reconhecido fundador antepassado, progenitor da nacionalidade yoruba, foi um estrangeiro que encontrou uma linha histórica de obas em Ile Ife, o qual a última foi Obatala, o líder do Igbo, os autóctones, depois deificado como deus da criatividade ou criação [...] (Ofeimun, 2016).

17

Alberto da Costa e Silva, membro da Acadêmica Brasileira de Letras, mensura uma data para a existência de *Ilè Ifè* antes da chegada de *Odùduwà*:

“Ilê Ifé era habitada possivelmente desde o século VI, a data mais antiga fornecida até agora pelo método de rádio carbono [...] por muito tempo, naquela religião, haveria apenas pequeninas aldeias dedicadas à agricultura de subsistência [...] ali já existia um reino, os nomes de seus soberanos persistem, com efeito, nas tradições e nos ritos, e que um grupo de guerreiros bem organizados e bem armados dele tomou posse, mas, após a vitória, teve que acertar-se com os seguidores de Obatala e lhes conceder papéis relevantes no governo.

A história de Oduduwa não seria, assim, um mito da criação do mundo ou do estado, mas contaria como terminou um período e começou outro [...]

Se Odudua foi realmente um personagem histórico, de quem a tradição guardou o nome, deve ter sido apenas o líder de um grupo que impôs sobre Ilê Ifé um novo regime político, de chefia centralizada e dinástica.” (Costa e Silva 2006, p. 450, 451)

Bolaji Idowu, no livro: *Olódùmarè, god in yoruba belief*, p. 23, relata que antes de *Odùduwà* já existia cultura religiosa e que ele dela se utilizou para curar sua filha:

“Nós aprendemos da tradição oral que quando *Odùduwà* chegou em *Ilè-Ifè*, ali já existia uma comunidade de povos nativos chefiados por *Orèlúéré*. A tradição diz que *Odùduwà* não respeitou e não reconheceu sua liderança. Ele foi arrogante e prepotente.

Por causa disto, *Orèlúéré* procurou uma forma de dar-lhe uma lição, enfeitiçando uma de suas filhas, que veio a ficar doente.

Odùduwà tentou tudo para curar sua filha, mas nada adiantou. Ele foi informado que *Orèlúéré* era um grande doutor, que somente ele poderia cura-la; por isso, ele foi pedir sua ajuda, e deu a *Orèlúéré* a oportunidade de repreendê-lo por sua arrogância e falta de respeito. Então *Odùduwà* realizou os sacrifícios prescritos, após os quais, sua filha se curou.

Assim, *Odùduwà* colocou-se temporariamente debaixo da proteção da divindade original da terra, que era *Òrìsà-nlá*, divindade tutelar de *Orèlúéré*.” (Idowu 1994, p. 23)

Corroborando as falas anteriores, Henry Drewal & John Pemberton registram que os próprios seguidores de *Odùduwà* confirmam que já existia uma civilização anterior que cultuava *Obàtálá*:

“Cultuadores de *Oduduwa* o apresentam como um poderoso rei guerreiro e deus, que veio de algum lugar, conquistou, e então se

adaptou aos povos indígenas em Ifé que originalmente cultuavam Obatala.” (Henry Drewal & John Pemberton 1989, p. 43)

Sobre *Òrìsà-Nlá*, escreve Pierre Verger no livro “Orixás” (p. 252-4):

“*Òrìsà-nlá*, ou *Qbàtálá* foi o primeiro a ser criado por *Olódumarè*, é também chamado de *Òrìsà*, ou *Oba Igbó* [...] Teria sido o rei dos Igbôs, uma população instalada perto lugar que se tornou mais tarde a cidade de Ifé.

A referência a esse fato não se perdeu nas tradições orais no Brasil, onde Orixalá é frequentemente mencionado nos cantos como Orixá Igbô, ou Babá Igbô [...] Durante as festas anuais celebradas em Ifé para *Òrìsànlá*, os sacerdotes desse deus fazem alusão à perda da coroa de Oba Igbó.

Os deuses da família *Òrìsàálá-Qbàtálá* deveriam ser, sem dúvidas os únicos a serem chamados de *Òrìsà*, sendo os outros deuses chamados por seus próprios nomes.”

Também, alguns blogs e jornais on line fornecem informações a respeito da existência de uma civilização pré-*Odùduwà*. Veremos alguns extratos:

O editorial do jornal on line *The Nation* informa que “historicamente, diz-se que Oduduwa levou 16 anos para ser aceito em Ikedu, que na época fala tinha sua própria língua aborígene”.

Oloolutf, urbanologista, geógrafo, tradicionalista e historiador da Universidade de Ile Ife, em seu interessante blog *Yoruba Tradicional Cultural Renaissance*, revela dados

importantes sobre as comunidades anteriores da chegada de Odùduwà:

“A tradição oral de Ile Ife nos diz que muitas comunidades existiram anteriormente, cada uma com seu próprio Oba, e cada Oba tinha seus chefes. A pesquisa arqueológico revelou treze dessas comunidades anteriores. Esses assentamentos que eram grandes e pequenos em tamanhos incluem, entre outros, os seguintes:

20

1. Ideta, governado por Obatala, atualmente ao longo da estrada Mokuro.
2. Parakin, governado por Obalufe.
3. Imojubi, governado por Apata. Ao longo da estrada de Ondo-Ife,
4. Odin, governado por Olokore Obameri. Ao longo da estrada de Ifewara.
5. Oke Oja, governado por Obajio, atualmente Modakeke.
6. Iloran, governado por Obaloran.
7. Oke Awo, regido por Owa Fegun.
8. Omologun, governado por Obadio, o local atual da OUA.
9. Ijugbe, governado por Obalejugbe. Dia atual Modakeke
10. Iraye, governado por Obalaye. Dia atual Modakeke
11. Iddo, governado por Onipetu
12. Iloromu, governado por Obaluru. Ao longo, Ife -Ilesa, estrada
13. Iwinrin, governado por Obawirin, com os bairros de Koiwo e Oronna.

Haviam outros assentamentos que surgiram um pouco depois dos principais assentamentos:

1. Ita yemoo
2. Orun Oba Ado
3. Idio

Em Idita, e em várias outras comunidades aborígenes em Ile-Ife, ninguém ousaria chamá-los de Omo Oduduwa (filhos de Oduduwa).”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, são muitos os autores que concordam e confirmam a existência de uma civilização anterior à chegada e conquista de *Ilé-Ifè* por *Odùduwà*, e que citam o culto de *Obàtálá* como sendo anterior.

Pelo exposto, é inquestionável a existência de um culto à Terra, aos ancestrais, à *Obàtálá*, e uma religião nativa em *Ilé-Ifè*, anteriores à invasão de *Odùduwà*.

Portanto, consideramos finalmente que a afirmação de Beier, que o culto de *Òrìṣà* só veio a existir após a conquista de *Ilé-Ifè* por *Odùduwà*, não procede.

BIBLIOGRAFIA

ADEDIRAM, Biodun. “Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group?”, *África*, n. 7, 1984, Revista do Centro de Estudos Africanos, USP, São Paulo.

AJISAFE, A. K. *History of Abeokuta*, Londres, 1924.

AWOLALU, J. Omosade. *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Athelia Henrietta Press, New York, USA, 1996 [1979].

BEIER, Ulli. *Odu, Journal of Yoruba and Related Studies*, n. 3, Thomas Nelson & Sons, Ministry of Education, Ibadan, 1956.

COSTA E SILVA, Alberto da. *A Enxada e a Lança*. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2006.

DREWAL, H. J. & PEMBERTON, J. “Ife, origins of art and civilizations” em: *Yoruba: Nine Centuries of African Art and Thought*, Wardwell Allen (org.), The Center for African Art, 1989.

GLOBAL PEACE, “*Oduduwa And Yoruba Revolution in World History*”. Internet. Acessado em 01/09/2017. Disponível em:

<http://obamaandpeace.blogspot.com/2010/03/oduduwa-and-yoruba-revolution-in-world.html>

JONHSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Routledge & Kegan Paul, London, 1973 [1921].

MARINS, Luiz L. *Obàtálá e a Criação do Mundo Ioruba*, Ed. do autor, São Paulo, 2013.

ODEWALE, Seyi. “*Ile-Ife’s pre-eminence in Yorubaland*”, The Nation, Internet, 2015. Acessado em 01/09/2017: <http://thenationonlineng.net/ile-ifes-pre-eminence-in-yorubaland/>

OFEIMUN, Odia. “*Why Oba of Benin is number one*”, *The News*, Internet, Acessado em 25/08/2017. Disponível em: <http://thenewsnigeria.com.ng/2016/02/odia-ofeimun-why-oba-of-benin-is-number-one/>

OLIVA, Anderson R. “A invenção dos Iorubas na África Ocidental”, *Estudos Afro-asiáticos*, v. 27, 2005.

23

OONIRISA, Org. “*History of Ile-Ife, the house of Oduduwa*”. Internet. Acessado em 01/09/2017. Disponível em: <http://www.oonirisa.org/history-of-ile-ife/>

OLOOLUTOF, Tofowomo Abimbola Ola. “Emergence of Oduduwa as the Supreme”, em: *Yoruba Tradicional Cultural Renaissance*, Wordpress, Internet, 2017. Acesso 05/02/2019. <https://oloolutof.wordpress.com/2017/05/20/emergence-of-oduduwa-as-the-supreme-high-priest-in-elu/>

VERGER, Pierre.

_____. 1992, “O Deus Supremo Ioruba: uma revisão das fontes”. *Afro-Ásia*, 15, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA.

_____. 1997, *Lendas Africanas dos Orixás*. Corrupio. Salvador.

_____. 1997, *Orixás*. Ed. Corrupio. Salvador, Bahia.

WOORTMANN, Klaas. “Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yoruba Nagô”, *Anuário Antropológico* 77, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1977.

BÁARA DO CORPO

Luiz L. Marins

25

RESUMO

Este trabalho analisa o equívoco da palavra iorubá *Báara*, que significa a própria pessoa, ou metafisicamente “o espírito que acompanha o corpo”, desassociando-o do conceito “*Èsù do corpo*” inserido nas religiões afro-brasileiras como elemento de formação da Noção de pessoa sem o qual “a pessoa não pode saber que está vivo”.

O texto mostra as possibilidades em que o equívoco possa ter ocorrido devido ao parônimo das palavras *Báara* vs *Bará*.

Publicado na Revista Olorun, n. 23, fevereiro, 2015.

<https://revistaolorun.wordpress.com>

INTRODUÇÃO

O conceito de “Bará do corpo” ou “Èṣù do corpo” foi introduzido nas religiões afrobrasileiras pelo livro tese “Os Nagô e a Morte”, de Juana Elbein dos Santos. Este pseudo conceito de Noção de Pessoa foi adotado academicamente e atualmente já vivenciado religiosamente nas casas de orixá do Brasil. É desconhecido qualquer citação a este conceito antes do livro acima citado.

Segundo este conceito, Bára do corpo seria uma “qualidade de Èṣù” que existiria dentro da pessoa, que lhe daria movimento e vida, responsável pela comunicação da pessoa com o mundo exterior, e que daria à pessoa o conceito de “estar viva”, sendo que sua ausência significaria a morte.

Entendemos porém que tal conceito de Pessoa está completamente equivocado, e o motivo de tal equívoco é a linguística, mais uma vez.

Abrindo um parêntese, antropólogos sustentam que o léxico não pode ser utilizado como algo fixo, e que se deve levar em consideração o uso estendido da palavra na sociedade religiosa. Podemos considerar tal extensão quando o fenômeno ocorre naturalmente a partir da prática do nativo ou agente religioso.

Porém, quando se percebe que tal extensão do significado da palavra não ocorreu naturalmente pelo uso nativo, mas veio a existir etnograficamente por uma tese acadêmica, é necessário um estudo mais profundo principalmente quando ela altera conceitos e tradições antigas.

Difícil é saber se foi apenas um equívoco, talvez fruto da utopia acadêmica, ou se foi um ato ímprobo.

Assim, usando da inflexibilidade do léxico, mantemos nossa afirmação que tal conceito está equivocada, fechando o parêntese.

Julgamos importante realizar este estudo, que não pretende esgotar o assunto, nem ser a última palavra, mas procura mostrar os equívocos que induziram uma das tradições das religiões de matriz africana a adotarem um conceito de pessoa inexistente na cultura tradicional ioruba.

Analise o leitor nossos argumentos, confrontando-os com os dicionários, e forme sua própria opinião deste complicado tema.

OS DICIONÁRIOS

Vejamos nos dicionários os significados de Bara, observem atentamente os tons e considerem as enormes possibilidades que podem induzir-nos a equívocos, devido à ortografia e estrutura da língua Iorubá.

- Dictionary of the Modern Yoruba:

Bara, pgs. 96-97

bara bàrà = melancia > *citrullus vulgaris*.

bàrà = mausoléu real onde são enterrados os *Aláààfin*.

bàrà = *bàrà-bàrà* = correr de um lado para o outro.

bára = encontro, reunião.

bárà = uma coisa podre.

bàrà = expressão ligada ao ato de defecar.

báárà = o ato de começar algo.

bárá-bárá = o ato de amarrar algo com firmeza.

bára-bàra = fazer algo superficialmente

Báara, pg. 87

Bá [...] *B.* [...] *ó báara rẹ ni wájúùmi* > ele encontrou-se na minha presença [...] *mo bárã à mi nílé nàà* > eu me encontrei naquela casa [...].

Gbara, p. 235.

Gbara x *ó ti gbara di* (he is fully equiped) ele está completamente equipado. [para realizar algo].

- A Dictionary of the Yoruba Language, p. 53:

bàrà = planta rasteira que fornece o óleo de semente egunsi.

bara = deus do engano, o demônio, *Ifá*. [assim consta]

bárabára = pequena quantidade.

bàrabàra = rapidamente, apressadamente.

BÁRAA – O DUPLO DA PESSOA

“*Báara*” ou “*Bára do corpo*” é uma expressão idiomática (*òròbînòwe*) relacionada com a própria pessoa, com a alma, o duplo da pessoa, e que lhe dá a vida e movimento.

Não tem nada a ver com *Èṣù Bará*, cujo palavra é uma contração de *Elégbára* (*ele* + *agbára*, aquele que tem o poder). *Èṣù Bará* não está dentro do corpo, nem é o *Èṣù* do corpo. Igualmente, também não é o *enikéjì* (ver capítulo sobre Noção de Pessoa)

Verificando o dicionário de ioruba de R.C. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, 1962, pg. 87, no verbete “ba” temos a seguinte informação:

- *Ó báara rẹ ni wájúumi* > ele encontrou-se na minha presença.
- *Mo báráà mi nílẹ nàà* > eu me encontrei naquela casa.

Como vemos, a expressão *báara* refere-se à pessoa, é a própria pessoa, cujo sentido estende a “o que acompanha o corpo”, a contraparte espiritual, o duplo, que está junto com a pessoa, faz parte da pessoa. Repetimos: é a pessoa.

Este conceito de pessoa, possivelmente por similaridade fonética, foi associado a *Èṣù* originando um pseudo conceito de “*Èṣù Bará do corpo*”. Atualmente virou “fundamento” em algumas casas religiosas de matriz africana, possuindo até mesmo assentamento próprio.

Importante - Não nos referimos à feitura no Batuque do *Òrìṣà Bará* (no batuque) mas sim “*Bára do corpo da pessoa*”

que supostamente daria-lhe movimento e a vida, que seria um Bará que estaria dentro do corpo da pessoa, que nasceria com ele e morreria com ele. Isto não existe no conceito de Noção de Pessoa Iorubá. É associado à vasilha de búzios que representa a pessoa nos assentos individuais, conforme explica Barretti:

“Bára é um dos nomes que se chama a vasilha com búzios, que faz parte das representações individuais do iniciado, cujos búzios, futuramente, o mesmo efetuará a divinação”.¹

Acreditamos que um dos motivos que levaram a este equívoco foi o desconhecimento de outro conceito, muito explicado que é o conceito de *è mí*, espírito eterno “não encarnado”, portanto, um *ara-òrun*, um ser espiritual, versus *èémí*, a respiração. Evidenciando, temos:

Ioruba	Português
<i>è mí</i> x <i>èémí</i>	emi x emi

Por muito tempo pensou-se que estas duas palavras em sua escrita aportuguesada, tivessem um conceito único de “respiração”. Seria então necessário que algo animasse os corpos na terra.

¹ Aulo Barreti Fº, informação pessoal.

Esse algo foi justamente outra palavra iorubá mal compreendida: *báraa*, a pessoa espiritual associada equivocadamente a *Èṣù*.

Acreditamos que, a partir do desconhecimento do significados destas palavras parônimas *Báraa*, *Bara*, *èmí*, *èémí*, foi que surgiu o conceito equivocado de *Èṣù Bara do Corpo*. Este é um dos contra conceitos, a nosso ver equivocados, do uso da palavra “bara”.

Há um segundo, relacionado aos *òrìṣà*, a palavra *gbara* (R. C. Abraham, pg. 235) que significa “a parafernália completa ou conjunto de coisas de algo ou alguém”, e quando aplicada sobre os assentamentos religiosos, toma uma conotação especial porque, todos os elementos que compõe o assentamento de um determinado *Òrìṣà*, juntos, podem ser chamados de *gbara Òrìṣà*. Como em português não existe o fonema “gb” torna-se simplesmente “bara de Orixá”. Este conceito termina por confundir-se com o assentamento do *Èṣù* do *Òrìṣà*, também chamado de “bara do santo”.

Da mesma maneira, o conjunto de elementos que formam o assentamento de *Orí* pode ser chamado de “*bara de Orí*”, isto é, o conjunto de coisas que compõe o assentamento de *Orí*. Mais uma vez as palavras tendem a confundir-se com *Èṣù Bara*.

Este é mais um dado complicador, pois quando em um texto aparece a expressão “*bára do Òrìṣà*” ou “*bára do Orí*”, não sabemos o quis dizer o autor, nem a que, exatamente, o autor se refere, se é que o próprio autor não está a confundir-

se. Durante décadas estas palavras confundiram e geraram equívocos.

Outra expressão “Èṣù obara – o rei do corpo” é outro equívoco. Em nosso entendimento não existe “Èṣù Rei do Corpo” ou “Exu Bara do corpo” na concepção do Òrìṣà Èṣù como parte formadora da “pessoa”, como veremos adiante.

BREVE ANÁLISE DE ALGUNS CONCEITOS DO LIVRO “OS NAGÔ E A MORTE”

Dissemos que a origem do conceito de Exu do Corpo é o livro *Nagô e a Morte*. Não queremos com isso dizer que o livro é ruim... não! O livro tem seu valor, discorre maravilhosamente bem sobre Èṣù como princípio dinâmico de comunicação e realização, sem o qual tudo ficaria estagnado e parado. Neste conceito concordamos com a autora. Assim, apresentaremos a seguir alguns pontos de concordância e discordância de nosso pensamento.

Concordâncias:

“Èṣù não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria [...] Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados.” pg. 130

“Em virtude de como Èṣù foi criado por *Olódùmarè*, ele deve resolver tudo que possa aparecer, e isto faz parte de seu trabalho e de suas obrigações.” pg. 131

“*Olódùmare* fez *Èṣù* como se fosse um medicamento de poder sobrenatural próprio para cada pessoa”. pg. 131

“Os *Èbora*, os *Òrìṣà* e todos os *Ìrúnmalè* podem ver-se a si próprios, acompanhados de seu *Èṣù* [...] Todos os *ebora* e os *òrìṣà* tem, os *irúnmalè*, cada um tem seu próprio *Èṣù* à parte.” pgs. 131-132.

“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.” pg. 132

“*Èṣù* é o princípio reparador do sistema *Nàgó*. É o controlador rígido de todos os sacrifícios. Inspetor geral, segundo Idowu (1962)”. pg. 163

“Oficial de polícia imparcial, segundo Abimbola (1969: 393) que diz: a ação de *Èṣù* é a de punir os contraventores, particularmente, aqueles que negligenciam fazer o sacrifício prescrito.” pg. 163

“Se *Èṣù* abrir os 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 estreitamente ligado à sua função de princípio de reparação [...] Ele é a interação e resume os significados.” pg. 169-170

“A colaboração de *Èṣù* é indispensável, não só para mobilizar o rito, mas também porque como *elebo* é o único capaz de transportar e fazer aceitar as oferendas [...] sem a colaboração de *Èṣù*, a dinâmica ficaria paralisada.” pg. 183

Discordâncias:

As afirmações a seguir publicadas no livro “Os Nagô e a Morte”, embora aceita pela maioria dos sacerdotes e pesquisadores, aos nosso entendimento, são equivocadas, segue (faremos um comentário em sequência):

“Se alguém não tivesse Èṣù em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo [...] Èṣù é o princípio da existência diferenciada.” pg. 131

“Olódumarè criou Èṣù como um eḃora todo especial de maneira tal que [...] residir em cada pessoa”. pg. 132

“É no seu papel de princípio de vida individual que Èṣù *Bara* está indissolúvelmente ligado à evolução e ao destino de cada indivíduo”. pg. 169

“Em segundo lugar que todos os seres, sem exceção, todos os Irúnmalè, todos os seres do *òrun* ou do *àiyé*, todas as porções de existência diferenciada, só podem existir e expressar-se por possuir seu Èṣù, seu princípio de vida individual, seu elemento dinâmico, o rei do corpo: *bara* = *oba* + *ara*.” pg. 181

“Se cada coisa e cada ser não tivesse seu próprio Èṣù em seu corpo, não poderiam existir, não saberiam que estão vivos.” pg. 181

Para que não julguem nossa crítica como gratuita e tendenciosa, citaremos um extrato do texto de Fernando Brumana (2007), professor da Universidade de Cadiz, Espanha:

“Elbein menciona os informantes africanos dos quais tomou longas cantigas, mas nada diz das condições em que esses textos foram registrados, da relação que teve com os informantes, do grau de integração no grupo – caso existisse – a que pertenciam, a língua em que se comunicavam, etc., salvo uma referência em nota de rodapé, na qual informa sobre um idoso com o qual trabalhou em 1970-71, na Nigéria, que lhe recitou e traduziu (para o inglês, suponho) uma narração em Os Nago e a Morte, p. 59.”

Meu exemplar está cheio de anotações marginais junto a histórias registradas por Elbein: de onde as tirou? Em que condições se contam normalmente? Em que língua as transmitiram? ”

Ainda no mesmo texto Brumana transcreve um surpreendente e revelador depoimento, de Juana Elbein a Wagner Gonçalves da Silva: ¹

“Eu nunca me coloquei, como ainda hoje não me coloco, como uma religiosa. Eu me coloco como uma pessoa aberta a todas as vivências [...]. Eu posso dar minhas explicações intelectuais para tudo isso, mas elas não têm valor.”

Como vemos, os questionamentos do trabalho de Juana Elbein dos Santos, e por consequência, toda a cosmologia, teologia, teogonia, mitologia e conceitos inseridos na diáspora religiosa afro-brasileira não são apenas nossos, mas também da academia, sendo o principal deles, o de Verger em sua

1 *O antropólogo e sua magia*, Edusp, São Paulo, 2000, p. 102, *apud*, Fernando Brumana, o. c., pg. 17.

famosa crítica “Etnografia Religiosa Ioruba e Probidade Científica”, publicado na revista do ISER.¹

A noção de estar vivo de uma pessoa não depende de Èṣù, mas sim, de èémí (a respiração). O “movimentar” do ser humano, para respirar, depende de sua vontade ou necessidade como *arayé* (ser humano).

A noção de existência diferenciada está em *Orí*, e não em Èṣù, de forma que ele não “reside” dentro de uma pessoa. Para melhor explicar nossa contestação, faremos uma comparação abstrata.

Supondo-se que em uma casa qualquer, Èṣù seja a eletricidade, e a fiação seus assentamentos, se porventura faltar energia elétrica, o poder de realização do *arayé* dentro desta casa ficará prejudicado, mas, sua vida propriamente dita, continuará existindo, sem depender da energia elétrica para respirar ou movimentar-se. O princípio de vida individual está em èémí, e não em Èṣù.

Não necessitamos de grande esforço para contestar, pois a própria autora contesta sua tese de Èṣù como princípio de vida individualizada, quando fala de *Orí*, nas páginas 205, 216, 217:

“O doble do *Orí*, residindo no òrun, é, pois, o doble da existência individualizada de cada pessoa [...] Com efeito, *Orí* é o que individualiza [...] *Orí*, representação de vida individualizada no àiyé [...]”.

1 Ver <https://luizlmarins.wordpress.com/artigos-selecionados>

Aqui é ponto “x” da questão. Juana confunde o assentamento que representa a própria pessoa, o *báara* individual, que contém os búzios, atualmente conhecido por *igbá-orí* (chamado de cremeira no Batuque), com *Èsù Bara* que acompanha o *Òrìsà*.

“O *Èsù* 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 aye* reside em seu próprio corpo [...] Toda sacerdotisa, no momento de ser iniciada, receberá dois tipos de vasilhas assentos consagrados:

- a que representa seu *Elédá*, isto é, seu *òrìsà*, dono da cabeça;
- a que representa seu *Èsù* pessoal, seu *bara*.

Como se pode perceber, ela receberá seu *bára* ao mesmo tempo, ou até antes da entrega ao assento individual do seu *Òrìsà*.” Pg. 209.

Neste ponto precisamos lembrar a fala do prof. Aulo Barretti Fº quando diz que:

“*bára* é um dos nomes que se chama a vasilha com búzios, que faz parte das representações individuais do iniciado, cujos búzios, futuramente, o mesmo efetuará a divinação”. (comunicação pessoal)

Pensamos ser este o motivo de Juana Elbein dizer que:

“se alguém não tiver Èṣù em seu próprio corpo, não pode saber que está vivo”.

Entendemos ser isto um equívoco conceitual de Noção de Pessoa.

“De fato, cada Òrìṣà possui seu Èṣù [...] Na realidade, é o elemento Èṣù de cada um deles que executa suas funções.” pg. 131

“Essa capacidade dinâmica de Èṣù permite a Sàngó lançar suas pedras de raio e a Òsányìn preparar seus remédios [...] é conhecida sob o nome de agbára.” pg. 134

Esta afirmação equivale a dizer que seria o Èṣù de Ògún que malha o ferro, que seria o Èṣù de *Obàtálá* que criou o mundo, etc. Se assim fosse, deveríamos cultuar então apenas Èṣù. Para que cultuarmos outros òrìṣà se seria o Èṣù deles que faz tudo? Não tem sentido o conceito assim colocado. Melhor seria dizer que Èṣù é o poder de realização do Òrìṣà.

Neste sentido queremos destacar a palavra “*agbára*”. Esta palavra isoladamente significa “força”, e outra palavra “*alágbára*” significa “forte, poderoso, o que tem a força” (Abraham, 1962. pg. 26), e forma um dos *oríkì* (título de louvor de Èṣù), cuja abreviação é “*bára*”.

“Èṣù é o primogênito do universo. Examinando a concepção do universo, resumimos um mito da gênese sobre a aparição dos elementos cósmicos entre os quais se destaca Èṣù Yangí.” pg. 134

No idioma ioruba, primogenitura pode ser traduzido pela palavra àkóbí ou ikóbí (R.C.Abraham, pg. 387). Temos a frase: Òjò làkò bìmi (Meu primeiro filho é Ojo).

Na cosmologia iorubá, é universalmente aceito que Obàtálá é o primeiro filho de Olódùmarè (Verger, *Orixás ...*). Para que Èsù seja o primogênito será necessário que tome o lugar de Obàtálá, ou então que Obàtálá seja o próprio Olódùmarè.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, o conceito de Exu do Corpo foi introduzido por Juana Elbien no livro “Os Nagô e a Morte”, que, se por um lado trouxe informações até então desconhecidas para o povo de santo, o que os incitou a buscarem mais informações, por outro, causou um enorme prejuízo ao uterino e embrionário estudo conceitual da Noção de Pessoa Ioruba.

Mostramos que a expressão “báara” é uma expressão idiomática a respeito da própria pessoa, e por extensão metafísica, seu próprio duplo espiritual, sua própria alma, e nada tem a ver com a palavra *Bará*, abreviação de Elégbára.

Vimos também que o depoimento dos sacerdotes na matriz ioruba, em Òyó, corroboram nosso estudo que nenhum ser humano nasce com Èsù dentro do corpo.

Atualmente (2019), passados mais de trinta anos da primeira edição, duas ou mais gerações de filhos de santo já se formaram com base nos conceitos equivocados do livro “Os

Nagô e a Morte”, como se verdade fossem, modificando ritos antigos e criando ritos que não existiam, como o assentamento do Exú do Corpo.

Pesa-me dizer que o corporativismo acadêmico afro-brasileiro tem sua parcela de responsabilidade nisso, quando, no dizer de Roberto Motta: “deixam de ser cientistas e abandonam-se à elucubrações” (LINS 2004, p. 13).

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. “Notes on the Collection, Transcription, Translation and Analysis of Yoruba oral Literature”, in, AFOLAYAN, Adebisi (Org.) *Yoruba Language and Literature*, Ife, University of Ife, 1982.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*, London, Hodder and Stoughton, 1962 [1946].

BARRETTI FILHO, Aulo. *A Imortalidade Yorùbá nos Candomblés Kétu*. Internet. Acessado em 02/01/2015. <https://aulobarretti.wordpress.com>

BRUMANA, Fernando Gionellina “Reflexos Negros em Olhos Brancos”, *Revista AfroAsia*, n. 36, Salvador, 2007.

CMS. *A Dictionary of the Yoruba Language*, Ibadan, University Press of Ibadan, 2001 [1913].

MARINS. Luiz L. *O perigo para as religiões afro-brasileiras.*

Internet. Acessado em 02/01/2015.

<https://luizlmarins.wordpress.com/artigos-selecionados>

LINS, Anísio. *Xangô de Pernambuco*, Editora Pallas, 2004.

ÈSÙ ÒTA ÒRÌSÀ: UM ESTUDO DE ORÍKÌ

Luiz L. Marins

Segunda edição
Abril de 2019

43

RESUMO

A pesquisa apresenta cronologicamente as publicações em línguas ioruba, inglesa e portuguesa do *oríki*, mostrando possíveis equívocos nas traduções oferecidas até agora. Indica, alternativamente, outros significados linguísticos, culturais e religiosos para esse texto sagrado.

A primeira edição deste artigo foi publicada no livro *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*, Aulo Barretti Filho (org.), Edusp, São Paulo, 2010.

Publicado na Revista Olorun n. 71, Edição Especial, mar 2019
<https://revistaolorun.wordpress.com>

INTRODUÇÃO

Esta nova edição em 2019 foi atualizada e reformulada, sem as redundâncias repetitivas do *oríkì* que constam na primeira edição.

O objetivo deste texto é estudar o polêmico *oríkì Èṣù Òta Òrìṣà*, traduzido para o português como “Exu, o inimigo dos Orixás”. Este *oríkì*, em uma de suas versões, possivelmente serviu como base para o título do livro *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, que deu origem a este estudo, e que também fará parte de nossa pesquisa.

Este texto acompanha suas publicações em língua inglesa e portuguesa, mostrando as traduções, versões e equívocos deste *oríkì*. Pretendemos apresentar outra versão (talvez a original) em que *Èṣù* não é “o inimigo dos Orixás”, nem “o inimigo invisível do homem”, e sim um “Orixá que sempre vence”.

Buscamos outras interpretações e significados linguísticos e culturais deste *oríkì*, e sua possível relação com o popular jogo ioruba chamado *ayò*, mostrando exclamações e expressões próprias deste jogo, que podem estar relacionadas com o mesmo.

Para definirmos de forma breve aos menos familiarizados com o idioma o que é um *oríkì*, citamos Costa Lima (1999, p. 67):

“[...] o *oríkì* é uma saudação nominal. É um nome que encerra uma louvação, um elogio que se refere a uma qualidade sempre

excelente da pessoa. Os *oríkì* são também criados para os Orixás, as cidades, plantas e animais domésticos”.

Um *oríkì* de um ioruba informa a origem de uma pessoa, em que condições nasceu, seu grau iniciático, seu poder político, suas qualidades morais, seu grau de conhecimento, etc. Uma frase, longa ou curta, que enalteça as qualidades e poderes de algo ou alguém, pode ser resumida por elisão, à qual seguem diversas regras gramaticais de difícil compreensão, e aglutinada em uma única palavra, vindo a formar um *oríkì*. A tentativa de tradução desta palavra-frase para outro idioma é muito perigosa, e ainda que o tradutor use de toda isenção e honestidade, pode-se chegar a diferentes significados e a várias interpretações. Sobre tais dificuldades de tradução e interpretação de um *oríkì*, Tavares (1999, p. 209) comenta:

“[...] aproximar-se dos *oríkì* mais longos é um risco, uma temeridade, uma cilada, que, não obstante, não inibem os vorazes e incautos tradutores que, sem mesmo uma comezinha iniciação linguística, invadem uma língua [...] pessoas que não sabem o ioruba e pouco dominam a língua portuguesa, vivem traduzindo de uma para outra língua afoitamente e vivem publicando desavergonhadamente seus monstregos pseudoliterários em que nem se aproximam do sentido literal.”

Apesar de todas as dificuldades da tradução até mesmo por parte de um falante nativo, Ulli Beier (1970, p. 20) informa que “[...] os iorubas não apenas são extremamente conscientes

do significado dos nomes, como também gostam de interpretar cada palavra”.

Deduzimos desta afirmação de Beier que todos os falantes-tradutores nativos de ioruba devem ter plena consciência do significado das palavras que traduzem, principalmente dos *oríkì*, e esta afirmação é importante porque questiona a probidade dos autores das versões deste *oríkì* a serem estudados aqui.

OS TONS DA LÍNGUA IORUBA, E A PALAVRA “OTA” NOS DICIONÁRIOS

A língua ioruba é tonal, isto é, as variações do tom dão o significado da palavra e são graficamente representados deste modo: (´) tom ascendente, (̀) tom descendente, sendo que a ausência da acentuação tonal indica o tom médio. Durante um trabalho de tradução, a não observação destes tons pode levar a um texto completamente diferente em outra língua.

Verificando alguns exemplos de palavras ioruba neste quadro comparativo, é possível perceber como elas podem ter seus significados facilmente confundidos quando transportados para outro idioma:

Ioruba / Iorubês / Português

Àse (axé): Um comando, uma ordem, uma benção

Àsé (axé): Menstruação

Ásé (axé): Um pássaro

Àsè (aaxé): Uma porta larga

Àwo (awo): Placa, prato

Awó (awô): Galinha da guiné, conhecida por etù

Awò (awo): Espetáculos

Awo (awo): Segredo

Bàbá (babá): Pai

Bàbà (baba): Milho da guiné

Ìyá (iyá): Mãe

Ìyà (iya): Punição

Ìya (iya): Separação

Ota (óta): Pedra

Òta (óta): Um campeão do jogo de ayò

Òtá (ótá): Inimigo

Poderíamos citar dezenas de palavras com variações tonais semelhantes, em que a alteração do tom implica a mudança de seu significado, mas bastam estas poucas para o nosso estudo do *oríkì*.

Embora muitos livros escritos em ioruba omitem os tons, os falantes nativos não se confundem, pois sabem compreender o sentido da palavra dentro do contexto. Entretanto, a omissão ou alteração desses tons na versão para

uma língua estrangeira causam um enorme prejuízo à tradução, muitas vezes completamente contrária ao sentido original.

Nos exemplos dados, adaptando-se os tons à fonética da língua portuguesa, essas palavras diferentes no idioma ioruba, tornam-se apenas uma no iorubês, onde seu sentido original pode ser esquecido ou confundido. Isto é o que parece ter ocorrido com o *oríkì Èṣù Òta Òrìṣà*. Consultando os dicionários de ioruba, encontramos os seguintes verbetes para a palavra “Ota”, que será o objeto de nosso estudo:

ABRAHAM, R. C., *Dictionary of Modern Yoruba* (1962, p. 529)

òtá: *enemy* [inimigo]; *hostility* [hostilidade]

òta: *who is good shot* [que é bom atirador]; *winner in the game ayò* [vencedor no jogo do ayò].

Òtá: *a town in Yorùbá Nation* [uma cidade da Nação ioruba].

òta: (*bullet*) [bala de arma de fogo].

CMS, *A Dictionary of the Yoruba Language* (1977, p. 188)

ota: *gunshot* [tiro], *bullet* [bala], *cartridge* [cartucho]

òtá: *enemy* [inimigo], *opponent* [oponente], *antagonist* [antagonista], *adversary*

[adversário]

òta: *a marksman* [bom atirador]; *a shooter* [um atirador]

FAMA, Chief – *Fama's Èdè Awo, Òrìsà Yorùbá Dictionary*
(1996a, p. 117)

ota: stone [pedra]

òta: a good ayò player [um bom jogador de ayò]; a good sports person [um bom esportista.]

òtá: enemy [inimigo]

Òtá: a town in Yorùbá Nation [uma cidade da nação ioruba]

O LIVRO DE DOPAMU

Em 1990 foi lançado no Brasil o livro *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, de P. Ade Dopamu, tradução de Iyakemi Ribeiro do original em inglês, *Èsù, the Invisible Foe of Man*, 1986.

Na edição em português, na p. 98, o *oríkì Èsù Òtá Òrìsà*, foi traduzido como “Exu, inimigo das divindades”, sendo que a fonte utilizada foi Daramola & Jeje, conforme consta em nota do mesmo livro.

Entretanto, embora autores anteriores, como veremos adiante, já houvessem publicado esse *oríkì* com esta mesma tradução para o inglês, Dopamu utilizou-o especialmente para comparar *Èsù* com o diabo. Esse sincretismo iniciado pelos colonizadores europeus foi adotado pelos iorubas aculturados, inclusive por Dopamu.

Para melhor elucidar a questão, transcreveremos esta frase do *oríkì*, publicado primeiro por Daramola & Jeje, fonte utilizada e citada por Dopamu, e depois a transcrição e tradução do próprio Dopamu:

Daramola & jeje (1975, p. 298) escreveram:

Èsù Òta Òrìsà.

Dopamu (1990, p. 98) transcreveu outra palavra, e e ele mesmo traduziu:

Èsù Òtá Òrìsà,

Exu, o inimigo das divindades

A fonte citada por Dopamu na nota 55 da p. 98, a saber: Daramola & Jeje, escreveram a palavra ioruba *òta* (sem o tom ascendente na letra “a”), e não *òtá* (com o tom ascendente na letra “a”), como publicou Dopamu. Com esta alteração proposital, ou equívoco, não sabemos, a palavra, de acordo com os dicionários de ioruba, tem outro sentido, como pretendemos mostrar no decorrer deste texto. Dopamu não esclareceu porque usou uma palavra que não consta na fonte citada.

Yakemi Ribeiro (2001, p. 25), tradutora do original em inglês para o português, informou no jornal Tambor, de Sandra Epega, ser a tradução do ioruba do próprio Dopamu:

“[...] eu integrava – como ainda integro – o Conselho Editorial da Editora Oduduwa, e a decisão de publicar essa obra do Dopamu em português foi tomada a partir de considerações sobre a

necessidade de polemizar o tema [...] o texto de *Dopamu* não foi adulterado e foi traduzido por ele próprio para o inglês”.¹

Queremos dar um destaque especial para a última frase de *Yakemi*: “**foi traduzido por ele próprio para o inglês**”.

De acordo com a grafia ioruba por ele usada, a tradução para o inglês está correta. Entretanto, podemos notar claramente que *Dopamu* “equivocou-se” na transcrição do texto original ioruba de *Daramola & Jeje*. Se a intenção da editora era polemizar o tema, realmente conseguiu.

Devido ao enorme prejuízo que a publicação deste livro trouxe para o Orixáismo no Brasil, decidimos estudar o *oríkì* com o objetivo de expor neste texto o andamento de suas publicações e traduções, apresentando outra versão e sua possível relação com o popular e tradicional jogo ioruba chamado *ayò*.

A VISÃO TRADICIONAL

De acordo com a religião tradicional ioruba, *Èsù* é aclamado como mensageiro de *Olódùmaré*. No Seminário sobre a Tradição Oral Ioruba promovido pelo Departamento de Literatura e Línguas Africanas, *Abiodun* (1975, p. 421) publicou importante texto:

1 *Dopamu* traduziu para o inglês, porém, como utilizamos a edição em português, isentamos a tradutora na questão do conceito em estudo neste trabalho.

[...] *Ifá* reconhece o poder de *Èṣù*, simbolicamente agrada-o e solicita sua cooperação através da face (s) esculpida (s) de *Èṣù* na borda do *Opón*. Durante o processo divinatório, a face de *Èṣù*, ou uma das faces de *Èṣù* (onde existe mais que uma) precisa facear o sacerdote de *Ifá*, dividindo o *Opón* em duas partes iguais.

A face simbólica que encabeça este diâmetro imaginário ou bissetriz, o qual graficamente confirma o caráter de *Èṣù* como:

A sòtún-sòsì láí ní tìjù, (aquele que fica dos dois lados sem sentir vergonha).

Por sua posição, *Èṣù* é altamente reconhecido pelos homens e deuses como o mais poderoso e influente *Òrìṣà* no sistema religioso ioruba. Ele mantém o delicado equilíbrio entre as forças benevolentes e malevolentes do universo¹.

Abiòdun esclarece que *Èṣù* atua em todos os campos opostos do *Opón*, ele está ao mesmo tempo do lado direito e do lado esquerdo, tanto em cima como embaixo, atuando assim como uma missão designada, que é reconhecida e faz parte de

1 “[...] *Ifá* acknowledges the power of *Èṣù* symbolically, placates him and solicits his co-operation through the carved face(s) of *Èṣù* in the border decoration of *opón*. During the divination process, the face of *Èṣù*, or one of the faces of *Èṣù* (where there are more than one) on the border must face the *Ifá* priest, dividing the *opón* into two equal parts. The symbolic faces of *Èṣù* heads this imaginary diameter or bisector, which graphically confirms *Èṣù*'s character as: *A sòtún-sòsì láí ní tìjù (one who belongs to two opposing camps without having any feeling of shame)*. By his position rightly regarded by men and gods as a most powerful and influential *Òrìṣà* in the Yorùbá religion system. He maintains the precarious balance between the benevolent and the malevolent powers of the universe”. O grifo é nosso.

suas funções religiosas, pois é esta sua qualidade multifária, multifocal, multiforme e múltiplice que estabelece o equilíbrio da relação Òrun-Àiyé¹. Juana Elbein (1993, p. 131) diz que:

“[...] em virtude da maneira como Èṣù foi criado por Olódùmarè, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de suas obrigações [mas] a bibliografia sobre Èṣù é escassa. As referências mais ou menos extensas feitas para Èṣù em alguns trabalhos de acordo com a religião e cultura ioruba são incompletos e *quase sempre enganosos*” (1971, p. 2)².

53

Quanto ao opón, trata-se de uma bandeja divinatória de madeira utilizada pelo sacerdote de Ifá, possuindo geralmente as bordas esculpidas. Sobre essas esculturas, Barretti (1981, p. 12) informa que:

[...] normalmente são feitas faces simbolizando o Òrìṣà Èṣù, Òrìṣà mensageiro entre Òlórùn os outros Òrìṣà e os Homens, cumprindo uma importantíssima função para Òrúnmila no jogo de Ifá, e também são esculpidos animais prediletos de Òrúnmila, como por exemplo, a cabra. É digno notar que possuem entalhes com caracteres simbólicos representando Èṣù, com a finalidade de atrair mais os poderes deste Òrìṣà.

1 Conjunto coexistencial de dois mundos paralelos e interativos, a saber: Òrún (mundo espiritual, invisível e impalpável) e Àiyé (mundo material, visível e palpável).

2 “The bibliography on Èṣù is scanty. The more or less extensive references made to Èṣù in various works dealing with Yoruba religions or culture are incomplete and nearly always misleading.”

O poder de realizar, a função de policiar, e a característica da neutralidade de Èṣù é muito bem comentada por Abimbola (1976, p. 186) neste extrato:

[...] embora Èṣù seja um dos Òrìṣà, ele não está sempre os favorecendo, e ao contrário dos outros deuses, ele não está sempre ajudando os seres humanos. Parece razoável assegurar que a ação de Èṣù em ajudar ou bloquear qualquer Poder ou Ser, é algumas vezes por seu capricho, e outras vezes, na intenção de punir os transgressores, especialmente aqueles que se negam a realizar os sacrifícios prescritos [...] Èṣù portanto assume o papel de um policial imparcial, punindo aqueles que perturbam o ordem do universo [...] Negligenciar os sacrifícios é levado muito a sério por Èṣù, e ele favorece somente aqueles que realizam os sacrifícios prescritos, e este é o significado do ditado *Èni ó rúbò l'Èṣùú gbè* (Èṣù favorece somente aqueles que realizam o sacrifício prescrito), normalmente encontrado em muitos *ese Ifá*¹.

Usar uma só palavra, “ambiguidade”, para adjetivar todos estes e outros atributos divinos de Èṣù é muito perigoso, porque Èṣù é um poder espiritual que *Olódùmarè* criou e

1 “Although Èṣù is believed to be one of the gods, he does not always favour his fellow gods, and unlike the other gods, he does not always support human beings. It seems plausible to hold that the action of Èṣù in supporting or opposing any power or being is dictated sometimes by his own whims and caprices, and sometimes by a genuine desire to punish offenders, especially those who have neglected the prescribed sacrifice. Èṣù, therefore, assumes the role of an impartial police officer, punishing those who have disturbed the order of the universe. Neglect of sacrifice is taken very seriously by Èṣù and he favours only those who have performed the prescribed sacrifice. This is the meaning of the saying *Èni ó rúbò l'Èṣùú gbè* (Èṣù favours only those who have performed the prescribed sacrifice), usually found in many *ese Ifá*”.

colocou à disposição da humanidade para auxiliá-la no cumprimento de seu destino, um poder indispensável, um Àse à disposição de tudo e de todos, e não uma entidade puramente ambígua pelo simples prazer de sê-lo. Barretti¹ (2004) informa que “Èsù recebeu de Olódùmarè uma cópia do Àse”, o qual ele utiliza para realizar todos os seus desígnios.

O ORÍKÌ

Acompanharemos agora as publicações deste oríkì Èsù Òta Òrìsà e as respectivas versões oferecidas, a fim de que possamos compreender as variações que ocorreram em suas publicações.

Queremos esclarecer que não é nossa intenção diminuir nenhum dos autores aqui citados, nem desmerecer seus trabalhos. A crítica que porventura se fizer necessária nada tem de pessoal, e será sempre no sentido cultural, visando apenas a buscar o entendimento do tema, que é polêmico por si só.

J. Olumide Lucas (1948)

Arquidiácono, pastor da Igreja de São Paulo em Lagos, Nigéria, secretário honorífico do Sínodo Diocesano de Lagos, Lucas (1948, p. 57) publicou o seguinte verso:

Èsù li òta Orìsà,

1 Para maiores detalhes sobre este tema veja nesta coletânea Òsòòsì e Èsù, os Òrìsà Alákétu... no tópico: Èsù: O Guardião do Àse.

Eṣu is the enemy of the Orisha
Èṣù é o inimigo do Òrìṣà

Entretanto, Lucas deixa dúvidas quanto à tradução oferecida, porque a palavra ioruba correspondente a inimigo (*enemy*), é *òtá*, (com tom ascendente na letra “a”, e descendente na letra “o”), e não *ota*, (sem nenhum tom). Assim, não podemos confiar em sua tradução. Lucas não publicou o *oríki* completo.

56

Bolají Idowu (1962)

Pastor da Missão Metodista na Nigéria¹, Idowu (1962, pp. 80-85) publicou alguns versos soltos deste *oríki*, como segue:

Èṣù òtá òrìṣà,
Èṣù, the adversary of the divinities
Èṣù, o adversário das divindades

Idowu não ofereceu explicações quanto ao uso da palavra *òtá* (inimigo, que ele traduziu por adversário). Mas, apesar disso, embora protestante, afirma que *Èṣù* não é o diabo do Novo Testamento, colocando-se em sua defesa nas pp. 80 e 83:

[...] ele certamente não é o diabo do Novo Testamento, o qual é um poder em oposição ao plano de Deus para salvação do homem

1 Internet – <http://www.edo-nation.net> Acessado em 08/02/2016

[...] nós não podemos chama-lo de diabo – não com o sentido deste nome dentro do Novo Testamento¹.

Apesar de Idowu afirmar que Èṣù não é o diabo, não esclareceu com que sentido utilizou a palavra “adversário”.

Daramola & Jeje (1967)

57

Daramola & Jeje publicaram este *oríkì* somente em idioma ioruba, com uma grafia diferente das duas anteriores, como segue, sendo que os autores não ofereceram nenhuma tradução para o inglês:

Èṣù Òta Òrìṣà

Observem que Daramola & Jeje não acentuaram ascendentemente a letra “a” de Òta, mas apenas a letra “ò”. Assim, de acordo com os verbetes dos dicionários de ioruba, podemos ensaiar outra versão.

A palavra òta é também um adjetivo para vencedor, campeão, melhor jogador do jogo de ayò, aquele que faz algo melhor, como veremos adiante.

Como vimos, *oríkì* de Daramola & Jeje parece enaltecer as qualidades de Èṣù como “sempre vencedor” e nada tem a ver com as publicações e traduções que procuram

1 “He is certainly not the Devil of our New Testament acquaintance, who is an out and out evil power in opposition to the plan of God’s salvation of man [...]. we cannot call him the Devil – not in the New Testament sense of that name”.

diminuí-lo ao sincretizá-lo com o diabo, tentando fazer parecer que ele é inimigo dos *Òrìṣà* e dos homens. Não temos mais informações sobre a religiosidade desses autores.

Abiodun (1974)

Pesquisador de belas-artes do Instituto de Estudos Africanos da Universidade de Ifé, durante o Seminário da Tradição Oral Ioruba desta Universidade, Abiodun (1975, p. 421) no artigo “Ifá Art Objects: An Interpretation based on Oral Tradition”, na nota 17, cita Daramola & Jeje como fonte, mas, sem apresentar explicações utilizou outra palavra ioruba: “*ota*”, que, como está grafada, com outro significado (observem os tons):

Èṣù ota Òrìṣà
Èṣù, the cornerstone of the gods
Èṣù, a pedra angular dos deuses.

No verso *Èṣù ota Òrìṣà*, a palavra *ota* utilizada por Abiodun não confere com a fonte por ele citada, uma vez que Daramola & Jeje escreveram *òta* (com tom descendente na letra “ò”), e não *ota* (sem nenhum tom), cujos significados são diferentes. Abiodun interpretou a frase *Èṣù ota Òrìṣà*, por “*Èṣù, the cornerstone of the gods* – Exu, a pedra angular dos deuses”.

Em nosso entendimento, a palavra inglesa *cornerstone* foi mal empregada por Abiodun para a tradução da palavra *ota*,

como veremos adiante. A nosso ver, deveria ter sido utilizado apenas a palavra *stone*.

Encontramos a palavra *cornerstone* na Bíblia da Sociedade Torre de Vigia editada em inglês, português e ioruba. Vejamos a frase com suas respectivas traduções ou versões trilíngues:

Inglês: ... *while Christ Jesus himself is the foundation cornerstone.*

Ioruba: ... *nígba tí Kristi Jésù fúnra rẹ̀ jé òkúta ipilẹ̀ igun ilé.*

Português: ... ao passo que o próprio Cristo Jesus é a pedra angular de alicerce.

Nesse texto, a palavra *ipilẹ̀* refere-se à palavra inglesa *foundation* (fundação). As palavras iorubas que nos interessam são *òkúta* e *igun*, as quais formam a tradução da palavra *cornerstone*. Nos dicionários temos:

DICTIONARY OF MODERN YORUBA, R.C. ABRAHAM¹

òkúta: stone (pedra).

igun: corner (canto, esquina).

¹ Ver ps. 312, 468 e 554 [3].

A DICTIONARY OF THE YORUBA LANGUAGE, CMS¹

òkúta: stone (pedra).

ìgun: corner, nook, angle (canto, esquina, lugar retirado, ângulo)

Como vimos, para Abiodum utilizar a palavra inglesa *cornerstone* precisaria ter escrito em ioruba a expressão *òkúta ìgun*, ou, no mínimo, *ota ìgun*, e não apenas *ota*. O sentido do que está escrito em inglês não é o mesmo do que está escrito em ioruba.

Ainda assim, para esta versão de Abiodun, *Èsù ota Òrìsà*, (mesmo que diferente da fonte citada, pois escreve a palavra *ota*, sem nenhum tom), arriscamo-nos a sugerir, a partir do ioruba, outra interpretação: “*Èsù*, a pedra *Òrìsà*”, pois entendemos que o verso grafado desta forma pode também referir-se à “pedra de *Èsù*”, a laterita. Sobre a qualidade desta pedra ligada à *Èsù*, Barretti (2005)² informa que:

“[...] a laterita *in natura* pertence a *Èsù*, e quando uma lasca, um pedregulho ou uma rocha de laterita é retirada deste solo “sacro”, ou seja, individualizada de seu continente, torna-se um *Èsù* em potencial e depois de devidamente consagrada é “ele próprio”, ela o representa e o simboliza, é *Èsù*, e recebe então, o nome de *Èsù Yangi*.”

1 Ver ps. 120, 110 e 171.

2 Ver “*Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu*”. BARRETTI FILHO, Aulo (org.), Edusp, 2010, pg. 92.

De qualquer forma, Abiodun está a favor de Èsù e mais próximo das tradições ioruba do que as interpretações anteriores de Lucas e Idowu

Dopamu (1986)

Dopamu frequentou a Universidade de Ibadan de 1970 a 1973, onde obteve o título de *B. A Degree* em Estudos Religiosos. É professor de Religião Africana e Estudos de Religião Comparada, chefe do Departamento de Religiões da Universidade de Ilorin e atualmente faz parte do Council for Christian Colleges & Universities (Conselho dos Colégios e Universidades cristãs)¹, nos Estados Unidos.

Publicou em inglês o livro *Èsù, the Invisible Foe of the Man (Exu, o Inimigo Invisível do Homem)*.

Este livro foi traduzido para o português por Iyakemi Ribeiro e publicado no Brasil em 1990 pela Editora Oduduwa, do nigeriano Sikiru Salami, conhecido como King:

1. *Èsù òtá òrìsà*
2. *Oṣétura ni orúkò bàbá mò ó*
3. *Alágogo ìjà ni orúkò iyá n pè è*
4. *Èsù Òdàrà omokunrin Idolofin,*
5. *le ṣonso sori ese elesè*
6. *Ko je, ko si je ki eni n je gbee mi*

1 Internet. CCUU. Acessado em 05/07/2009. Atualmente a página está indisponível, possivelmente, talvez, devido ao seu passamento. www.cccu.org/projects/templeton/pageID.55,channel./viewpage.asp.

7. *A kii lowo lai mu ti Eṣù kuro*
8. *Akii layo lai mu ti Eṣù kuro*
9. *Asotun-sosi lai ni itiju*
10. *Eṣù, apata somo oloṃo lenu*
11. *fi okuta dipo iyo*
12. *Loogemo orun,*
13. *A n la kalu*
14. *Paapa-wara,*
15. *A tuka maṣe isa*
16. *Eṣù maṣe mi, omo elomiran ni o se.*

A tradução do ioruba para o inglês foi feita pelo próprio Dopamu. A tradução para o português é da professora Iyakemi Ribeiro:

1. Exu, o inimigo das divindades¹
2. *Osetura* é o nome pelo qual o pai o conhece
3. *Alagogo ija* é o nome pelo qual a mãe o chama
4. *Eṣù Odara*, o homem forte de *Idoṣin*
5. Ele senta-se ostensivamente sobre uma perna
6. Se ele não comer, não deixa os outros comer
7. Não se pode ter dinheiro sem por à parte uma porção para Exu,
8. Não se pode ter felicidade sem por à parte uma porção para Exu
9. Ele que toma partido sem envergonhar-se
10. Exu, que impossibilita a manifestação dos outros
11. Ele que transforma pedra em sal
12. A criança indulgente do céu;
13. Ele cuja grandeza manifesta-se em toda parte
14. Apressado, o inesperado;

1 Novamente lembramos que nosso estudo foca a tradução de Dopamu do iorubá para o inglês, e não a tradução de Iyakemi Ribeiro do inglês para o português.

15. Ele que quebra em fragmentos que não se pode juntar
16. Exu, não mexa comigo, é com outra pessoa que você deve mexer

Comparando o texto de *Dopamu* (1990, p. 98) com o original de *Daramola & Jeje*, citado por ele em nota como sua fonte de informação, verificamos que sem nenhuma explicação *Dopamu* utilizou a palavra ioruba *òtá*, que é diferente da palavra *òta* (observem o tom da letra “a”). A tradução da palavra *òtá* por “inimigo” está correta, mas foi utilizada por *Dopamu* apenas para diminuir *Èṣù*, colocando-o dentro de um conceito contrário ao da religião tradicional ioruba.

Entretanto, em livro anterior, *Awolalu & Dopamu* (1979, p. 82) publicaram os seguintes conceitos sobre *Èṣù*:

[...] esta divindade tem sido mal representada como o demônio das concepções bíblicas. [...] *Eṣu* era uma das divindades que estavam junto a *Olodumare*, o Supremo Deus, no Tempo da Criação. [...] *Eṣu* também veio como um Juiz Divino para assuntos de ritual e conduta humana. Ele pode deste modo ser reconhecido como “Inspetor Geral” dos rituais. Inspetora o comportamento e a conduta das divindades e dos homens, e então faz o seu relatório a *Olodumare*. Dessa forma, *Eṣu* pode aprovar ou desaprovar qualquer ritual que ele inspecionou, e é a recomendação que ele faz a *Olodumare* que será aceita”¹.

1 “This divinity has been mis-represented as the devil of the Biblical conception.... *Eṣu* is believed to be one of the divinities who were closest to *Olodumare*, the Supreme Deity, from the timeless beginning.... *Eṣu* also came as God’s deputy in matters of ritual and human conduct. He can thus be regarded as the “Inspector General” of rituals. It is duty to look into the behaviours and conduct of both divinities and men, and then make a report

Comentando este parecer de Dọpamu, Yakemi Ribeiro (2001, p. 25) escreveu que:

“[...] na obra escrita em autoria com Awolalu, Dọpamu mostra-se de opinião que Exu não deve ser inteiramente identificado com o Satã das escrituras cristã e muçulmana [mas] no decorrer de seus estudos sua opinião se modificou, e a obra *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, constitui uma espécie de retratação pública.”

64

Seria interessante saber a quem exatamente se dirigia essa retratação, embora pública, e porque precisou se retratar em seu outro livro *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, a ponto de contradizer tudo o que dissera anteriormente, causando um enorme prejuízo à religião tradicional ioruba.

Sàlámì (1991)

Síkírù Sàlámì (King), ioruba nascido em *Abeokuta*, no Estado de *Ogum*, Nigéria, pertence à linhagem *Kenta*. É doutor em Ciências Sociais e ex-professor extracurricular de língua e cultura ioruba do Centro de Estudos Africanos da USP. Fundou o Centro Cultural Oduduwa, em São Paulo, onde ministrou cursos sobre a cultura e a religião ioruba. Publicou este *oríkì* também pela Editora Oduduwa, como segue:

to Olodumare. Thus Eṣu can approve or disapprove of any ritual he inspected and it is the recommendation he makes to Olodumare that will be accepted.” Usamos de uma tradução livre na expressão “God’s deputy” utilizada por Dọpamu, pois é inadequada ao conceito teológico iorubá.

Èsù òta òrìsà

Exu, o inimigo dos orixás

Sàlámì (1991, p. 25) escreveu em ioruba a mesma palavra publicada por Daramola & Jeje, òta, mas traduziu equivocadamente por “inimigo”, publicando o verso Èsù òta òrìsà em português “Exu, o inimigo dos orixás”, sendo que neste caso deveria ter utilizado a palavra òtá, e não òta (observem os tons). Não foi oferecida nenhuma explicação do porquê da tradução da palavra ioruba òta por “inimigo”, pois, de acordo com os dicionários de ioruba, esta palavra, tal qual grafada, não quer dizer “inimigo”, e sim: “um bom atirador”, “vencedor do jogo de ayò”, “um campeão”.

Essa versão de Sàlámì foi crucial para negativar o Orixáismo no Brasil, pois, nigeriano, falante nativo de ioruba e professor extracurricular de língua, religião e cultura ioruba no Centro de Estudos Africanos da USP, influenciou fortemente outros autores nos anos 1990, que passaram a reproduzir este oríkì nos livros e jornais religiosos afrodescendentes, diminuindo Èsù e abrindo precedentes para as críticas das igrejas evangélicas neopentecostais, prejudicando assim sua própria tradição religiosa e cultural no Brasil.

Baba King como é conhecido, republicou em 2011 no livro “Exu e a Ordem do Universo”, pg. 333, o mesmo oríkì com uma nova tradução, diferente daquela que publicou em

1991, tentando, talvez, supomos, reparar o equívoco da publicação anterior:

Èṣù òta òrìṣà

Exu, o temido dos orixás

Ainda que esta nova publicação esteja ressignificada, sua nova tradução, embora mais favorável à *Èṣù*, ainda deixa dúvidas, pois várias palavras iorubas são associadas à “temor”, exceto a palavra *òta*. Conforme o minidicionário português-ioruba por Gideon Ìdòwù (2011, p.237), temos:

“TEMOR: *ibèrù, Ìbèrùbojo, ominú, èrù, ijáyà, ifòyà.*”

Assim, Sikiru Salami corrigiu o equívoco anterior com outro equívoco, e sua tradução continua sem fazer sentido.

Orlando J. Santos (1993)

Copiando *Sàlámì* e *Dopamu*, Orlando publicou o mesmo *oríkì*. Porém, o importante na publicação de Orlando não é o *oríkì*, mas sim, a nota do editor, na página 87, na qual cita Altair Togun, conhecido tradutor das cantigas de *candomblé kêtù*:

Èṣù òta òrìṣa

Exu, o inimigo dos orixás

* Nota do Editor: Como facilmente se deduz da bibliografia consultada, muitos dos *oríkì* aqui transcritos – no todo ou em parte – foram extraídos do excelente texto de autoria de *Síkírù Sàlámì*

(King), *Cânticos dos Orixás na África* (São Paulo, Ed. Oduduwa, 1991). Sentimo-nos, portanto, no dever de transcrever a observação feita por Altair B. Oliveira (T’ogun), responsável pela revisão do texto em ioruba da presente obra, por julgá-la pertinente e esclarecedora, não implicando demérito para a obra citada. Observa T’ogun:

“Como pessoa também ligada ao culto aos Òrìṣà e militante, discordo da colocação do oríkì: Èṣù Òtá Òrìṣà. (Exu, o inimigo dos Orixás), que na verdade deve grafar-se: Èṣù Oòtá Òrìṣà, (Exu, o Oficial da Guarda dos Orixás). Há uma grande diferença entre uma coisa e outra, sendo por isso muito importante, não somente o conhecimento do ioruba, mas também da versão do culto (principalmente o de Èṣù), sem o ranço da visão cristã, que o liga ao Diabo, o Anti-Cristo, o adversário dos Santos, como também da visão muçulmana, que o liga a Satã, com a mesma conotação.”

67

Em nota, Togun reescreveu o *oríkì* inserindo agora a palavra *Oòtá*, grafia por ele considerada correta, mas sem fornecer explicações sobre a fonte.

Fama (1993)

Ioruba nascida em *Emùré Ilé*, vilarejo pertencente ao Estado de *Ondó*, Nigéria, em 1953, em uma família tradicional do culto de *Ògún*, é (ou foi) ligada ao templo *Ìjò Òrúnmilá Atò*, de Lagos.

Na década de oitenta escreveu artigos na revista *Òrúnmilá Magazine*. Iniciada em *Ifá*, atualmente reside na Califórnia, onde fundou a Editora *Ilé Òrúnmilá*

Communications. Fama publicou a maior quantidade de versos deste *oríkì*, como segue:

Èsù, òta Òrìsà
Èsù, Òrìsà's avenger
Èsù, o vingador dos Òrìsà,

Fama (1996b, p. 149) traduziu a frase *Èsù òta Òrìsà* por *Èsù, Òrìsà's avenger*, (*Èsù*, o vingador dos *Òrìsà*). A palavra *òta* utilizada por Fama, de acordo com seu próprio dicionário, significa “pedra”, e não “vingador”. A palavra ioruba para vingador é “*olùgbèsan*” (CMS, 1977, p. 174). Fama não forneceu explicação porque interpretou a frase dessa forma, mas, de qualquer maneira, sua versão está a favor de *Èsù* e da religião tradicional ioruba.

Altair T'Ògún (1994)

Altair B. Oliveira, *Bábàlòrìsà* de candomblé da Nação *Kétu*, na tentativa de buscar outra interpretação do *oríkì* apresentou uma versão pessoal tanto em ioruba como em português:

Èsù òtá Òrìsà
Exu, oficial da guarda dos Orixás

Queremos lembrar que no livro “*O Ebó no Culto aos Orixás*”, na p. 87, em *Nota do Editor*, Altair Togun, como revisor de ioruba, escreveu informando ser a grafia correta, *Èsù Oòtá Òrìsà*, interpretando como “Exu, o Oficial da Guarda

dos Orixás”, discordando assim da tradução utilizada, “Exu, o inimigo dos Orixás”.

A palavra *Oòtá* refere-se de fato a um dos dezesseis mais altos títulos militares do antigo império de *Òyó* (Abraham, 1962, p. 493)¹. Este título foi grafado como *Owòta* por Johnson (1973, p. 73), e *Owòdótá* por Abraham (1962, p. 496), o qual redireciona para a palavra *Oòtá*, utilizada por Altair para aquela nota.

Porém, em seu livro *Elégùn*, Altair (1995, p. 10) reescreveu muitas palavras iorubas, principalmente substituindo *Oòtá* por *òòta* (observem os tons descendentes das duas letras “o”, e a falta do tom ascendente da letra “a”) escrevendo *Èsù òòta Òrìsa*, mas traduzindo também por “Exu, o oficial da guarda dos Orixás”.

Não encontramos nos dicionários de ioruba a palavra *òòta* tal qual está grafada. Ambas as palavras, *òòta* e *Oòtá*, também não aparecem em nenhuma publicação anterior deste *oríkì* de que temos conhecimento.

De qualquer forma, essa tentativa de Altair de procurar uma nova interpretação mostra claramente que a sociedade afro-descendente não aceita a versão “Exu, o inimigo dos Orixás”, sendo um importante apoio para o propósito deste estudo.

1 V. *ààfin* W (x) (b) p. 22; T(vi) p. 21.

Odetade (1994)

Possuindo o título de *Aji Gbe Opa Èsù* no *Ilé Àse* Marabo, terreiro reconhecido por pertencer à Tradição de *Òrìsà*¹, no bairro de Santo Amaro, em São Paulo, dirigido na época pelo *Bàbálòrìsà* Falagbe Eṣutunmibi (filho de santo de *Sàlámì*), *Odetade*, contrariando então seu avô-de-santo, publicou este *oríki* no *Jornal Informativo* neste mesmo *Ilé* da forma como segue:

Èsù ota Oriṣa

Eṣu, aquele que é um (que come junto; acompanha; divide o *ota*) com as divindades.

Odetade (Alves, 1994, p. 3), na frase *Eṣu ota Oriṣa*, discorda radicalmente de *Sàlámì*, então seu avô-de-santo, traduzindo por “aquele que é um, que come junto, que acompanha, que divide o *ota* com as divindades”, numa interpretação livre sem apoio da linguística, e sem oferecer nenhuma explicação conceitual teológica que dê suporte à sua tradução.

O conceito de *ota* (ota) está tão enraizado nas religiões afrodescendentes como “pedra sagrada” ou “pedra de assentamento”, que *Odetade* nem mesmo procurou traduzi-la. O que importa registrar é que a tentativa de uma nova versão desse *oríki* já havia começado dentro da própria família de

1 Movimento religioso afrodescendente voltado para o resgate da religião tradicional iorubá, iniciado nos anos 1980 por alguns líderes religiosos.

santo de Sàlámì, e isto serve para reforçar nosso trabalho de pesquisa.

Adesoji (1996)

Michael Ademola Adesoji, ioruba radicado no Brasil, publicou uma apostila sobre assentamentos e *oríkì* de Òrìṣà, oferecendo uma breve versão:

Èṣù òtá òrìṣà
Exú, inimigo de outro Orixá

Na frase que nos interessa, *Èṣù òtá òrìṣà*, Adesoji traduziu como “Exú, inimigo de outro Orixá”. Não importa a qual outro Òrìṣà ele se refere, o que importa é que ele seguiu as mesmas traduções dos autores que procuram diminuir *Èṣù*, também contrariando suas próprias tradições culturais e religiosas.

Gilberto de Èṣù (1999)

Ogã Gilberto de Èṣù, também tentando reinterpretar o *oríkì*, escreveu no livro Faráima, em homenagem à Mãe Stella do Ilé Àṣe Opo Afonjá:

“Esu Ota Orisa”
“Esu a pedra fundamental do Orisa”

Como Gilberto utilizou em português a palavra “pedra”, supomos que fez valer a palavra iorubá *ota*. Não foi oferecida explicação sobre o uso da palavra “fundamental”, que não aparece nas fontes iorubas, portanto, é muito provável que tenha vindo da palavra inglesa *cornerstone*, conforme publicado por Abiodun.

Eduardo Fonseca (2002)

Professor, escritor e jornalista, autor do Dicionário Yoruba Nagô – Português, Presidente da Yorubana Sociedade Teológica, publicou no livro “Zumbi” pg. 349, a seguinte tradução:

“Esú Ota Órisá”

“Exú é o inimigo do orixá Ifá”

No texto de Fonseca, a rigor, nada está correto, nem o ioruba, nem seu pretense iorubês, nem sua pseudo-tradução. Não sabemos como Fonseca chegou à conclusão que *Èsù* é inimigo de *Ifá*, quando o conceito adotado é que *Èsù* é o principal amigo de *Ifá*. O autor não ofereceu detalhes da interpretação.

Mário Filho (2016)

Sacerdote de Umbanda e iniciado no Ifa Nigeriano da família do arabá Oyekale, do Estado de Kwàrà, Nigéria.

Tentando esclarecer o assunto em sua página no Facebook, Mário informa ter procurado informações junto a seu iniciador em Ifá, e outros iorubas, informando que:

“Para meu Àràbà, e outros nigerianos que consultei (em Ìjàngbò, Estado de Kwàrà), a frase correta, com a entonação correta é: “È̀sù ọ̀ta Òrìsà”, ou seja, È̀sù é a pedra [em que se estabelecem] do Òrìsà.

De fato, a tradução para a grafia apresentada por Mário, é “pedra”. Porém, o fechamento da questão não é tão simples.

É sabido que alguns outros Òrìsà também utilizam pedra em seus assentamentos, e quando este *oríkì* é traduzido por “pedra”, aguarda-se uma explicação plausível sobre qual seria o fundamento e a relação teológica de È̀sù com o *okútà* (pedra) destes Òrìsà. Curiosamente, a tradução oferecida por Mário Filho é a que mais se aproxima da tradução oferecida por Odetade.

Precisamos lembrar também que a palavra utilizada pela maioria das fontes que aqui apresentamos escreveram *ọ̀ta* ou *òtá*, e não *ota* como citou Mário (observem os tons).

Sàngódiran Ibuowo (2018)

Filho do *elégùn Sàngó Aláàfin Òyó*, é professor de ioruba na L. A. Primary School, Odo-Owo, *Òyó*, no Estado de *Òyó*, e leciona ioruba para as comunidades de *Òrìṣà*.

Através da intermediação da Dra. Paula Gomes, assessora cultural do *Aláàfin Òyó*, e membro do *Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó*, entidade oficial do *Aláàfin* para preservação e suporte ao povo de *Òrìṣà*, solicitamos a tradução para este *oríkì*. Segue a tradução de *Sàngódiran*, conforme fornecida pela Dra. Paula Gomes:

Èsù òta Òrìṣa
Èsù, the most perfect in Òrìṣà
Èsù, o mais perfeito dos Òrìṣà.

Sàngódiran esclarece que a palavra *òta* (observe o tom) não pode ser traduzida em apenas uma palavra, esclarecendo que:

“*Òta*, esta palavra não pode ser traduzida em apenas uma palavra, significando: aquele que, entre os *Òrìṣà*, faz todas as coisas com perfeição.”

“*Òta*, this word can not translate into one word, mean: the one who does everything perfectly, among the *orisa*”

O JOGO DO AYÒ

Como podemos perceber, as versões deste *oríkì* são divergentes. Algumas estão a favor de Èsù, outras estão contra. A intenção de nosso trabalho é buscar outra interpretação para este *oríkì*, uma possível relação do mesmo com o jogo do ayò.

O ayò é um popular e tradicional jogo ioruba jogado em um tabuleiro com aproximadamente 50 cm de comprimento, 20 cm de largura e 8 cm de espessura, sobre a qual existem doze concavidades de 5 cm divididos em duas fileiras de seis, paralelas uma a outra, contendo ainda dois receptáculos de boca larga utilizados para guardar as peças do jogo, geralmente sementes.

Os tabuleiros mais trabalhados dobram-se e fecham como uma caixa que pode, assim, ser carregada facilmente. A origem desse tabuleiro de jogo é obscura, pois o ayò pertence às datas antigas da história ioruba e veio com eles durante sua migração para a África Ocidental e a Nigéria, sendo o passatempo mais popular.

Foi largamente utilizado nas terras africanas, mas em outros países é mais conhecido como *Mancala*, havendo registro na Arábia e na Ásia. Ayò é o nome utilizado pelos iorubas e alguns estudiosos chegam a dizer que a *Mancala* é o “jogo nacional da África”. O Ayò que estudaremos é a versão ioruba, o chamado *Opón Ayò*.

Nesse jogo são utilizadas 48 sementes da planta *Igi Ayò* (*Caesalpinia Crista* ou *Holoptelea Grandis*)¹, chamadas de *omò Ayò* (filhos do Ayò), onde são distribuídas quatro sementes para cada uma das doze concavidades. As crianças geralmente aprendem a jogar o Ayò diretamente em buracos feitos no chão, utilizando sementes de palmeira, tornando-se muito parecido com o jogo de bolinha de gude, mas não possuímos dados suficientes para afirmar se esta é ou não uma das origens deste jogo infantil do Brasil.

Idowu (1994, p. 34) estudando o nome *Olódùmaré*, em nota, faz breves referências ao jogo de ayò dizendo que:

“Ayò é um jogo ioruba composto de um tabuleiro com doze buracos, seis de cada lado, e cada buraco contém quatro sementes para começar o jogo. Ele é jogado por duas pessoas sentadas em posição oposta de cada lado do tabuleiro”².

Um *itàn* do *Odù Òtúrúpòn-Òyèkú* publicado por Epega (1994, p. 171) nos mostra como *Ifá* recomenda o jogo do ayò para afastar a tristeza e evitar a morte:

1 Verger, 1995, p. 641: “*Caesalpinia Bonduc* (L.) Roxb., Leguminosae Caesalpiniodeae. Nomes iorubá: *Ṣáyó*, *Ṣénwò*, *Ṣéyò* *olópón*, *Ayò*. Nomes em português: Olho-de-gato, Ariós, Carniça, Juquerionano, Silva-da-praia; *Holoptelea Grandis* (Hutch.) Mildbr., Ulmaceae. Nomes iorubá: *Ayó*, *Iná* *Jókòó*.” Não há nomes em português.

2 “Ayò is a Yoruba game made up of a board with twelve cells, six on each side, and each cell containing four seed counters to begin with. It is played by two people sitting opposite each on either side of the board”.

Òtúrúpòn' yèkú

1. *Okebeebee Awo ayé*
2. *Li o difáá f' Ayò*
3. *Ó difá f' Omódé*
4. *Wón ni:*
5. *Ere li ao maa ba omò-ayo se*
6. *Biaba nba omode sere a maa fi ayò inú rẹ ran'ni*
7. *A difá f' Onilé-owó ti ko ni idunnú*
8. *Wón niki ó wa rúbo:*
9. *Igbá-iyán*
10. *Awo-obe*
11. *Oniruuruu ounje*
12. *Egbàá méjilá owo*
13. *Pelu ayò ninu opón*
14. *Ki gbogbo ènìyàn maa wa ba o jeun*
15. *Ki won maa ba o ta ayò ni ilé rẹ*
16. *Bi a wipe ki ìbànújẹ rẹ le tan*
17. *Ki o ma ba kú.*

Em inglês, com tradução de Epega:

1. *Okebeebee, the diviner of the world*
2. *Divined Ifá for the ayò game*
3. *Divined Ifá for the children*
4. *They said:*
5. *They should always play the ayò game*
6. *Playing with children one can share in their joy*
7. *This was the Ifá divined for a rich man who was very unhappy*
8. *The sacrifice:*
9. *A calabash of pounded yams*
10. *A pot of soup*
11. *Several items of food*

12. *Two thousand cowries*
13. *Ayò seeds in their trays*
14. *Invite people to a party*
15. *To play ayò game with he in your house*
16. *To banish your sorrow*
17. *And to avert death*

Em português:

1. *Okebebebe*, o adivinho do mundo
2. Jogou *Ifá* para o jogo de *ayò*
3. Jogou *Ifá* para as crianças
4. Eles disseram:
5. Que eles deveriam sempre jogar *ayò*
6. Jogando com as crianças alguém pode compartilhar de sua alegria
7. Este foi o jogo de *Ifá* para um homem rico que estava muito infeliz
8. O sacrifício:
9. Uma cabaça de inhame batido
10. Um pote de sopa
11. Vários tipos de comida
12. Dois mil búzios
13. Sementes de *ayò* no tabuleiro
14. Convidar as pessoas para uma festa
15. E para jogar *ayò* com ele em sua casa
16. Para espantar a sua tristeza
17. E para evitar a morte

Segundo o Babaláwo Fálàdé (1998, p. 77), as sementes de *ayò* também fazem parte do *ibò* (objetos auxiliares do jogo de *Ifá*), com significado de *ire* (boa sorte) para o consulente ter muitos filhos.

Pierre Verger (1999, p. 141)¹ registrou um cântico para Èsù que fala das sementes de ayò, o qual vem de encontro com a nosso trabalho:

Eleyimbo d(i) om̃o ayó
Afi are ni (aw)a f(i) om̃o ayó

Eleyimbo tornar filho (jogo de ayó)
Somente diversão que nós com filho ayó fazer

Eleyimbo torna-se o grão do jogo de ayó.
Com o grão do jogo de ayó só podemos divertir-nos.

Este cântico mostra que as sementes utilizadas no jogo de ayò são chamadas *om̃o ayó* e estão relacionadas com Èsù, sendo que *Eleyimbo*² é uma palavra-frase que significa “sem casca”, “descascado”, no caso, referindo-se às sementes.

As regras gerais deste jogo são:

- É jogado por duas pessoas agachadas ou sentadas face a face com a prancha de jogo colocada em sentido longitudinal entre eles.
- As sementes são igualmente distribuídas entre as concavidades, de forma a assegurar que cada jogador terá o mesmo número de sementes ao iniciar o jogo.

1 Agradeço ao prof. Aulo Barretti Fº a sugestão destes versos.

2 Abraham, 1962, pp. 109 e 159.

- Cada jogador joga uma vez alternadamente, distribuindo as sementes em sentido anti-horário.
- O jogador começa a jogar com cinco sementes colocando uma semente em cada concavidade, tanto de seu lado, como do lado de seu oponente, e no lugar onde ele colocar a última das cinco sementes, ele colhe todas as sementes deste lugar e continua a jogar da mesma forma, terminando sua volta de jogo quando sua última semente desta sua vez cair em um lugar vazio, capturando então todas as sementes da concavidade oposta, guardando-as em um recipiente do próprio tabuleiro chamado *òdù*.
- O jogo é concluído quando as sementes que sobram em uma das fileiras são poucas para continuar o jogo.
- Vence o jogo quem conseguir o maior número de sementes do adversário, que são contadas no final.

Este jogo atrai muitos espectadores que, quando chegam, costumam cumprimentar os jogadores, e é este “cumprimento” a base de nosso trabalho de buscar outra versão para o *oríkì*. Para isso transcreveremos um texto de Odeleye (1977, p. 15), no qual ele explica o motivo da saudação:

“Tão logo o jogo começa, os espectadores podem ser vistos chegando um por um, e assim que [os espectadores] vem para tomar o seu lugar, eles cumprimentam os jogadores:

Mo k'ópè mo k'óta o (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Uma resposta instantaneamente vem do jogador que está vencendo:

Òta n' jẹ òpè kò gbodò fohùn (O experiente está respondendo, o noviço não se atreve a responder.)

81

Nos casos em que o jogo está empatado, normalmente não há resposta [dos jogadores] para o cumprimento [dos espectadores], pois os jogadores estão completamente concentrados no jogo, e um dos espectadores [já presente] silenciosamente explica [ao que chegou] que ainda não é possível quem é o vencedor, principalmente se a jogada anterior foi continuada e os jogadores estão empatados.

Entretanto, quando existe um equilíbrio entre os dois jogadores, ambos podem responder ao mesmo tempo: *Òta n' jẹ*¹.

1 “As soon as the game starts, spectators can be seen arriving one by one, and as each comes to take his place, he greets the players thus: *Mo k'ópè mo k'óta o*, (I greet the novice and I greet the adept), and a reply instantly comes from the player who is winning: *Òta n' jẹ òpè kò gbodò fohùn*, (The adept is answering, the novice dares not answer). In cases where the skills match each other, there is no reply to the greeting, the players are completely engrossed in the game, and one of the spectators will quietly explain that it is not yet clear who is the winner, especially if the previous game was a draw and the skills are on a par. At times when there is a balance between two players, both of them may answer: *Òta n' jẹ*, at the same time.”

Observem que Odeleye traduziu a palavra *Òta* para o inglês como *adept*, usando também a palavra *skill* quando se refere aos dois jogadores. Consultaremos estas palavras no *Dicionário Webster's* (inglês-inglês) para melhor defini-las:

- *adept, (n).* *one fully skilled or well versed in any art; a proficient; a master.* [alguém completamente qualificado ou bem versado em qualquer arte; um proficiente; um mestre.]
- *adept, (a).* *highly skilled; completely versed in or acquainted with.* [altamente qualificado; completamente versado ou familiarizado com algo]
- *skill, (n).* *discernment, knowledge, distinction.* [discernimento, conhecimento, distinção] 1. *Great ability or proficiency; expertness;* [grande habilidade ou proficiência, perícia]. 2. *An art, craft, or science, especially one involving the use of the hands or body.* [uma arte, artesanato ou ciência, especialmente que envolve o uso das mãos ou do corpo]. 3. *Ability in such an art, craft or science.* [habilidade em uma arte, artesanato ou ciência]. 4. *Knowledge; understanding; judgment.* [conhecimento, entendimento, julgamento].
- *skill, (v.t.).* *to know; to understand.* [conhecimento, entendimento]
- *skill, (v.i.).* 1. *to be knowing; to be dexterous in performance.* [saber, ser habilidoso em performance] 2. *To differ; to make a difference; to matter or be of interest.* [diferir, fazer a diferença]

O Egbe Ijinle Yoruba, The Association for the Study of Yoruba Culture, organizou em 1970 uma competição anual para jogadores de Ayò na área de Lagos. Para demonstrar,

criaremos três quadros cênicos¹ onde ocorrem esta saudação em três situações diferentes, que relacionam o sentido de *òta* com o *oríkì*, cujos protagonistas fictícios serão Taywo, Oyedele e Kolawole

1º QUADRO CÊNICO: TAYWO X OYEDELE

83

Os jogadores estão jogando *Ayò*, e uma pequena aglomeração se forma em volta, todos estão atentos e agitados. Taywo está vencendo o jogo. Nesse momento chega Kolawole e cumprimenta os jogadores:

– *Mo k'ópè mo k'óta o* (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Taywo responde:– *Òta n' je òpè kò gbodò fohùn* (o experiente está respondendo, o noviço não se atreve a responder).

Kolawole compreendeu que quem estava vencendo o jogo era Taiwo, pois foi ele quem respondeu ao cumprimento.

1 Agradecemos ao professor Aulo Barretti Filho pela sugestão dos quadros cênicos.

No final do jogo, Taiwo exclamou: – *òtá n' jó; òpè ò gbóòdò fohùn* (o adversário está sendo queimado [vencido], o iniciante não deve falar).

Taiwo é então o *Òta*, o vencedor. Por ter perdido o jogo, Oyedele manteve-se calado.

2º QUADRO CÊNICO: TAYWO X KOLAWOLE

Oyedele aproxima-se de um aglomerado de pessoas que estão assistindo a um jogo de *Ayó*. Ele vê que Taywo e Kolawole estão jogando e faz o cumprimento de praxe:

– *Mo k'ópè mo k'óta o* (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Kolawole responde:– *Òta n' je òpè kò gbodò fohùn* (O experiente está respondendo, o noviço não se atreve a responder).

Oyedele percebeu que era Kolawole quem estava vencendo.

No final do jogo Kolawole exclamou: – *òtá n' jó; òpè ò gbóòdò fohùn* (o adversário está sendo queimado, o iniciante não deve falar).

Kolawole é então o Òta, o vencedor. Por ter perdido o jogo, Taywo manteve-se calado.

3º QUADRO CÊNICO: KOLAWOLE X OYADELE

A platéia estava silenciosa, nem parecia um jogo de Ayó. Taywo resolveu verificar e foi até o local onde o jogo estava acontecendo. Estavam jogando Kolawole e Oyadele. Ele chega e faz o cumprimento de praxe:

– *Mo k'ópè mo k'óta o* (Eu cumprimento o noviço, eu cumprimento o experiente).

Os dois jogadores respondem ao mesmo tempo: *Òta n' je* (O experiente está comendo).

Com a resposta dada pelos dois jogadores ao mesmo tempo, ele percebeu que o jogo estava empatado, pois os dois jogadores estavam “comendo” as sementes um do outro, e até o momento nenhum deles era de fato o Òta, o vencedor.

[Fim dos quadros cênicos]

Indo de encontro com nossa interpretação do *oríkì*, veremos o verbete *ayò* no *Dictionary of Modern Yoruba* (1962, p. 84):

ayò: (1) (a) (i) jogo jogado com sementes de *Holoptelea Grandis* (ayó; iná jókòó) (b) *mo kí òta, mo kí òpè* “eu cumprimento vocês jogadores de ayò!”; a resposta feita pelo vencedor é: *òtá n’ jó, òpè ò gbóòdò fohùn* [o adversário está sendo queimado, o aprendiz não deve falar]. O perdedor usualmente guarda silêncio, ou ele pode replicar: *wolè o!* [tome cuidado]¹.

Notem que o cumprimento registrado no *Dictionary of Modern Yoruba* é o mesmo registrado por Oyedele. Percebam que duas palavras são utilizadas: *òta*, para mostrar o vencedor, versus, *òtá*, para designar “adversário perdedor do jogo”. Se admitirmos apenas em suposição que todos os *Òrìṣà* jogassem o *ayò*, nesse caso, apenas e tão-somente, *Èṣù* seria um adversário dos *Òrìṣà* por ser um *expert* jogador, um campeão, aquele que sempre vence.

A PALAVRA OTA: OUTROS SIGNIFICADOS

Durante o estudo da palavra *Ota*, verificamos que ela carrega outros conceitos que os dicionários não registraram, onde a simples tradução por “pedra” não é suficiente para esclarecer seu significado cultural de longevidade e eternidade, conforme registrado por Ademakinwa (1956, p. 41) que transcreveremos aqui:

1 O sentido é que o adversário está vencido. Ensaíamos uma tradução do iorubá para as duas últimas frases deste verbete, pois o dicionário não oferece uma versão dessas expressões para o inglês.

Did'ota – A Arte Do Ser Humano Ser Tornar Pedra

“Antigamente, em todo nosso extenso país, não havia uma cidade onde a idéia de *Ota-dida* não era bem conhecida.

Hoje, embora esquecida, o verdadeiro significado do termo ainda é entendido por algumas poucas pessoas [...] é necessário saber algo sobre esta arte de "se tornar pedras" [...] muitos anciões de *Ifè* eram privilegiados por viverem muito, e por causa disso, eles faziam muitas pessoas acreditarem que eles nunca morreriam [...] eles faziam esculturas de pedra de si mesmos, e as mantinham em alguns lugares secretos que eram conhecidos apenas por algumas pessoas de sua confiança.

Qualquer pessoa idosa e importante que assim tinha feito, contava para poucas pessoas de sua total confiança onde ele gostaria que seu corpo fosse secretamente enterrado, e onde o seu cenotáfio¹ deveria ser colocado para mostrar para o mundo o quanto ele era poderoso. Este costume era chamado “*did'ota*”.

O verbo desta expressão é “*da*” i.e. tornar-se: e o substantivo é “*Ota*”, de “*Òkúta*”, pedra, e conseqüentemente, “*D'ota*” quer dizer “tornar-se pedra”.

Naquele tempo, as pessoas que faziam isto eram altamente estimadas como homens de grande honra e respeito, e por conseguinte induziam muita gente a seguir o seu modo de vida.

Por causa deste costume, o termo “*Did'ota*” era muito conhecido naqueles dias por todo o nosso país.

1 “Monumento fúnebre erigido à memória de alguém, mas que não lhe encerra o corpo”. *Dicionário Aurélio, op. cit.*, p. 140.

Eventualmente, quando as pessoas queriam falar de alguém que tenha convencido outras pessoas, que magicamente ele se transformou em pedra devido a sua longa idade, eles diziam assim: “*O gbógbó, O di ọta*”, i.e., ele era tão velho que ele se tornou uma pedra.”¹

Neste caso, a tradução de *ọta* como “pedra” tem o conceito de eternidade, pois ao acreditar que uma pessoa idosa “veio a ser tornar pedra”, ela tornou-se imortal. Foi por este motivo que afirmamos que Abiodun não foi feliz quando

1 “DID’OTA – ART OF HUMAN BEINGS BECOMING STONE – Throughout the whole of our extensive country, there was not a town in ancient time in which the idea of *Ọta*-dida was not well known. Although it has abandoned, yet, the true meaning of term is still quite understood by a few people today [...] will be necessary to know something about this art of becoming stones [...] many ancient Ifes were privileged to live to very great ages, and by this privilege they made many people believe that they never died at all [...] they used to make some carved stones in their own effigies, and keep them in some secret places which would be known to only a few trusted people under them. Any important aged person who had done this would tell his most trusted few people where he would like his corpse be secretly buried, and where his cenotaph would be placed to show to the world how powerful he was. This practice is termed ‘*did’ọta*’. The verb of this word is ‘*da*’ i.e. to become: and the noun of it is ‘*Ọta*’, from ‘*Òkúta*’ stone, and hence, ‘*D’ọta*’ means – ‘become stone’. At that time, people who could so deceive others in this way were highly esteemed as men of great honour and respect so accorded them consequently induced many other people to follow their ways of life. This was why the term ‘*Did’ọta*’ was widely known throughout our country in those days. Eventually, when people wanted to speak of the long age of any of the people who had so cleverly deceived others into the idea of being magically turned into stone, they used to express it hyperbolically thus: ‘*O gbógbó, O di ọta*’ i.e. he was so old that he eventually became a stone”. Para este texto, optamos por uma versão livre, devido a complexidade do tema.

utilizou a palavra *cornestone*, pois ela não carrega em inglês o mesmo conceito ioruba de eternidade da palavra *ota*.

Idowu, no livro *Olódùmarè* (1990, p. 43) publicou um outro *oríkì* utilizando a palavra *Qta* também com noção de eternidade:

“Olódùmarè é chamado *Òyígíyìgì Qta Aikú*, (O Extremamente Poderoso, Rocha Imutável que Nunca Morre). Este título forma um triplo e poderosíssimo conceito de idéias, sobre seu Extremo Poder, Sua Infinita Grandeza, Sua Imutabilidade e Sua Eternidade. A figura usada é de uma montanha de rocha dura, larga e muito extensa que não pode ser atravessada ou medida por nenhuma maneira conhecida. Mover uma montanha não é possível; onde ela está, ali ela permanece para sempre¹.”

A palavra *Qta*, interpretada assim por Idowu, carrega o conceito de algo invencível, extremamente forte e poderoso, e assim deve ser, pois o tema onde ela aparece, neste caso, é *Olódùmarè*.

Qta, traduzida por “pedra” como sinônimo de *òkúta*, não aparece nos dicionários de ioruba, exceto no *Dicionário de Fama* (1996a, pp. 93 e 117), sendo interpretada por Idowu

1 “Olódùmarè is called *Òyígíyìgì Qta Aikú*, (The Mighty, Immovable Rock that never dies). This appellation makes a strong, threefold concept of the ideas of His superlative greatness, His steadfastness, and His ‘ever-livingness’. The figure used is of a large, very extensive mountain of very hard rock which cannot be spanned or measured by any conceivable means. And, of course, to move such a mountain is beyond the wildest probability; where it is, there it remains for ever”.

com um sentido poético, ou de fato seja um conceito religioso ioruba que não foi devidamente registrado nos dicionários.

Bascom (1991, p. 57) informa que no culto de *Ifá*, uma pedra (*ota*) faz parte dos objetos auxiliares usados para detalhar a consulta, possuindo também o significado de vida longa para o consulente.

Talvez todos esses conceitos embutidos na palavra *ota* sejam os motivos do uso comum da palavra “otá”, traduzida por “pedra sagrada” na diáspora religiosa afrodescendente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos no decorrer do estudo que não houve por parte dos autores iorubas, o desejo de esclarecer pontos importantes das traduções onde ocorrem as palavras *òta*, *ota*, e *otá*, que melhor explicassem os conceitos da religião tradicional ioruba.

O idioma parece ter facilitado o “equivoco”, quando apenas um tom alto sobre uma letra, como é o caso da letra “a” de *òta*, forma outra palavra, *otá*, com um significado diferente. Basta isso para mudar completamente o sentido de um texto ioruba onde ocorra esta palavra.

Diante do exposto, especialmente a explicação do professor de ioruba Sàngódiran Ibuowo, e do registro dos dicionários, entendemos que *Èsù Òta Òrìsà* pode ser melhor traduzido por *Èsù, o Òrìsà* que “sempre vence”, “que é o

melhor”, “que faz tudo com perfeição”, tal como o *òta* no jogo de àyo.

Èṣù Òta Òrìṣà é um verso de louvor às qualidades positivas de *Èṣù*. Equivale a dizermos que Pelé é o melhor jogador de futebol, ou que Ayrton Senna é o melhor piloto automobilístico.

Entendemos que se não houve má-fé por parte de *Dopamu*, houve, no mínimo, conivência com os interesses das religiões não tradicionais. Era preciso diminuir a importância de *Èṣù*, o mensageiro divino da religião ioruba, para prevalecer os interesses das religiões introduzidas politicamente pelo colonizador.

É um grande paradoxo constatar que *Dopamu* utilizou a palavra “indulgente” como um bom atributo qualificativo de *Èṣù* ao traduzir o verso 12 e, ainda assim, tenta provar que *Èṣù* é o diabo, uma entidade do mal absoluto que não existe na religião tradicional ioruba.

A única explicação que nos vem é sua aculturação com as religiões não tradicionais, onde, socialmente falando, é muito mais conveniente concordar com os conceitos religiosos do invasor dominante, agradando assim à elite política e religiosa, do que defender as religiões tradicionais e os *Òrìṣà*.

Existe muita diferença entre “Exu, o inimigo dos Orixás” *versus* “Exu, Orixá que sempre vence, que é o melhor, que faz tudo com perfeição”.

Para um iorubano, confundir *òta* com *òtá* é a mesma coisa que um brasileiro confundir as palavras sessão, seção,

cessão, pois mesmo que não forem escritas corretamente, sempre saberemos entendê-las no contexto do tema.

Concordamos com Barretti (2005)¹ quando diz que “os referenciais religiosos sempre são dos conceitos europeus para os *yorùbá*, e nunca o inverso”. A visão de *Èsù* como inimigo parte dos colonizadores, e não dos iorubas tradicionais.

Sugerimos que a dessincretização de *Èsù* da figura mitológica do diabo deve começar pelos sacerdotes das religiões afro-brasileiras, eliminando de seus templos toda representação visual e instrumentos de culto que lembrem sua figura, passando pelos editores que devem evitar editar livros que falem de *Èsù* quando nessas obras ele estiver associado ao demônio cristão.

É necessário também a revisão do verbete “Exu” em todos os dicionários de língua portuguesa, inclusive do Google, de forma que o mesmo ofereça o verdadeiro conceito oriundo da religião tradicional ioruba.

Esperamos ter contribuído para o esclarecimento do tema abordado por este *oríkì*, como também para o resgate da boa imagem da religião ioruba e dos *Òrìsà*, tanto em sua origem na África como na diáspora afrodescendente, especialmente a imagem de *Èsù*, o grande amigo da humanidade, que recebeu de *Olódùmarè* a missão de ajudar o homem no cumprimento do destino de seu *Orí*.

1 “*Dos Yorùbá ...*” pg. 131.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande.

_____. 1975, *Yoruba Oral Traditions*. Ifé, University of Ife, (org.).

_____. 1976, *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Oxford University Press.

93

ABIODUN, Rowland. “Ifá Art Objects: An Interpretation on Oral Traditions”, In: Wande Abimbola (org.). *Yoruba Oral Tradition*. Ifé, University of Ife, 1975.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. London, Hodder & Stoughton, 1962 [1946].

ADEMAKINWA, J. A. *Ifé, Cradle of the Yoruba, Part I e II*. Ibadan, Yoruba Research Scheme, 1956.

ADESOJI, Michael Ademola.

_____. 1992, *Àdúrà, as Rezas dos Orixás Africanos*. s.e., s.l.

_____. 1996, *Oríkì: Evocações dos Orixás*. s.d., s.l., s. e.

ALVES, Damião. “Esu, o Inspetor Geral de Olodumare”. *Jornal do Ilé Àse Marabo*, São Paulo, n.º 5, p. 3, 1994.

AWOLALU, J. O. & DOPAMU, P. A. *West African Traditional Religion*. Ibadan, Oniboje Press & Book Industries, 1979.

BARRETTI FILHO, Aulo.

_____. 1981, “Ifá: Os Odùs da Vida”. *Revista Ébano*, São Paulo, Editora Ébano, nº 10.

_____. 2004, “Èṣù, o Detentor do Poder e o Guardiã do Àṣe”. *VII Alaiandê Xirê no Ilê Axé Opô Afonjá*. Salvador, (mimeo.).

BASCOM, William. *Ifa Divination*. Indianapolis, Indiana University Press, 1991 [1969].

BEIER, Ulli. *Yoruba Poetry*. Cambridge, UMI Books, 1997 [1970].

CÂMARA CASCUDO, Luís da. 6ª ed., *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1988.

CARYBÉ. *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*. Salvador, Raízes, 1980.

C.M.S. *A Dictionary of the Yoruba Language*. Ibadan, Oxford House, 1977 [1913].

COSTA LIMA, Vivaldo. “Ainda Sobre a Nação Queto”. In: Cleo Martins & Raul Lody (org.). *Faraimará: O Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

DARAMOLA, Olu & A. JEJE. *Awon Àṣà ati Òrìṣà Ilẹ Yoruba*. Ibadan, Onibon-Òjé Press, 1975 [1967].

DOPAMU, Peter Ade. *Exu, o Inimigo Invisível do Homem*, São Paulo, Ed. Oduduwa, 1990.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana.

_____. 1993 [1976], *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, Vozes.

_____. “Èṣù Bara Láróyè, a Comparative Study”, Institute of African Studies, University of Ibadan, 1971.

EPEGA, Afolabi & NEIMARK, Philip. *The Sacred Ifa Oracle*. New York, Harper Collins, 1994.

95

FÁLÀDÉ, Fásínà. *Ifá: The Key to it's Understanding*. California, Àrà Ifá Pub., 1998.

FAMA, Chief.

_____. 1996a, *Fama's Èdè Awo, Òrìṣà Yorùbá Dictionary*. San Bernardino, Ilé Òrúnmilá Communications.

_____. 1996a, *Fundamentals of the Yoruba Religion*. San Bernardino, Ilé Òrúnmilá Communications, 1996.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, (Ed. da *Folha de S. Paulo*, 1994).

FERREIRA, Gilberto A. “Exu, a Pedra Primordial da Teologia Ioruba”. In: Cleo Martins & Raul Lody (orgs.). *Faraimará, o Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

FILHO, Mario. Internet. Página pessoal no Facebook, 13/12/2016. Acessado em 22/01/2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/mario.filho.3386/posts/1203197489727618>

FONSECA JUNIOR, Eduardo. *Zumbi dos Palmares*, Sociedade Yorubana Teológica, Rio de Janeiro, 2002.

IDOWU, B. D. Bolaji. *Olódùmarè, God in Yoruba Belief*. New York, A&B Publishers, 1994 [1962].

IDOWU, Gideon B. *Uma Abordagem Moderna ao Yorùbá (Nagô)*. Porto Alegre, Palmarinca, 2011.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1973 [1921].

LUCAS, Olumide J. *The Religion of the Yorubá*. Lagos, CMS Bookhop, 1948.

MARINS, Luiz L. “Èsù Òta Òrìṣà: Um Oríkì Polêmico”. *Jornal Tambor*, ano 3, nº 23, p. 9, Guararema, 2001.

ODELEYE, Chief A. O. *Ayo*. Ibadan, Oxford University Press, 1977.

ODÍDERÉ. *Òrúnmilà Gazette*, vol.1, nº 1, San Bernardino, Ilé Òrúnmilà Com., 1998.

ÒGÚNBÒWÁLÈ, P.O. *Àwọn Irúnmalè Ilè Yorùbá*. Ibadan, Evans Brothers, 1980 [1962].

OKEMUIYA, G. “Irunmole and their Relationship with Man”. *Orunmila Magazine*, nº 2, Sekoni-Afun Press, Lagos, 1986.

REVISTA OLORUN. Internet, www.olorun.com.br

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. “Exu, um Orixá Iguamente Polêmico”. *Jornal Tambor*, ano 3, nº 25, Guararema, 2001.

SÀLÁMÌ, Síkírù. *Cânticos dos Orixás na África*, São Paulo, Oduduwa, 1991.

SANTOS, Orlando J. *O Ebó no Culto aos Orixás*. Rio de Janeiro, Pallas, 1993.

T’OGUN, Altair. *Elégùn, Iniciação no Candomblé*. Rio de Janeiro, Pallas, 1995.

TAVARES, Ildásio. “Oriki Oye Oruko”. In: Cleo Martins & Raul Lody (org.). *Faraimará: O Caçador Traz Alegria*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

TORRE DE VIGIA, Sociedade. *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. New York, Watchtower, 1986.

VERGER, Pierre.

_____. 1992, “O Deus Supremo Ioruba: Uma Revisão das Fontes”. *Afro-Asia*, nº 15, Salvador, Ceao.

_____. 1995, *Ewé, o Uso das Plantas na Sociedade Ioruba*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____. 1997, *Orixás*, Salvador, Corrupio.

_____. 1999 [1957], *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo, Edusp.

_____. 2002, *Saída de Yaô*. São Paulo, Axis Mundi.

WATCHTOWER, Society.

_____. 1984, *New World Translation of the Holy Scriptures*, New York, Watchtower.

_____. 1997, *Ìwé Mímó ní Ìtumò Ayé Tuntun*. New York, Watchtower.

WEBSTER, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language*. New York, Simom & Schuster, 1979.

WOORTMANN, Klaas. “Cosmologia e Geomancia: Um Estudo da Cultura Yoruba-nagô”. *Anuário Antropológico* 77, Roberto C. Oliveira (org.), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

INTRODUÇÃO À NOÇÃO DE PESSOA IORUBA

Luiz L. Marins

99

RESUMO

Apresenta uma introdução à Noção de Pessoa de acordo com a ótica tradicional ioruba, esclarecendo alguns pontos obscuros e contraditórios do tema na diáspora afro-brasileira.

Publicado na Revista Olorun, n. 53, agosto, 2017.

<https://revistaolorun.wordpress.com>

INTRODUÇÃO

A Noção de Pessoa Ioruba é fundamentada sobre um conceito abstrato:

“Que não é concreto (real ou verdadeiro); que é resultado do processo intelectual de abstração; que só pode existir no pensamento (ideia); que não está relacionado com a realidade percebida pela utilização dos sentidos. Cujas fundamentação é feita a partir de conceitos gerais; que não pode ser representado por fatos ou coisas reais: o título do livro era muito abstrato. [Figurado] De compreensão difícil; sem clareza; obscuro ou vago: não consigo entender o seu discurso abstrato. (Dicio on line)

100

Assim sendo, a temática Noção de Pessoa Ioruba neste texto pretende mostrar o que se entende por “ser humano”, não socialmente, mas metafisicamente. Nesse sentido, traz o entendimento abstrato sobre a pessoa enquanto ser humano individual e metafísico e, embora todo o tema seja abstrato, alguns tópicos serão ainda mais abstratos do que outros, como por exemplo: *ipòrí* e *elédá*.

Nossa abordagem não seguirá os padrões já conhecidos e publicados por outros autores nacionais e internacionais, que entendemos ultrapassados, confusos e contraditórios.

Nossa temática se desenvolverá através de uma releitura dos conceitos da Noção de Pessoa Ioruba, que abandonará conceitos academicamente modernos, retornando aos conceitos originais iorubas.

AUTORES PRIMÁRIOS

Antes de entramos no tema, queremos participar aos leitores os autores primários, aqueles que foram os primeiros a escreverem sobre o tema Noção de Pessoa Ioruba. A lista a seguir não é completa, mas citaremos alguns:

1948. Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas*, CMS, Lagos.

1951. Parrinder, *West African Psychology*. James Clarke & Co. Cambridge, England.

1960. William Bascom, “Yoruba Concept of the Soul”, em: *Men and Cultures. Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Edited by Anthony F.C. Wallace.

1962. Bolayi Idowu. *Olódùmarè, god in yoruba belief*, Longmans, London.

1971. Pierre Verger, “Notion de Personne et Lignée Familiale chez les Yoruba”, em: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, CNRS, Paris.

1971. Juana Elbein, “Èṣù Bara, Principle of Individual Life in the Nàgó System”, em: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, CNRS, Paris.

1971. Wande Abimbola. “The Yoruba Concepto of Human Personality” em: *La Notion de Personne em Afrique Noire*, CNRS, Paris.

Aos autores primários, segue-se uma quantidade muito grande de autores secundários, em inglês e português, geralmente artigos em revistas acadêmicas que, não só citam os autores primários, como também intercitam-se, de forma que se repetem em um círculo sem fim, e isto nos fez parar de lê-los.¹

102

ARA, ORÍ e ÈMÍ

Ara é o corpo, *Orí* é cabeça, e *Èmí* é o espírito. Iniciamos este tópico com uma pergunta desafiadora: Existe corpo, material ou espiritual, sem cabeça? Se existe, me prove. Mas se não existe, porque os “estudíólogos” insistem em classificar *ara* (corpo) separado de *orí* (cabeça)?

Quando falamos de *orí ode*, a cabeça física exterior, por extensão, conseqüentemente, é obvio, fica subentendido que estamos falando de todo o corpo físico, e não apenas da cabeça física.

Quando falamos de *orí inú*, a cabeça espiritual, por extensão, conseqüentemente, é obvio, fica subentendido que

¹ Agradecemos a Erick Wolff, babalorixá do Ilê Axé Nagô Kóbi, pela leitura, observações, e sugestões, que muito colaboraram na construção deste texto.

estamos falando de todo o corpo espiritual que acompanha o corpo físico, e não apenas da cabeça espiritual.

O babalaô Ifatokun, *Àrèrè Isèsè Aláàfin Òyó*, no vídeo “The Creation and Destiny of the Human Being” publicado pelo *Àṣà Òrìṣà Alááfin Òyó*, esclarece que o Ser, antes de nascer, já é criado completo por *Obàtálá*, inclusive com a cabeça.

Segundo o babalaô, o que se busca na casa de *Àjàlá*, o oleiro de *Olódumàrè*, não é a cabeça propriamente dita, mas um *àṣe* que coloca sobre a cabeça, ainda espiritual, antes de vir para o mundo. É este *àṣe* que fará com que a pessoa tenha, ao nascer, possua uma cabeça (*Orí*) forte ou fraco, dependendo do tipo de *àṣe* que pegou na casa de *Àjàlá* (babalaô Ifatokun).

Transcreveremos resumidamente uma parte do diálogo do vídeo supracitado (minutos 06:45+) entre a Dr. Paula Gomes, Embaixadora Cultural do *Alááfin Òyó*, e o babalaô Ifatokun, *Àrèrè Isèsè Aláàfin Òyó* no vídeo “The Creation and Destiny of Human Being”¹ :

Minuto 06:45

Paula Gomes: Como o ser humano foi criado no céu?

Babalaô Ifatokun: *Olódumàrè* foi quem criou o ser humano, mas *Olódumàrè* encarregou *Obàtálá* de molda-lo. Depois de pronto, *Olódumàrè* deu-lhe a “vida”.

1 Acessado em 03/07/2017. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=dPLjhM_gxII

Minuto 08:25

Paula Gomes: Depois que o ser humano é modelado no céu, ele vem para a Terra?

Babalaô Ifatokun: Não, ele vai para a casa de *Àjàlá* escolher a “qualidade” da cabeça.

Minuto 09:53

Paula Gomes: Quando o ser humano (antes de nascer) vai escolher *orí* na casa de *Àjàlá* ele já tem consciência do que é que vai escolher?

Babalaô Ifatokun: Depois que ele recebe a vida de *Olódùmarè*, ele já tem consciência para ir até *Àjàlá* e escolher o *orí* que quiser.

O vídeo continua com explicações sobre o conceito da Noção do Destino Individual, que não será objeto deste texto, embora esteja ligeiramente ligado também à Noção de Pessoa.

ELÉÈDÁ

Na diáspora, o conceito de *elèèdá* está ligado, equivocadamente, ao conceito de *Òrìsà* da cabeça. A escassa literatura e o desconhecimento do tema justificam a falta de informação do povo de santo sobre o assunto.

A palavra *elèèdá* é composta por *elé* (aquele que possui, o dono, o senhor) + *èdá* (qualquer criatura viva). *Dictionary of Modern Yoruba*, R. C. Abraham, p. 172.

A melhor definição de *eléèdá* vem de Lydia Cabrera em sua obra “*Iemanjá e Oxum*”, 2004, p. 142, com tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura:

EBORI ELEDÁ – ELEDÁ MO YUBA OLORÍ

105

Nesse mesmo dia, à noite, a *ajibonã* “roga à cabeça” do neófito. *Orí*, que alguns dizem *Erí*, a cabeça, será durante toda a vida dos *olorixás* e devotos objeto de especial cuidado porque ... “A cabeça manda no corpo. Reside nela algo divino.

Aquele que a atende, a refresca, a alimenta, não irá dando tropeções pelo mundo afora. “Ela é sagrada porque nela está o *Eledá*.”

Eledá, a quem todas as cabeças servem de base ou de altar, não é um *orixá*. É o “anjo da guarda”, guia e protetor divino de cada pessoa. Os *lucumis* tiveram que recorrer à comparação com “anjo da guarda” para explicar o que é *Eledá* e sua importância aos homens, que desde épocas muito remotas solicitavam o auxílio deles.

Revisando informações recolhidas há muitos anos sobre *Eledá*, basta reproduzir esta curiosa definição para designar esta essência divina: “Não é um santo, é coisa de Deus que se tem no *lorí*”. Coisa de Deus... entenda-se com isto um atributo, uma essência ou princípio divino localizado no meio das cabeças humanas, ou “um pouquinho mais atrás da moleira”. Por ordem de *Olofi*, o criador, as cabeças foram modeladas, assim como os corpos, os direitos e os tortos, por seu filho *Obatalá Alafunfun*, o *Orixalá*.

Recordemos que *Obatalá* fez com suas mãos o gênero humano, estruturou os corpos, armou os ossos, amarrou-os com os tendões,

recheou os crânios com miolos, e assim que Olôdumare os animou com seu sopro, pôs neles a alma, o entendimento, e lhes deu o sentido da orientação... lhes pôs Eledá na cabeça, uma partícula de sua divindade.

Isto posto, compreender-se á a necessidade de prestar-lhe culto, “deixar contente o Eledá”, o qual, sempre vigilante, não dorme nunca, nos acompanha até à morte.

Um Eledá abatido, desnutrido por negligência de seu protegido, abandona sua cabeça, e o insensato que não o alimenta, fica indefeso. Esfomeado, impaciente, entorpece sua inteligência.

Um Eledá bem cuidado encaminha a vida de cada indivíduo. Sem ebori ao Eledá (rogar, sacrificar ao Eledá), nenhum rito importante pode efetuar-se.”

Lydia Cabrera deixa claro que o conceito de *Eléèdá* está ligado ao conceito de *Orí*, e não de *Òrìṣà*. Um *itàn* (mito) narrado pelo babalaô Fabunmi Sowunmi (em memória) e registrado por

Sikiru Salami na defesa de sua tese de doutorado “Poemas de Ifá e os Valores de Conduta Social entre os Iorubas da Nigéria”, FFLCHS, USP, 1999, p. 54, mostra-nos claramente que o *Eléèdá* é diferente de *Òrìṣà*. Devido à extensão, oferecemos um resumo do mito, mantendo a essência do tema em questão:

ÒFÚN'KÀNRÀN

Orí e Eléèdá

Amanheceu, mas Olokanran não colocou sua coroa. Amanheceu, mas Olokanran não colocou em seu pescoço o colar grande. Amanheceu, mas Olokanran não vestiu sua roupa de idẹ.

Foi feito jogo divinatório para Orí, no dia que ele estava vindo do òrun (mundo espiritual) para o ayé (mundo material). No caminho, Orí se perdeu. Então, ele foi consultar-se com Egúngún. Ele foi consultar-se com Oro. Ele foi consultar-se com Ifá.

Orí se cansou. Ele pensou muito e ficou cansado com seus problemas. Não sabia o que fazer. Orí pensou a respeito de si próprio. Estava cansado de si mesmo.

Orí foi consultar-se com Èṣù e disse que estava cansado. Èṣù pediu que Orí fizesse um ẹbọ.

Orí fez. Èṣù levou Orí para Òrúnmilà.

Òrúnmilà jogou Ifá para Orí. O odù (signo divinatório) que apareceu confirmava que ele estava perdido. Ifá disse à Orí que o problema dele não era com Òrìṣà; que o problema dele não era com Èṣù; que o problema dele não era com Egúngún. Ifá disse que o problema dele era com Eléèdá.

Òrúnmilà disse que ele deveria fazer um ẹbọ para Èṣù, que ele deveria fazer um ẹbọ para Ifá, que ele devia fazer um ẹbọ para seu Eléèdá. Um obì e omi tutù (água fresca) é o que ele deveria oferecer para seu Eléèdá.

Orí ouviu, ele fez os sacrifícios. Òrúnmilà chamou Èṣù e pediu que ele mostrasse o caminho para ele. Èṣù chamou Orí e levou até

à encruzilhada do *òrun* com o *ayé*, e disse-lhe que durante todo o caminho para o mundo, ele deveria cantar a seguinte canção (*orin*):

Oro mi ko kan Egúngún,
Oro mi ko kan Òrìṣà
Eléèdá mi, ni oro mi kan an o o o!
Eléèdá mi, ni oro mi kan an o o o!

Meu problema não é com Egúngún,
Meu problema não é com Òrìṣà,
Meu Eléèdá, meu problema é com ele, Meu Eléèdá, meu problema é com ele.

Assim, o culto do Eléèdá está ligado ao culto de *Orí*, e não ao culto de *Òrìṣà*. É através das oferendas ao *Orí* que alimentamos nosso Eléèdá. Diante da pergunta: Quem é Eléèdá? A resposta é: Eléèdá é nosso criador, Eléèdá é nossa ancestralidade, Eléèdá é nossa origem, Eléèdá é tudo isso junto ... em nosso *Orí*.

IPÒRÍ

Ipòrí (ou *ìpònrí*), resumidamente, é o conceito abstrato da massa de origem, a fonte genérica do qual uma parte (*ìpín*) é retirada e passa a existir, mas a relação “todo-partes”, pode ser aplicada em vários contextos.

Aulo Barretti Filho (em memória), ex-professor da Acacab (Associação Casa da Cultura Afro-brasileira) e Funaculty (Fundação de Apoio à Cultura Yoruba), ambas em

São Paulo, assim costumava dizer nas aulas de religião iorubá que assistimos como alunos:

“A represa é o *ipòrí* da água da torneira; a massa de pão é o *ipòrí* do pãozinho. ”

Olórun, como *Olófuurufù*, senhor do ar e da atmosfera, é o grande *Ipòrí* universal de nossa respiração (*èémí*) individual e, em última instância, o *ipòrí* de todo ser humano (*èniàn*) criado por *Obàtálá*.

Juana Elbein apresentou no *Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire*, Paris, 1971, um verso de *Ifá* do *odù Ejìogbè* (signo divinatório) sobre *ipòrí* narrado pelo babalaô *Ifátòògun*, de Ilobu. Para nosso propósito, registraremos apenas o primeiro verso:

1. *Ìpòrí! Tí won ní pè ní Òkè Ìpòrí. Tí won si ní pè Òkè Ìpòrí èniyàn. Èyí ni bii. Ibi tí odò gbé sè. T'a ní pè ní Ìpurí Odò. Ní bi tí Odò gbé selè. Tó fi di omi nílá títí ló. Bèè náà ni èniyàn. Ni bi ti Òrìsà gbe búú. Tó fi dá èniyàn. Ni bè ni won ní pè ní Ìpòrí èniyàn.*

1. O *Ìpòrí* é aquilo que é chamado de *Òkè Ìpòrí*. *Òkè Ìpòrí* é o espírito original deificado. Ele é como a nascente do rio, que nós chamamos *Ìpòrí odò*, a fonte do rio, a origem do rio, antes de vir a ser larga, seguindo seu curso. Assim, o mesmo acontece com os seres humanos. Ele é o lugar onde *Òrìsà* pega uma porção para criar uma pessoa. Ele é o lugar que é chamado *Ìpòrí*, para as pessoas.”

Pierre Verger, também no mesmo *Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire*,

Paris, 1971, no artigo “Noção de Pessoa e Linhagem Familiar entre os iorubás” publicado no livro *Uma Saída de Iaô*, p. 97, com tradução de Carlos Eugenio Marcondes de Moura, falamos sobre:

“*Ìpònrí* liga-se ao conceito de origem das pessoas e representa as seis gerações precedentes, pertencendo o proprietário do *ìpònrí* à sétima geração. Este mesmo nome – *ìpònrí* – é dado aos ancestrais, os quais, segundo se supõe, residem no dedão do pé das pessoas. Por ocasião das oferendas à cabeça (*iborí*), são oferecidos sacrifícios aos pais e avós falecidos.

Algumas gotas de sangue dos animais sacrificados são derramadas no dedão do pé direito e esquerdo, representando a alma do pai (ou do avô) e da mãe (ou da avó), se acaso já morreram. Os espíritos do ancestrais assim evocados estarão presentes na cerimônia, sendo saudados.”

Como vimos, *Ipòrí* está ligado à ancestralidade, à matéria massa de origem. *Ipòrí* não é a alma “duplo” da própria pessoa, como escreveu Jean Zigler em “Os Vivos e a Morte”.

ORÍ DE ÀJÀLÁ NÃO É CABEÇA

Segundo o babalaô Ifatokun, de *Òyó*, o Ser já tem “cabeça”, isto é, já tem *orí* antes de ir à casa de *Àjàlá* escolher um *àse*, que é colocado sobre sua cabeça (espiritual pois não nasceu ainda), para fortifica-la antes de vir para o mundo.

Também mostrando que o Ser já tem cabeça quando vai escolher *orí* na casa de *Àjàlá*, veremos agora um resumo de um *itàn* (mito) do *odù ogbè-ògúndá* (signo divinatório) narrado pelo babalaô Awotunde Aworinde, da cidade de *Òsogbo*, Nigéria, recolhido e publicado por Wande Abimbola e publicado no livro *Sixteen Greats Poems of Ifa*, 1975.

Este *itàn* mostra, ainda no *òrun* antes de nascer, o exato momento que *Òrúnmilà* toca a cabeça de seu filho com os instrumentos divinatórios, antes dele ir para a casa de *Àjàlá*, e a hora que os amigos pegam o *orí* de *Àjàlá* e o colocam “sobre” suas cabeças antes de virem para o *ayé*.

Vejamos:

Ogbè-ògúndá

Três amigos, *Orísèékú*, *Orílèémèrè*, *Afùwàpé* desejavam vir para o *ayé* (o mundo). Foram então falar com os mais velhos, que os orientam a buscar *orí* na casa de *Àjàlá* e que só depois disso poderiam vir para o *ayé* (mundo). Mas fizeram séria advertência que nada deveria desvia-los do caminho. Deveriam ir diretamente para casa de *Àjàlá*.

Eles foram. Depois de andar um pouco, encontraram *Afabéré-Gúnyán* “aquele que amassa inhome com a agulha”. Ele disse que só poderia ouvi-los depois que amassasse todo o inhome. Então *Afùwàpé* começou a ajuda-lo. Quando terminaram, ele disse-lhes que deveriam virar à direita onde encontrariam um porteiro. E que deveriam perguntar a ele.

Começaram a caminhar até que *Orísèékú*, o filho de *Ògún* ouviu o barulho de seu pai mexendo com suas armas e preparando-se para a guerra. Ele disse que deveria ir ajudar seu pai, mas seus amigos o lembraram do aviso dos velhos, que não deveriam desviar-se do caminho.

Caminharam mais um pouco e encontraram a casa de *Òrúnmilà*, o pai de *Afuwàpè*, e o ouviram batendo em seu *opon*, sua bandeja divinatória. *Afuwàpè* parou. Os dois amigos tentaram convence-lo a não parar, mas ele disse que não iria, até que ele visse seu pai. Os outros dois amigos continuaram andando até à casa de *Àjàlá*.

Quando *Òrúnmilà* viu *Afuwàpè* perguntou-lhe onde estava indo. *Afuwàpè* disse-lhe que estava indo para a terra, mas que primeiro precisava ir à casa de *Àjàlá* para escolher um *orí*.

81 *Ni Òrúnmilà bá kó Ifáa,*
82 *Ó fi kan Afùwàpè lóri*

81. *Òrúnmilà* then took his divination instruments,
82 And touched *Afùwàpè*'s head with them

81. *Òrúnmilà* pegou seus instrumentos divinatórios
82. E com eles tocou a cabeça de *Afùwàpè*

Os babalaôs da casa de *Òrúnmilà* disseram que ele deveria fazer um *ebo* (oferenda). Ele fez, e seguiu todas as orientações. Quando ele saiu da casa de seu pai, ele não viu mais os dois amigos.

Os dois amigos já haviam encontrado o porteiro, que não os acompanhou até à casa de *Àjàlá*, porque estava ocupado. Então, começaram a perguntar para as pessoas, até que encontraram a casa de *Àjàlá*.

Quando eles chegaram, *Àjàlá* não estava em casa. Então, eles foram até à loja dos *orí*, e escolheram os *orí* por sua própria conta, mas não sabiam que eles estavam com defeito.

128. *Ni àwón méjèèjí bá gbé orí wón bori*

128. The twoof them put on their clay heads

128. Os dois colocaram por cima, suas cabeças de barro

E começaram a vir para o *ayé*. Mas, no meio do caminho caiu uma chuva muito forte, e como os *orí* que eles escolheram não eram fortes o suficiente, estragaram. Assim eles chegaram no *ayé* com os *orí* fracos, e não tiveram sucesso na vida.

Enquanto isso, *Afuwàpè* seguia o caminho até à casa de *Àjàlá*. Quando ele encontrou o porteiro, ele estava fazendo uma sopa temperada com cinzas. Então *Afuwàpé* colocou sal na sopa do porteiro, que gostou muito. Ele deu o sal para o porteiro e pediu que o levasse até à casa de *Àjàlá*. Agradecido, o porteiro o levou.

Quando chegaram, havia uma grande confusão, pois *Àjàlá*, um devedor incorrigível estava sendo cobrado por um credor. O porteiro então orientou *Afuwàpé* a pagar a dívida de *Àjàlá*. *Afuwàpé* pagou, e o credor foi embora.

Depois que o credor saiu, *Àjàlá* desceu do celeiro onde estava escondido e cumprimentou *Afuwàpé*, que disse-lhe haver pago a dívida dele, dizendo que estava alí para escolher um *orí*.

Assim, *Àjàlá* escolheu um *orí* forte e o deu à *Afuwàpé*.

256. *Ni Afuwàpé bá gbé e kari*

256. Então *Afuwàpé* fixou-o sobre sua cabeça

Ele tomou então o caminho para o *ayé*. Veio a chuva, mas o *orí* que *Afuwàpé* colocou sobre sua cabeça era muito forte, e a chuva

não o estragou. Quando *Afuwàpé* chegou no mundo, ele teve muita prosperidade, tudo que ele fazia dava certo.

Seus amigos então começaram a reclamar porque eles não prosperavam, e para eles dava tudo errado, se todos pegaram *orí* no mesmo lugar. *Afuwàpé* então respondeu que eles pegaram *orí* no mesmo lugar, mas seus *orí* eram diferentes.¹

Como fica claro neste mito, o *orí* de *Àjàlá* não é a cabeça propriamente dita, pois esta já faz parte do *ará* (corpo), e não faz sentido dentro do conceito de Noção de Pessoa Ioruba, separar, o corpo da cabeça.

Bolaji Idowu no livro “*Olódùmarè, god in yorùbá belief*”, 1962, p. 169, falando sobre a composição do ser humano diz que:

“Para a pergunta: o que é o homem? Os Yorubas responderão sem demora que o homem é corpo (*ara*) mais *è mí*, a aproximação inglesa para espírito. O corpo é a coisa concreta e tangível de carne e os ossos que conhecemos através dos sentidos, que podem ser descritos de maneira geral pela anatomia. “*È mí* é invisível e intangível; é isso que dá vida ao corpo inteiro, e assim pode ser descrito através de sua função causal. Sua presença ou ausência do corpo é conhecida apenas pelo fato de uma pessoa estar viva, ou morta”.

“To the question: what is man? The Yorubas will answer off-handedly thar man is body (*ara*) plus *è mí*, the english approximation to wich is spirit. The body is the concrete, tangible thing of flesh and bones wich we know through the senses, which

1 Publicado em Revista Olorun, n.59, março de 2018, on line.

can be described in a general way by anatomy. Èmí is invisible and intangible; it is that which gives life to the whole body, and thus can be described through its causal function. Its presence in, or absence from, the body is know only by the fact that a person is alive or dead.”

Wande Abimbola, no artigo “The Yoruba Concept of Human Personality” em “*La Notion de Personne em Afrique Noire*”, 1971, p. 76 e 77 escreve que:

115

“O Yoruba acredita que a personalidade humana tem dois principais elementos: o físico e o espiritual. O elemento físico que é geralmente conhecido como ara (corpo) [...] o elemento espiritual da personalidade humana consiste principalmente de èmí (alma), que tem sua realização no humano [...]

“The Yoruba believe that human personality has two main elements: physical and spiritual. The physical element, which is collectively known as ara (body) [...] the spiritual elements of human personality consist mainly of èmí (soul) wich has its physical realization in the human [...]

Assim, Èmí é melhor utilizado para dizer alma de alguém vivo. Ou compreendemos isto de uma vez por todas, ou continuaremos a escrever o pseudo conceito que o ser humano antes de nascer (sim, diferente dos europeus, os iorubas consideram que antes de nascermos já somos seres humanos) seria uma mula sem cabeça, e que iria busca-la na casa de

Àjàlá. Sobre isso recomendamos o artigo de Erick Wolff “Ajala e o mito das mulas sem cabeça”¹

ÈMÍ e ÈÉMÍ

Èmí é o espírito e èémí é a respiração. Na página 169 do livro “Olódùmàrè...”, Bolaji Idowu faz importante esclarecimento que èmí é a pessoa que respira, e èémí, é a respiração propriamente dita, aquilo que é respirado, oferecendo clara distinção entre uma coisa e outra:

116

“Èmí está intimamente associado com a respiração e todo o mecanismo da respiração, que é sua mais expressiva manifestação. Mas, apesar do fato do homem respirar e mostrar que èmí está nele, a respiração não é èmí.

Èmí é a causa da respiração, ele é o respirador, o que respira dentro do homem. A respiração é èémí “aquilo que é respirado.”

“Èmí is closely associated with the breath and the whole mechanism of breathing which are its most expressive manifestation. But although the fact that a man breathes shows that èmí is in him, the breath is not èmí. Èmí is causative of breath and so it is the “breather”, that which breathes in man. The breath is èémí “that wich is breathed.”

1 Blog do Ile Axé Nagô Kóbi: <http://iledeobokum.blogspot.com.br/>

O *Dictionary of Modern Yoruba*, de R. C. Abraham, p. 420 registra outra palavra utilizada para respiração:

“ìmí” - ìmí sí (ato de estar respirando).

Nos estudos em língua portuguesa estes conceitos foram obscurecidos devido as formas ortográficas e gramaticais. A transliteração do iorubá para idiomas europeus implicam em perda de conceito, em prejuízo do tema. Vejamos:

Èmí, pronúncia ioruba: *émí* ... Em português: *emi*.

Èémí, pronúncia ioruba: *eémí* ... Em português: *emi*

Em ioruba os conceitos são separados, embora intrínsecos. Em português, uma única palavra carrega ambos os significados “**emi**”, unificando os conceitos e prejudicando o sentido original, gerando equívocos no tema de Noção de Pessoa Iorubá.

OKÀN

A palavra quer dizer ao mesmo tempo, coração físico e alma. No contexto de coração físico, ela só é aplicada em ciências médicas e biológicas, mas quando utilizadas no contexto metafísico do ser humano, *okàn* (alma) e *èmí* (espírito) são a mesma coisa.

Okàn é melhor utilizada para individualizar a alma de alguém com seus gostos, preferencias, simpatias e antipatias,

por exemplo: “a alma de fulano não gosta desta comida”. Já *èmí* é melhor utilizada para falar da alma de forma genérica: “Deus criou o homem com corpo e alma”, sem individualização. Entretanto, ambas as palavras podem ser usadas nos dois contextos, material e espiritual e, em qualquer situação, estarão corretas.

Parrinder no livro “*West African Psychology*”, 1951, p. 40, informa sobre o uso da palavra *okàn* nos sentidos de coração físico e alma:

“Os Yorubas chamam a alma *okàn*, uma palavra que é usada para o coração físico, e para a parte etérea do homem [...]”

“The Yoruba call the soul *okàn*, a word which is used both for the physical heart, and for the ethereal part of man [...]”

Pierre Verger no artigo “Notion de Personne et Lignée Familiale chez le Yoruba” publicado em “*La Notion de Personne em Afrique Noire*”, 1971, p. 63, escreve:

“Para evocar a ideia de alma, de espírito, de consciência, emprega-se algumas vezes o termo *okàn* [...]”

“Pour évoquer l’idée d’âme, d’esprit, de conscience, on emploie quelquefois le mot *okàn* [...]”

Entretanto, Bolaji Idowu, livro acima citado, p. 170, informa que o uso desta palavra para traduzir “alma”, não é preciso, sendo melhor usada para “coração”:

“Na Bíblia Yoruba, a palavra ‘okàn’ é usada para traduzir a palavra inglesa ‘alma’. Isto, entretanto, não é preciso. ‘Okàn’ é melhor traduzida por coração.

“In the Yoruba Bible, the word ‘okàn’ is used to translate the english word ‘soul’. This, however, is rather inaccurate. ‘Okàn’ is accurately translated ‘the heart’.”

Entendemos que a tradução de *okàn* por alma não está equivocada, mas visa individualizar tanto o *arayé* (ser vivente), quanto o *ara-òrun* (habitante do *òrun*) com todas as suas preferencias e idiossincrasias. Enquanto *èmí* é genérica, *okàn* individualiza, e cremos que isso justifica seu uso.

119

BÁRAA – A PRÓPRIA PESSOA

“*Báara*” ou “*Bára do corpo*” é uma expressão idiomática (*òròbînòwe*) relacionada com a própria pessoa, com a própria alma, o espírito que acompanha o corpo, e que lhe dá a vida e movimento. Não tem nada a ver com *Èsù Bará*, cujo palavra é uma contração de *Elégbára* (*ele* + *agbára*, aquele que tem o poder). *Èsù Bará* não está dentro do corpo, nem é o *Èsù* do corpo.

Verificando o dicionário de ioruba de R.C. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, 1962, pg. 87, no verbete “ba” temos a seguinte informação:

Ó báara re ni wájúùmi > ele encontrou-se na minha presença.

Mo báráà mi nílé nàà > eu me encontrei naquela casa.

Como vemos, a expressão *báara* refere-se à pessoa, é a própria pessoa, cujo sentido estende a “o que acompanha o corpo”, a contraparte espiritual, o duplo, que está junto com a pessoa, faz parte da pessoa. Repetimos: é a pessoa. É associado à vasilha de búzios que representa a pessoa nos assentos individuais, conforme explica Aulo Barretti Filho, professor de religião ioruba na Funaculty:

“Bára é um dos nomes que se chama a vasilha com búzios, que faz parte das representações individuais do iniciado, cujos búzios, futuramente, o mesmo efetuará a divinação” (informação pessoal).

Este conceito de pessoa, possivelmente por similaridade fonêmica, foi associado a *Èṣù Bará*, originando um pseudo conceito de “Èṣù Bará do corpo”, fomentado por outro pseudo conceito do *enikéjì*-duplo, suposta alma-cópia no céu, que ficaria no *òrun*.

Atualmente, o pseudo conceito de Exu do Corpo virou “fundamento” em algumas casas religiosas afro-brasileiras, possuindo assentamento próprio, sendo nos dias de hoje, uma heresia para a nova geração as afirmações que aqui fazemos. Mas elas são verdadeiras. Busquem.

Corroborando nosso estudo, transcreveremos parte de uma entrevista realizada pela Dra. Paula (acima apresentada), com o *èlégún Sàngó* do Aláàfin *Ọ̀yọ́* (acima apresentado), no vídeo “*Trinity Yoruba*”¹ para o canal do Àsà Òrìsà, no Youtube:

1 Acessado em 03/07/2017. Disponível em:

Minuto 05:25 ss

Paula Gomes: Quando o ser humano nasce, ele nasce com *Èsù* dentro do corpo?

Elégun Sàngó: Não. Quem dá a vida e a alma, ao ser humano, é Olódùmarè.

Para os adeptos do Batuque, queremos esclarecer que não nos referimos à feitura do *Òrìsà Bará*, que é outra coisa, e que “a passagem” do Pai Bará nada tem a ver com o tema “báara” que tratamos aqui. (Ver “*Báara do corpo*” nesta mesma coletânea).

ENÌKÉJÌ

A palavra *enìkéjì* segundo todos os dicionários de Iorubá, quer dizer: “segunda pessoa” em relação à “primeira pessoa”, e não uma cópia da própria pessoa, como escrevem alguns autores.

Esta palavra é citada na literatura afro-brasileira apenas como “duplo” e isto prejudicou o conceito correto, pois fez parecer tratar-se, equivocadamente, de uma cópia da própria pessoa no *òrun* (mundo espiritual) com outra consciência, como se tal “duplo” no *òrun* fosse a fonte, o *ipòrí*, uma espécie de matriz existencial eterna, e a existência terrena fosse apenas

<https://www.youtube.com/watch?v=MnGlEnt4D7g>

um *ipìn* (parte) desprendida desta matriz (Jean Ziegler, *Os Vivos e a Morte*).

No conceito de Noção de Pessoa na religião tradicional ioruba, *enìkéjì* é um protetor espiritual (*aláààbò*) que faz parte da *egbé òrun* (sociedade espiritual) da pessoa, que pode no *ayé* (mundo físico) ter pertencido, e nada tem a ver com o *ipòrí* ou a alma.

122

- ou à *ebí* (família),
- ou ao *aráâlé* (parentes),
- ou ao *idílé* (clã),
- ou não ter pertencido a nenhum destes.

Pode ainda ser somente um *òré-òrun* (amigo espiritual) que sempre nos acompanha, podendo interferir em nossa existência no *ayé*, tanto positiva, quanto negativamente.

Não se trata, neste caso, de um *eégún* (ancestral divinizado) pois, embora tenha sido um vivente, não há o culto do osso (*eegun*). Ressalvadas as devidas diferenças linguísticas, ritualísticas e culturais, podemos dizer figurada e filosoficamente que, dentro da nossa realidade afro-brasileira, nesta categoria estariam os caboclos e pretos-velhos da Umbanda. Note bem: apenas filosoficamente, pois estas entidades não existem na cultura tradicional ioruba. Leia bem, por favor!

No vídeo “*Egbé 2 - ẹ̀nikéjì*”¹, a Dra. Paula Gomes, já apresentada acima, entrevista a *Olóyè Olórí Egbé Ìyálajé Adedeji*, do *Egbé Tarada*, principal templo de *Egbé* na cidade de *Ọ̀yó*. Neste vídeo, a *Olórí* esclarece que *ẹ̀nikéjì* é um *òrẹ̀-òrun*, e não tem nada a ver, como se ensina no Brasil, com o duplo da própria pessoa. Conforme a *Olórí*, *ẹ̀nikéjì* trata-se de outra entidade, outro ser, outra consciência. Transcreveremos uma parte da entrevista:

123

Minuto 00:22 a 01:18

Paula Gomes: - Quando estamos falando do “segundo”, do nosso *ẹ̀nikéjì*, estamos falando de nós mesmos, ou estamos falando de um amigo nosso no céu?

Ìyálajé Adedeji: - Nosso *ẹ̀nikéjì* é aquele que nós chamamos “nosso amigo”.

ILÉ ORÍ / IGBÁ ORÍ / CREMEIRA / ASSENTAMENTO DA CABEÇA

Esclarecida a questão do *ẹ̀nikéjì*, iniciamos este tópico sobre *Ilé Orí* dizendo que não é o assentamento do duplo da pessoa, e nem mesmo é o assentamento do *ẹ̀nikéjì*. Tampouco é o assentamento da cabeça espiritual ou pessoal.

1 Acessado em 27/06/2017. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=2Nke6OOJvp8>

Porém, tão importante quanto o que ela representa, é o questionamento de sua existência, sua necessidade. Sobre isso citaremos alguns depoimentos:

Altair Togun (em memória) babalorixá do candomblé de nação Kétu, no texto “*A Reafricanização Filosófica de Altair Togun*”¹, assim se manifesta sobre este assunto:

124

“[...] eu não concordo com esse tipo de igbá-orí, porque eu penso que a melhor representação do nosso orí-inú é o nosso orí físico, ou seja, a nossa própria cabeça. A nossa cabeça física é a materialização da nossa cabeça interior, acho eu.

Qual o melhor objeto para representar o nosso orí-inú, que não a nossa própria cabeça? É dentro dela que se instala a outra do òrun, por isso, chamado orí-inú (cabeça interior).

Mas interior onde? Da cabeça física que também, acho, tem o formato do igbá (cabaça).

Quando fazemos um borí, nós estamos cultuando esta cabeça interior.

E onde nós fazemos os preceitos? Diretamente em nossa cabeça, pois é ali que mora o nosso ori-inú e o nosso Òrìṣà.

Então, é à nossa cabeça que devemos reverenciar, não aquela tigela com alguns objetos que dizem, ser o igbá-orí. Digo isso por que acredito em assim [...]”

1 Acessado em 27/06/2017. Disponível em:
<https://luizlmarins.wordpress.com/artigos-selecionados/>

Em outro vídeo publicado pelo *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*, cujo título é “*Notion of Yoruba Person, by Elegun Sàngó Òyó*”¹, Paula Gomes, Embaixadora Cultural do Aláfin Oió, e presidente da Paula Gomes Foundation entrevista o *Èlégùn Sàngó do Aláàfin Òyó*, o qual esclarece que o *Ilé-Orí* não é necessário, pois o ser humano deve cultuar *Orí* em sua própria cabeça física, indo de encontro com a fala de Altair Togun:

125

Minuto 10:50

Paula Gomes: - O Ilé Orí é importante?

Èlégùn Sàngó: - Não, não é importante.

Paula Gomes: - Se o Ilé Orí não é importante, o que é realmente importante?

Èlégùn Sàngó: - O importante é o Orí, cultuamos a própria cabeça, não precisamos de Ilé Orí.

OTA NO IGBÁ- ORÍ

Independente da feitura ou não *do Ilé-Orí*, pois alguns segmentos religiosos afrobrasileiros fazem, outros não, uma pergunta se faz: Afinal, *Ilé-Orí* vai *otá*, ou não?

Outra vez citaremos Altair Togun que, escrevendo sobre o assunto de *okútà* no *igbá-orí* falando sobre *igba-orí*, esclarece que “nunca encontraremos um *okútà* dentro do *ilé-orí*”. Vejamos:

1 Acessado em 27/06/2017. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=gMyR7mzfHTY>

“ *Igbá-orí*, segundo a tradição [ioruba] de *Òrìṣà*, não leva *òkúta*. Quanto ao *igbá-orí*, [...] este contém alguns itens de conhecimento restritos àqueles que tem o seu ori “assentado”. Posso, porém, assegurar que entre estes itens jamais encontrarás um *òkúta* (*ota*).”

Novamente citaremos o vídeo “*Notion of Yoruba Person, by Elegun Sango Oyo*” publicado pelo *Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó*, acima citado. No diálogo entre a Dra. Paula Gomes, acima apresentada, e o *elégùn Sàngó Aláàfin Òyó*, também acima apresentado, Paula Gomes pergunta ao *elégùn* se o *Ilé-Orí* tem *otá* dentro, e o *elégùn* responde que “não”.

126

Minuto 09:28

Paula Gomes: *Ilé-Orí*, entre o povo de *Òrìṣà* da Iorubalândia, tem *okútà* dentro?

Elégùn Sàngó: Não, *ilé-ori* não tem nada. É apenas trabalhado com pele e búzios.

Durante o estudo da palavra *ota*, verificamos que ela carrega outros conceitos que os dicionários não registraram, onde a simples tradução por “pedra” não é suficiente para esclarecer seu significado cultural de longevidade e eternidade, conforme registramos no texto “*Èṣù Òtá Òrìṣà*” em *Dos Yoruba ao Candomblé Kétu*, Barretti Fº (org.), 2010, p. 66):

DID’OTA – A ARTE DO SER HUMANO SE TORNAR PEDRA

Antigamente, em todo nosso extenso país, não havia uma cidade onde a idéia de *Ota-dida* não era bem conhecida. Hoje, embora esquecida, o verdadeiro significado do termo ainda é entendido por algumas poucas pessoas [...] é necessário saber algo sobre esta arte de "se tornar pedras" [...] muitos anciões de *Ifé* eram privilegiados por viverem muito, e por causa disso, eles faziam muitas pessoas acreditarem que eles nunca morreriam [...] eles faziam esculturas de pedra de si mesmos, e as mantinham em alguns lugares secretos que eram conhecidos apenas por algumas pessoas de sua confiança.

Qualquer pessoa idosa e importante que assim tinha feito, contava para poucas pessoas de sua total confiança onde ele gostaria que seu corpo fosse secretamente enterrado, e onde o seu cenotáfio deveria ser colocado para mostrar para o mundo o quanto ele era poderoso. Este costume era chamado "*did'ota*".

O verbo desta expressão é "*da*" i.e. tornar-se: e o substantivo é "*Ota*", de "*Okúta*", pedra, e conseqüentemente, "*D'ota*" quer dizer "tornar-se pedra". Naquele tempo, as pessoas que faziam isto eram altamente estimadas como homens de grande honra e respeito, e, por conseguinte induziam muita gente a seguir o seu modo de vida. Por causa deste costume, o termo "*Did'ota*" era muito conhecido naqueles dias por todo o nosso país. Eventualmente, quando as pessoas queriam falar de alguém que tenha convencido outras pessoas, que magicamente ele se transformou em pedra devido a sua longa idade, eles diziam assim: "*O gbógbó, O di ota*", i.e., ele era tão velho que ele se tornou uma pedra.

Neste caso, a tradução de *ota* como "pedra" tem o conceito de eternidade, pois ao acreditar que uma pessoa idosa "veio a se tornar pedra", entende-se que ela não morreu, se tornou

imortal. cremos que fica claro porque os Iorubas não usam pedra no *Ilé-Orí*.

ÀPÒ-IYÈ

Literalmente quer dizer “sacola de memória”, uma metáfora para a personalidade pessoal que viveu no espaço de tempo entre nascimento e morte, e que leva consigo mesma para o outro lado da vida. Ou seja, a pessoa que somos hoje vivos, seremos amanhã depois de mortos. Sobre isso escreve Jean Ziegler em *Os Vivos e a Morte*, 1975, p. 116, nota 135:

[...] Quando o homem morre, esse iyê parte com o emi para o orun, ali reintegrando-se à pessoa imperecível [...] Diz-se que ela é um apô-iyè, uma “bolsa de memória” . É a experiência, a atenção prestada às coisas e aos homens, os conhecimentos adquiridos e que pouco a pouco vão enchendo a bolsa da memória individual [...]”

ÌRÁNTÍ

Diferente do *àpò-iyè*, o *ìrántí* é a lembrança (memória) que fazemos de alguém que já partiu, que é cultuado no *ibókú*; não quer dizer que o morto esteja realmente lá. O Dicionário Yoruba-Português, de José Beniste, 2011, assim registra a palavra:

Ìrántí, s. Lembrança, memória, recordação. *Ìrántí orò odun mi méta* (lembrança da minha obrigação de três anos).

OPOLO ou MÙDÙNMÚDÚN

Trata-se do cérebro, também chamado de memória, mas nada tem a ver com as memórias tratadas anteriormente, visto que desaparece com a morte. É esta memória que Ziegler (citado) chama de “segunda memória”. Não confundir com òpòlò que significa sapo, observem os tons. Ver Dicionário Yoruba-Português, de José Beniste, 2011, p. 622.

129

ÒJÌÌJÌ

A sombra. Aparece em Noção de Pessoa Iorubá apenas como símbolo do espírito (èmi), mas não tem nenhuma função existencial. (Dicionário Yoruba-Português, de José Beniste, 2011, p. 565)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de “*Orí*, a cabeça como divindade” precisa ser revisto, tomando os verdadeiros conceitos iorubas, como parâmetros.

Assim, este texto sobre Noção de Pessoa Ioruba seguiu por outros caminhos que não os que geralmente são escritos, mostrando o conceito ioruba de pessoa como ele é, e não como alguns acadafros, escritores acadêmicos iniciados que usam das letras para aprovarem teses pessoais, querem que ele seja. O povo de santo precisa acordar da anestesia intelectual que

lhes é aplicada pelas letras fantasiosas de alguns professores doutores.

Iniciamos nosso trabalho mostrando que *ara* e *orí* são unos, e não faz sentido separa-los, pois *ara* inclui *orí*, e quando se fala de *orí*, subentende-se que inclui *ara*.

Vimos que *elèédá* está ligado ao Criador, à *orí*, e não ao *Òrìṣà*. O nosso *elèédá* não é o nosso *Òrìṣà*. Ao lado de *elèédá*, vimos que *ipònrí* está ligado à nossa origem, e à nossa ancestralidade.

Demonstramos também que, de acordo com o mito, abstratamente e metafisicamente falando, quando o ser humano, antes de nascer, vai à casa de *Ajàlá*, o que ele pega não é a cabeça, pois já a possui, mas “um *àṣe* de reforço” que ele coloca sobre sua cabeça. Importante esclarecer que, diferente de nós ocidentais, para um ioruba tradicional, o ser, mesmo antes de nascer no *ayé*, já é considerado no *òrun*, um ser humano.

Esclarecemos ainda a diferença de *èmí* (espírito) e *èémí* (respiração), pois entendemos ser este equívoco o pai de todos os equívocos que se seguiram dentro do tema Noção de Pessoa Ioruba. O conceito de *okàn* como uma das palavras para “alma” foi outro conceito importante para a individualização do ser.

Mostramos ainda que o conceito de “Exu do Corpo” não existe na *Èṣìn Òrìṣà Ìbílè*, a religião tradicional ioruba, por tratar-se de um equívoco linguístico da palavra “*báraa*”, uma expressão idiomática que tem a ver com a própria pessoa, e não com Exu.

Sobre *enìkèjì*, mostramos que se trata de outra entidade, outro ser, outra consciência, que vive no *òrun* e que é intimamente ligado a quem ainda está vivo no *ayé*. Trata-se de um amigo espiritual, e não uma cópia espiritual da própria pessoa, como escrevem equivocadamente alguns autores acadêmicos muito copiados na internet.

No tema *Igbá-orí* mostramos que além de ser desnecessário na *Èsìn Òrìṣà Ìbílẹ̀*, a religião tradicional ioruba, ele não possui *okútà (ota)*, como é escrito e ensinado no Brasil.

Mostramos também que o conceito de *irántí* tem a ver com a pessoa que lembra e que pratica o culto à memória de alguém, e não com o morto propriamente dito.

Finalizando, esperamos ter colaborado para o esclarecimento e iluminação e libertação do povo de santo afro-brasileiro.

ÌWÀ-RERE – O CONCEITO DE BOM CARÁTER

133

RESUMO:

O texto mostra brevemente o significado de bom caráter na cultura ioruba através da palavra *ìwà-rere*, e porque a palavra *ìwà-pèlé* não apresenta o verdadeiro sentido no contexto da palavra.

Publicado na Revista Olorun n. 29, ago, 2015.

<https://revistaolorun.wordpress.com>

INTRODUÇÃO

Ìwà ni ijò oniwà loju

“O caráter de todo homem, é bom aos seus próprios olhos”

(Samuel Crowther)

Não é propósito deste texto dissertar extensivamente sobre o tema *ìwà*. Interessa-nos apenas mostrar que o uso da palavra ioruba “*ìwà-pèlè*” utilizada para traduzir “bom caráter”, em substituição à palavra *ìwà-rere*, até mesmo pelos iorubas, não reflete exatamente o significado que pretende, ainda que seja usual. É sabido que a palavra ioruba *ìwà* quer dizer caráter, e sobre isto não há divergências.

Embora os dicionários sejam léxicos fixos e estáticos, na prática, entre os falantes nativos, as palavras podem regredir ou estender seus significados, podendo ocorrer que uma palavra entre em desuso e tenha seu significado absorvido por outras, e outra tenha seu sentido expandido, absorvendo conceitos das palavras que entraram em desuso.

Isto parece ter ocorrido com a palavra ioruba *ìwà-rere* que carrega o conceito geral de “bom caráter”, mas que vem sendo substituída pela palavra por *ìwà-pèlè*. Entretanto, segundo os léxicos, esta última não reflete com profundidade o mesmo significado que a primeira, e é isto que pretendemos mostrar.

Abimbola (1975) publicou um texto de nome “*Ìwà-pèlè – o conceito de bom caráter*”, cujo título, a princípio, parece contestar-nos, mas só parece, pois no início do seu texto Abimbola diz que:

“este estudo é sobre *ìwàpèlẹ́*, que pode ser traduzido como caráter manso e gentil, ou em um sentido amplo, bom caráter”.

Somente este depoimento do babalaô Abimbola seria suficiente para encerrarmos o assunto, mas gostaríamos de exemplificar um pouco mais a respeito. Como foi ele mesmo que usou a palavra *ìwà-pèlẹ́* no título de seu texto, ao invés de *ìwà-rere*, talvez tenha sido ele próprio o responsável pela modificação do sentido original.

135

AS PALAVRAS RERE E PÈLÉ NOS VERSOS DE IFÁ

Fásínà Fáladé (1998, p. 135) registrou a palavra *rere* como sinônimo de “tudo que é bom, honesto e justo” neste extrato de um verso de Ifá:

Èjì-Ogbè

1. *Bí Olórun Qba mi ti dá mi ni mò n'ṣe*
2. *Mò n'ṣe rere*
3. *Mò n'ṣe òtítító*
4. *Mi ò ṣe ibi*
5. *Mi ògbèrò ikà sí'kùn*
6. *Kí n' má bàà bósì kú*
7. *Nítorí òwò tí a bá ṣe lówurò*
8. *Tímó-tímó ní mó ni lówó dójó alé*
9. *Díá fún Òrúnmilà*
10. *Bàbá n' tìkòlẹ́ òrun bọ w'áyé*
11. *Sàgèdè fún Òkankánléniríinwó Irúnmolè*
12. *Wóin n tòrun bọ w'áyé*
13. *Olódumarè ní kí wón má ṣe rere*

Tradução ¹

1. Eu sou como *Olórun* me criou
2. Eu estou fazendo bem
3. Eu estou agindo com honestidade
4. Eu não faço o mal
5. Eu não guardo maus pensamentos
6. Para não morrer miserável
7. Porque, seja o que for que nós começarmos na juventude
8. Isto persistirá até à velhice.
9. Jogo para *Ôrúnmìla* e as 401 *Irúnmolè*
10. Quando eles estavam vindo do *òrun* para o *ayé*
11. *Olódùmarè* os instruiu para sempre fazerem o bem

Bolaji Idowu (1994, p. 156) referindo-se a “bom caráter” registou a seguinte frase:

“*Ìwà rere l’ èsô ènia*”

“O bom caráter é o protetor do homem *é a armadura suficiente contra qualquer acontecimento desagradável na vida*”

Na mesma página Idowu registra agora a palavra *ìwà-pèlè* com significado de gentileza, no verso de *Ifá* a seguir:

Iretè-Odi:

Ìwà pèlè l’okùn aiyé
Fi’rò pétí l’ówó eni

¹ Traduzimos a partir do inglês disponível na fonte.

O da fun Òrúnmilà

Ti o nlọ fi ìwà pèlé

Tradução:

Um caráter gentil é como uma corda que nos segura

Deve permanecer em nossas mãos sem quebrar

Foi feito jogo para Òrúnmilà

Quando ele estava vindo

Para vencer na vida com ìwà pèlé

AS PALAVRAS NOS DICIONARIOS

Daremos aqui os significados das palavras resumindo seus conceitos nos dicionários que consultamos:

<u>Ìwà</u>	Caráter
<u>Ìwà-pèlé</u>	Caráter gentil
<u>Ìwàtító</u>	Caráter honesto, verdadeiro.
<u>Ìwàtútú</u>	Caráter humilde.
<u>Òtító</u>	<i>Verdade. Honestidade. Lóòótó ni bi? É verdade? Ó lóòótó ... Ele é honesto. (Abraham)</i>
<u>Pèlé</u>	Gentileza. Palavra usada para mostrar simpatia e ser gentil com alguém. <u>Pèléé</u> o! “Aceite minha simpatia!” (Abraham).
Rere	<i>Bom, honesto, bem-estar, saúde, prosperidade, felicidade, amabilidade.</i>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dissemos, a substituição da palavra “*ìwà-rere*” por “*ìwà-pèlè*” implica na perda de conceito e pode não refletir o caráter real de uma pessoa, pois alguém pode ter um caráter gentil (*ìwà-pèlè*), e não ter um caráter honesto (*ìwàtító*). Assim, ela não terá um bom caráter (*ìwà-rere*).

Inversamente, uma pessoa pode ter um caráter extremamente honesto (*ìwàtító*), mas não ter gentileza e simpatia (*ìwà-pèlè*). Assim, ela também não terá um bom caráter (*ìwà-rere*).

REFERENCIAS:

ABIMBOLA, Wande. “O conceito de bom caráter”. In: *Yorùbá Oral Tradition*, Ile-Ife University Press, 1975. Tradução de Rodrigo Sinoti.

ABRAHAM, R. C., *Dictionary of the Modern Yoruba*, Hodder & Stoughton, London, 1981, [1946].

CMS, *A Dictionary of the Yoruba Language*, University Press Ibadan, Ibadan, 1991.

CROWTHER, Samuel. *A Vocabulary of Yorùbá Language*, Seeleys, London, 1852.

FAKINLEDE, Kayode J., *Modern Practical Dictionary Yoruba*, Hippocrene, New York, 2008.

FÁLÀDÉ, Fásínà. *Ifá, The Key to Its' Understanding*. Ara Ifa Publishing, Lynwood, CA, USA, 1998.

IDOWU, Bolaji. *Olódumàrè, God in the Yorùbá Belief*. A&B Books, New York, 1994.

O EQUÍVOCO DO VERBO TE NOS ESE IFÁ

Luiz L. Marins

141

RESUMO:

Apoiado nos dicionários, e na informação de iorubas nativos, o texto pretende mostrar como um equívoco de tradução do verbo ioruba “te” nos versos de *Ifá* vem modificando os conceitos mitológicos e religiosos Religião Tradicional Ioruba para as novas gerações quando registram que os *Òrìṣà* teriam sido iniciado em *Ifá*. Tal afirmação foi veementemente contestada pelos sacerdotes de *Òrìṣà* da cidade de *Òyó*.

Publicado na Revista Olorun n. 72, abril de 2019
<https://revistaolorun.wordpress.com>

Nosso propósito neste trabalho é mostrar como a alteração semântica de um verbo nos versos de *Ifá*, proposital ou não, mas repetida inúmeras vezes, vem alterando profundamente a teogonia¹ ioruba, causando conflitos religiosos. Alguns sacerdotes de *Òrúnmila* apresentam versos de *Ifá* nos quais os mitos narram que os *Òrìṣà* foram iniciados em *Ifá*. Entretanto, os sacerdotes de *Òrìṣà* negam os poemas criados pelos babalaôs contestando a tradução dos mesmos. O ponto “x” da questão é a tradução do verbo “*te*” (té) que vem sendo traduzido por “iniciar” com o sentido de “*ìtefá*”, mas quando aplicado aos *Òrìṣà*, não refletem a realidade da vivência religiosa dos sacerdotes iorubas dos *Òrìṣà*. O *Odún Òkè Itase, Ilè-Ifè*,.....2014..... 2015 publicado na internet foi o ponto de partida para a polêmica iniciada sobre a suposta iniciação de *Òrìṣà* em *Ifá*.

O ODÚN IFÁ ÒKÈ ITASE 2014-2015

O *odún Ifá Òkè Itase* apresentou ao mundo em junho de 2014, via Facebook, um *ese* (verso) de *Ifá*, n. 17, onde *Sàngó* havia sido iniciado em *Ifá*². O texto original é longo, mas para efeito deste trabalho mostraremos apenas o verso de interesse:

“*A difa fun Orunmila opitan*”

“*To lo te Sango nifa*”³

*“Cast Ifa for Orunmila, the great historian”
“When going to initiate Sango into Ifa”.*

“Jogo de *Ifá* para *Òrúnmilà*, o grande historiador”.
“Quando ele estava indo para iniciar *Sàngó* em *Ifá*”.

143

Como se vê, o verso informa ter “iniciado” *Sàngó* em *Ifá*. Estes versos foram recitados pelos principais sacerdotes de *Ifá*, em *Òkè Ìtase*, *Ilè-Ifè*, na presença, na época, do *Àràbà Àgbáyé* Chief *Àdìsá Awóyemí Awóreni*.

A CONTESTAÇÃO DO POVO DE *SÀNGÓ*

Tal verso provocou uma reação imediata do povo de *Sàngó*, em *Òyó*, e através do *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*, no facebook, entidade mantida pelo *Aláàfin*, imediatamente negaram a legitimidade do verso, afirmando⁴:

*“No Irunmole is under Orunmila ...
No one is initiated into Ifa ...
The other Orisas no need Orunmila ...
All the Orisa have knowledge.”*

“Nenhum *Irúnmolè* está sob *Òrúnmilà*...
Nenhum *Òrìsà* foi iniciado em *Ifá* ...

Os Òrìsà não necessitam de Òrúnmilà ...
Todos os Òrìsà tem conhecimento.”

Assim, o Àsà Òrìsà consultou o Ààrè Ìsèsè Aláàfin Òyó, o babalaô Ifatokun Morakynio, Ààrè Ìsèsè Aláàfin Òyó, o qual informou que: “nenhum Irúnmolè foi iniciado em Ifá”. Após os mais velhos de Òyó se posicionarem, foi oferecida uma correção para o verso de Òkè Itase:

“Adifafun Orunmila ti n lo le difafun Sango”

“When Orunmila went to read for Sango”

“Quando Òrúnmilà foi ler Ifá para Sàngó”

O assunto se manteve mais ou menos parado até o mês de abril de 2019, quando o tema surgiu novamente, com mais força. Os sacerdotes das famílias de Ògún, Obàtálá e Sàngó da cidade de Òyó, a saber Ògúndare, Odetunde, Sàngódiran Ibuowo, Sàngówale Ibuowo, e Adejare Òsàleti, novamente se pronunciaram pelo Facebook, afirmando não cultuarem Ifá, não serem orientados por Ifá, e não estarem sob o controle de Ifá. Os dizeres diziam, em inglês (ver imagens nos anexos).

“I am a Yorùbá”

“My religion is Sàngó (Ògún, Obàtálá)”

“My religion is not *Ifá*”

“I am not under *Ifá*”

“Eu sou um Ioruba”

“Minha religião é *Sàngó* (*Ògún*, *Obàtálá*)”

“Eu não estou sob o controle de *Ifá*”

145

Além da publicação das imagens de efeito no Facebook, a família de *Sàngó* da cidade de *Òyó*, divulgou no Facebook um vídeo com a presença do mais alto sacerdote de *Sàngó* na Iorubalandia, o *báalè Sàngó*, com o título “*Sàngó is not under Ifá*” (*Sàngó* não está sob *Ifá*) reafirmando *Sàngó* não ter sido iniciado em *Ifá*, e não estar sob o controle de *Ifá*. O vídeo pode ser encontrado no Canal do *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*, no Youtube, veja o link no rodapé⁵.

O VERBO “TE” NOS DICIONÁRIOS

Analisando o verso “*To lo te Sango nifa*”, com base nos dicionários, temos as seguintes possibilidades:

- o advérbio “*to*” que significa “antes de”.
- o verbo “*lò*” significa “ir”.
- o verbo “*te*” ou “*tè*”, que será visto a seguir.

O advérbio “to” (antes de) e o verbo “lo” (ir) foram desconsiderados como “chave da questão”, pois seus significados casam perfeitamente com as traduções oferecidas “Quando ele estava indo” e “Antes dele ir”.

Restou-nos outro verbo: “te” ou “tē”, e o motivo principal para considera-lo como a chave da questão foi a exclusão do mesmo no verso refeito pelos anciões de Òyó: “Adifafun Orunmila ti n lo le difafun Sango”. Note não haver mais o verbo “tē”. Os dicionários de Ioruba que consultamos foram os seguintes:

146

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*;
CMS, *A Dictionary of the Yoruba Language*;
FAMA, Chief. *Òrìsà Yorùbá Dictionary*;
FAKINLEDE, Kayode J. *Modern Practical Yoruba-
English-Yoruba*;
CROWTHER, Samuel. *A Vocabulary of the Yoruba
Language*;
BENISTE, José. *Dicionário Yorùbá-Português*.

As possibilidades oferecidas nos dicionários citados para o tema proposto, são as seguintes:⁶

Tè, v. t. – Cultuar, adornar, propiciar, respeitar.

Té, v. i.– Colocar, por, catalogar, classificar, espalhar
(no chão)

Tè, v. i. – Pisar, caminhar, marcar, esmagar.

Te, v. – Colocar

Chamamos a atenção do leitor para observar o primeiro verbo na lista, pois é diferente do segundo. Enquanto o primeiro é formado com a letra “è” (e), o segundo é formado com a letra “é” (é). São letras diferentes, tons diferentes, portanto, significados diferentes. Sobre a pronúncia destes verbos, temos os seguintes exemplos:

Tè, pronuncia-se “te”, como em basquete

Té, pronuncia-se “té”, como em Taubaté.

Tè, pronuncia-se “té”, como em cuité.

Te, pronuncia-se “té”, como em Abaeté.

Como podemos ver, de acordo com os dicionários, nenhuma tradução oferece a possibilidade de referir à iniciação no sentido de rito de passagem para realização de preceitos sacralizatórios sobre o *Orí* (cabeça) de uma pessoa.

A FALA DE SANGODIRAN IBUOWO

Sàngódiran Ibuowo, filho

do *elégùn Sàngó Aláàfin Òyó*, é professor de ioruba na L. A. Primary School, Odo-Owo, *Òyó*, no Estado de *Òyó*, e leciona ioruba para as comunidades de *Òrìṣà* (informação

pessoal de Paula Gomes). No dia primeiro de maio de 2019, Sàngódiran publicou em sua página no Facebook a seguinte explicação sobre o verbo “te”, em ioruba e inglês (veja a imagem nos anexos):

“Te ki i se ìtefá”

“Te ki i se ìdósù”

“Te ki i se ìlàrí”

“Te is not to do ìtefá”

“Te is not to do ìdósù”

“Te is not to do ìlàrí”

“The verb TE has different interpretations and applications in the Yoruba language.”

“In this case TE means to "introduce" and not to do spiritual initiation as ìtefá, ìdósù or ìlàrí.”

“Te” não é fazer itefa”

“Te” não é fazer idosu”

“Te” não é fazer ilari”

“O verbto TE tem diferentes interpretações e aplicações na língua Ioruba.”

“Neste caso TE significa ‘introduzir’ e não fazer uma iniciação espiritual como ìtefá, ìdósù or ìlàrí.”⁷

Sàngódiran é direto ao esclarecer que “te” não significa fazer “*itefa*”, mas sim “introduzir”. Veremos mais adiante sobre isso.

OUTROS SIGNIFICADOS

149

Um poema de Ejiogbe (A19) no livro *Sixteen Cowries* pg. 102, no verso 4, William Bascom, ou seu tradutor, posto não ser Bascom fluente em Ioruba, assim traduz:

“*Da fun Òrúnmilà*”

“*Ifá yio te Èsù nifá*”

“*Jogo para Òrúnmilà*”

“*Ifa was going to initiate Eshu*”

“*Jogo para Òrúnmilà*”

“*Ifá estava indo para iniciar Èsù*”

Também neste verso temos o verbo “te” traduzido como “iniciar”. Entretanto, no caso deste *itàn*, o mito se desenvolve sobre a necessidade de *Òrúnmilá* precisar enviar *Èsù* aos palácios reais para fazer diversos trabalhos, na intenção de obter favores dos *Oba*, e conseguir riquezas. Apesar da tradução do verbo “te” como “iniciar”, em nenhum momento o *itàn* trata do ato de *itefa*.

No livro “*Ewé, o uso das plantas na sociedade ioruba*”, de Pierre Verger, encontramos ocorrências do verbo “*te” em algumas receitas⁸, nas quais os significados variavam. Na maioria das receitas, *tefá* é utilizado significando “riscar” ou “desenhar” os odus, signos geomânticos divinatórios, de origem árabe⁹. Na receita 258 temos:*

150

... *A ó tefá ...*
... Desenhar o *odù* ...

Em algumas receitas aparece apenas o verbo “*te” sozinho, mas com o mesmo significado de *tefá*, por exemplo, as receitas 161 e 429, respectivamente:*

... *a ó fi te odù Ifá ...*
... desenhar os odus de Ifá ... (161)

... *A ó te ìrete méjì ...*
... Desenhar ìrete méjì ... (429)

Na receita 221 aparecem tanto *tefá*, como *te*, mas com significados diferentes, pois enquanto *tefá* significa “riscar o *odù*”, já *te* está relacionado ao “chão da casa”:

... *A ó tefá lóri ìyèròsùn tí a tẹ sí ilè yàrá aláboyún ...*
... Desenhar o odu em ìyèròsùn no chão do quarto da mulher ...

Na receita 357, tẹ é usado com o sentido de “estender”:

... *A ó tẹ aso mérin sílè ...*
... Estender quatro pedaços de pano no chão ...

Na receita 385, tẹ aparece com o sentido de “apertar”:

... *A ó tẹ é lórùn ...*
... Apertar-lhe o pescoço ...

Já no livro “*Os Nàgó e a Morte*”, de Juana Elbein, na pág. 139, encontramos um verso no *odù Òsé Òtúra* no qual o verbo “tẹ” tem o sentido de “iniciar uma ação”:

[...]

16. *Nígba tí Olódùmarè*

17. *Tí ó rán àwọn Òrìsà métàdínlógún ‘yí*

18. *Wá si òde ayé pé kí wọn ó má tẹ ilé ayé dó*

19. *Wòn sí rò sí ayé ni ìgbà yí*

[...]

A tradução oferecida na p. 150:

[...]

16. Quando *Olódùmarè*

17. Enviou os dezessete *Òrìṣà* ao mundo

18. Para que viessem criar e estabelecer a terra

19. E vieram para o mundo naquele tempo

[...]

152

No verso dezoito, o verbo “*tè*” aparece numa frase cujo sentido é “o início de ação” de fundação das coisas do mundo.

Em outro verso também de *Òsé Òtúrá*, mas ainda no mesmo livro, na página 172, temos o seguinte verso:

[...]

11. *Wón si tè sònà*

[...]

Com a seguinte tradução na página 176:

[...]

11. Partiram em viagem

[...]

Da mesma forma, neste verso vemos o verbo “tè” com o sentido de “iniciar a ação” de começarem a caminhar na estrada, ou partirem em viagem, como foi traduzido.

Como percebemos, nenhuma das possibilidades analisadas oferece a tradução do verbo “tè” como “iniciação tal qual a entendemos.

A ALTERAÇÃO SEMÂNTICA

“A semântica é o campo da linguística que estuda o significado e a interpretação das palavras, frases, expressões e signos em determinados contextos. Ela também analisa as mudanças de sentido por que passam as formas linguística por conta da passagem do tempo, dos diferentes estratos sociais, dos locais geográficos entre outros.”¹⁰. As principais alterações semânticas são:

Extensão: ocorre quando uma palavra tem seu significado expandido de algo específico para algo amplo.

Restrição: é quando uma palavra polissêmica, que possui vários significados, passa a ser majoritariamente utilizada para indicar um sentido específico.

Condensação: vocábulo simplificado .

Plenitude: é quando uma palavra tem um sentido único e imutável.

Enobrecimento: é o tipo de alteração semântica que ocorre quando uma palavra adquire um sentido mais nobre do que o originário.

Degradação: ocorre quando um vocábulo passa a ter um significado diferente do que o original.

Enfraquecimento: palavras que, com o tempo perdem seu significado original, passando a ter outro significado.

O IORUBÁ KOINE

Se o fenômeno da semântica ocorre na língua portuguesa, com certeza ocorre também na língua Ioruba. Segundo Ayo Bamgbose no livro “*A Grammar of Yoruba*, 2010 (1966), University of Cambridge, o yorùbá ensinado nas escolas é o *Koine*, uma espécie de *yorùbá* para uso comum de todas as etnias iorubas. Esclarece Bamgbose

“A língua iorubá é um “dialecto contínuo” falado por volta de vinte milhões de pessoas, na África Ocidental, numa área que cobre a Nigéria Ocidental, Dahomé, Togo e Ghana.

É formada por aproximadamente vinte dialetos, entre eles, Ijèbù, Egbá, Ìjèsà, Òyó, Òwò, Oṅdó. Cada qual difere consideravelmente do outro fonologicamente e lexicalmente, e alguns casos, gramaticalmente. Ainda não há estudos (1966) sobre estas diferenças.

Para o propósito de educação, escrita e a comunicação entre as pessoas de diferentes dialetos, o tipo de ioruba usado é o “koine”, que pode ser chamado de “ioruba básico”. Ele é definido como “língua geral”, distinto do seu próprio vernáculo, que a pessoa compartilha com falantes de outro vernáculo.

Este “koine” é baseado no dialeto de Òyó, mas não é co-extensivo com ele. Por exemplo, não há um “koine básico”, de forma que algumas variações existentes em uma certa região dialetal, podem não ser encontradas em outras.

Portanto, o “koine” é o ioruba comum, e pode ser definido como o ioruba ensinado nas escolas, como também falado ou escrito por um nativo iorubá, quando dirigindo-se em uma audiência a falantes de vários dialetos do iorubá.”¹¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*, todos os *Òrìsà* são independentes e autônomos. Nenhum *Òrìsà* se reporta a outro, embora haja uma interação e colaboração entre eles. Portanto, teogonicamente, não faz realmente sentido afirmar que um *Òrìsà* foi iniciado em outro *Òrìsà*, o que quebra completamente a teogonia Ioruba.

Como vimos, o povo de *Sàngó* e de outros *Òrìsà* na cidade de *Òyó Aláàfin* contestam o Conselho Internacional de *Ifá* sobre os *Òrìsà* terem sido iniciados em Ifa, como afirmou *Òkè Itase* no seu *odun* 2014-15. Esta contestação vale também para qualquer outro verso onde aparece a menção de um *Òrìsà* ter sido iniciado em *Ifá*. A reconstrução do verso de *Òkè Itase* pelos *àgbà* de *Òyó* excluindo o “te” do verso de *Òkè Itase*, mostrou claramente tratar-se da semântica se “te” em uma língua construída sobre dezenas de dialetos similares, mas diferentes, como afirmou Bangbose.

De todas as possibilidades oferecidas pelos dicionários, nenhuma apresenta a ideia de “iniciar” no sentido de fazer “itefa”, nome dado à iniciação em *Ifá*, conforme explicou *Sàngódiran*.

A fala de *Sàngódiran Ibuowo* sobre o verbo “te” significar “introduzir” nos parece plausível, pois, segundo os dicionários, um dos significados do verbo “te” é “por”,

“colocar” e conforme a frase, tem realmente o significado de “introduzir”, com o sentido de “iniciar uma ação”.

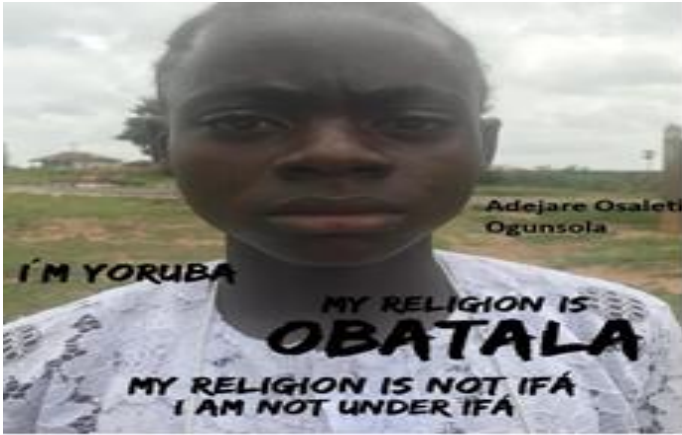
A questão do verbo “te” não se trata apenas de uma degradação semântica de um verbo que está alterando significativamente a teogonia ioruba, mas de uma disputa pelo poder oracular como controle da massa.

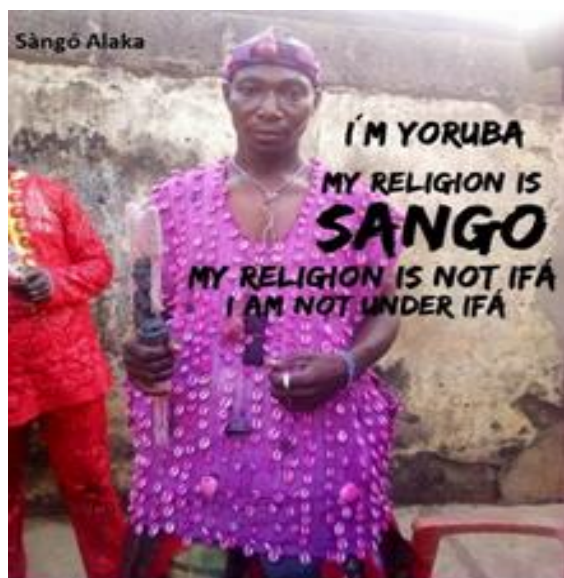
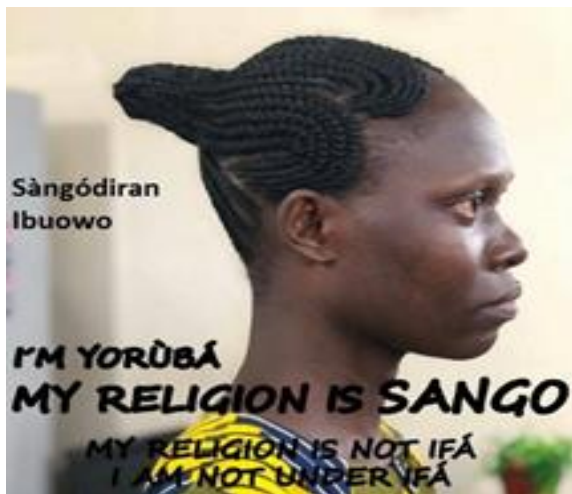
É preciso lembrar que politicamente o Estado *Yorùbá* é teocrático, isto é, é um Estado regido pela religião, e orientado pelos oráculos. Nesse sentido, quem controla os oráculos, controla o povo. Desta forma, criar versos de *Ifá* que falem os *Òrìṣà* terem sido iniciados em *Ifá*, implica em retirar dos sacerdotes de *Òrìṣà* o conhecimento, o domínio e a independência do oráculo do *è̀r̀̀nd̀̀nl̀̀óg̀̀ún*, subjugando-os ao oráculo de *Ifá*, e assim dominar os devotos, como já ocorre nas grandes cidades Iorubas, onde os babalaôs dominam os cultos de *Òrìṣà*, com o apoio de reis convertidos e colonizados por *Ifá*.

Assim, quando *Ifá*, através dos versos coloca o *Òrìṣà* debaixo de seu controle religioso, ocorre não apenas alteração da teogonia, mas uma tomada de poder sobre a massa religiosa orixaísta. Por isso, a contestação do povo de *Òrìṣà*, em *Ọ̀yó*, é, na realidade, um grito de resistência a uma nova e moderna colonização, desta vez, pelos próprios Iorubas.

ANEXOS









Vídeo no Youtube com a fala dos anciões de Oyó.

O PERIGO PARA AS RELIGIÕES AFRO BRASILEIRAS

Luiz L. Marins

163

Revisão n. 6

14/11/2019

RESUMO

Utilizando as falas de Pierre Verger, Roberto Motta e Gisele Cossard, o texto mostra os perigos que as teorias acadêmicas intelectuais representam para o Candomblé. Explica também a origem da palavra “*acadafro*” e seu significado como rótulo ao acadêmico iniciado.

PALAVRAS CHAVES: Candomblé, Acadêmicos, Orixás

Publicado na Revista Olorun, n. 33, dezembro de 2015

<https://revistaolorun.wordpress.com>

INTRODUÇÃO

Nestes tempos de Internet, de tanta informação, contrainformação e desinformação, e para que se perpetue através dos computadores, julguei oportuno registrar três falas: uma de Pierre Verger, uma de Roberto Motta, e uma de Gisele Cossard.

No extrato da entrevista de Pierre Verger publicada na *Revista EXU*, edição de setembro/outubro de 1988, concedida a Myriam Fraga, conselheira da mesma, com coordenação de Claudius Portugal, editada pela Fundação Casa de Jorge Amado, Largo do Pelourinho, s/n, Salvador, BA, Verger fala do perigo das falsas teorias intelectuais introduzidas no Candomblé.

No extrato do prefácio de Roberto Motta, professor da Universidade Federal de Pernambuco, no livro de *Xangô de Pernambuco*, de Anilson Lins, Ed. Pallas, Motta fala das lucubrações e utopias dos pesquisadores acadêmicos, e pergunta se ainda são cientistas.

No extrato da fala de Gisele Cossard no livro *Awo: O Mistério dos Orixás*, Gisele fala da conduta do *acadafro*, isto é, o escritor acadêmico iniciado.

PIERRE VERGER:

Nesta entrevista Verger inicia falando de sua chegada à Bahia, de seu encantamento pela cultura afro-baiana, de preconceito, de seu trabalho como fotógrafo, de início como escritor, etc. Entretanto, a resposta que fez valer toda a entrevista foi aquela que Verger adverte sobre os perigos que ameaçam o candomblé, e por extensão, todos os segmentos das religiões de matrizes africanas.

Reproduziremos na íntegra a pergunta da entrevistadora Myriam Fraga e a resposta de Verger. Esta resposta serve como advertência não só para a geração atual, como ainda para as futuras que tem buscado cada vez mais conhecimentos nos livros.

Vejamos a entrevista:

[...]

Myriam Fraga:

E o candomblé hoje. Como o senhor o vê nesses quarenta anos, já que a Bahia foi modificada, principalmente pelo turismo?

Pierre Verger:

*O turismo é muito perigoso. Mas o que é perigosíssimo são as teorias dos intelectuais. Coisas que não têm nome, que não se justificam, mas são apresentadas com muita inteligência. São coisas muito inteligentes! Mas, [ainda que de sejam] inteligentes, podem se dizer coisas que são estupidezas tremendas. Muito bem explicadas, mas são completamente falsas. Infelizmente, **há recentemente coisas publicadas, que dizem exatamente o contrário do que são.***

166

Tem uma pessoa que escreveu que é proibido a gente comer as comidas que fazem parte das oferendas que se faz a um certo santo. Fez um trabalho minucioso e conseguiu a confirmação do ponto de vista que queria mostrar, mas que é completamente o reverso.

*Quando uma pessoa faz um trabalho com uma “hipótese de trabalho”, consegue provar qualquer coisa. E isso, porque baseou a teoria sobre a teoria de outra pessoa, da qual não quero dar nome, que escreve de maneira inteligente, mas que escreve coisas completamente estúpidas. É muito grave! **O raciocínio é perfeito, mas a base é falsa.***

Tem muita gente inteligente que é completamente falsa. E isso é perigoso para o candomblé, porque o

conhecimento do candomblé não é conseguido pela gente do candomblé de maneira didática. Nunca um pai de santo, digno de seu nome, ensina as coisas. Eles demonstram como se faz, sem explicar. Se a gente é inteligente, entende o que é. (os grifos são nossos)

Myrian Fraga:

E a utilização do candomblé, os mitos africanos, religiosos ou não, numa recriação literária? Como vê isto?

Pierre Verger:

Eu acho que é um meio de usar os mitos africanos para a gente conhecer. Eles são de uma poesia e uma beleza muito grande. Não acho inconveniente algum, se não fizer uma deformação de caráter. Digo que há livros muito bonitos, Vasconcelos Maia, por exemplo. Se não deformar o caráter do santo, por que não?

Percebemos claramente a preocupação de Verger com as teses acadêmicas que terminam por influenciar conceitos no campo religioso, como ocorreu com o tal Exu do Corpo, que não existe na religião tradicional ioruba, mas foi introduzido nas religiões afro-brasileiras por Juana Elbein no livro “Os Nagô e a Morte”.

ROBERTO MOTTA

Complementando o pensamento de Verger, Roberto Motta, antropólogo, professor doutor da Universidade Federal de Pernambuco, escreve na apresentação do livro de Anilson Lins, *Xangô de Pernambuco*, Editora Pallas, a seguinte crítica aos próprios acadêmicos, embora seja um. Vejamos:

168

[...] O primeiro destes méritos é a fidelidade ao vivido. Ao vivido, quero dizer, àquilo que as pessoas fazem, à sua realidade material e cotidiana, em contraposição ao que vem infelizmente sendo tão comum na produção antropológica, isto é, a atitude diametralmente oposta que consiste em confinar-se o antropólogo a uma espécie de gueto, em que os pesquisadores – se ainda pesquisadores – tratam seus próprios modelos ou daquilo que querem impor à realidade.

Deixam de ser cientistas e abandonam-se a elucubrações, não a respeito do que as coisas são, mas sobre como deveriam ser para corresponderem às utopias de que se fazem muitas vezes representantes. Utopias que envolvem uma tentativa de domínio, uma reivindicação de poder. (O grifo é nosso)

Em nome do relativismo cultural e da igualdade entre os povos, antropólogos, sociólogos e assemelhados,

*estão é ferozmente tratando de impor à realidade o único modelo de história que consideram válido, com origens no ideário do período que tenho chamado período intramural [...].*¹

A fala de Roberto Motta é um direito no queixo dos intelectuais acadêmicos das religiões afro-brasileiros, quando diz que “*confina-se o antropólogo a espécie de gueto*” e questiona “*se são ainda pesquisadores*”.

169

GISELE OMINDAREWA

A fala de Gisele Omindarewa Cossard no livro “*Awo, O Mistério dos Orixás*”, p. 13, coloca bem esta questão, ainda que seja ela também uma “*acadafra*”:

“Anteriormente, o Candomblé era visto como um mundo oculto, para iniciados. Aos poucos, pesquisadores, especialistas e até sacerdotes começaram a divulgar este conhecimento de forma fragmentada.”

“Acredito que, na verdade, tudo já tenha sido dito, mas de forma dispersa e muitas vezes com interpretações

¹ “Intramural” refere ao que acontece internamente, termo geralmente empregado na área médica para designar tumores internos.

intelectuais, que reconstroem uma visão fora da realidade do Candomblé. ”

“O Candomblé deve ser abordado com humildade e é preciso deixar que seus valores falem por si. Por isso, procurei não interpretar, não criar fantasias, nem tão pouco reconstruir imagens distorcidas ou surrealistas. ”

170

Naturalmente, trocando-se a palavra Candomblé por qualquer outro segmento religioso afro-brasileiro, a fala de Omindarewa continuará tendo o mesmo teor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Nenhuma das falas utilizou a palavra, mas o personagem a que se referiam é o que eu chamo (por minha conta e risco) de *acadafro*. Com respeito, sem querer ofender, é para este personagem religioso iniciado nas letras (qualquer um, ok) que criei tal denominação especial.

Este termo *acadafro* ocorreu-me quando pesquisava fontes para o estudo do oriqui *Exu Ota Orixá*, publicado no livro *Dos Yoruba ao Candomble Ketu*, organizado por Aulo Barretti. O motivo do estudo foi o livro *Exu, o inimigo invisível do homem*, do Pastor Ade Dopamu, livro que adquiri diretamente das mãos do nigeriano Sikiru Salami, em 1990, quando ministrava aulas no bairro de Perdizes.

Ao tomar conhecimento que ele, Dopamu, além de pastor, era professor de religiões da Universidade de Ilorin, Nigéria, pensei comigo ... "poxa, mas ele escreve o que quiser: pastor, professor universitário de religiões, tem a máquina acadêmica a sua disposição, assim é fácil ... esse cara é um *acadafro*". Assim que surgiu a expressão.

Não há nada de errado em ser iniciado e acadêmico ou vice-versa, ao contrário. Mas se por um lado isto traz benefícios, com o registro de informações da tradição oral e etnográfica, também traz alguns problemas porque o *acadafro*, tem a particularidade (ou seria a facilidade) de circular nos dois ambientes, acadêmico e religioso, livremente, sem que ninguém os conteste. Explico:

a) Na esfera acadêmica fala de conceitos religiosos iniciáticos que seus pares não conhecem, portanto, não contestam.

b) Na esfera religiosa fala de pesquisas acadêmicas as quais os irmãos de religião não têm acesso, nem diploma, portanto, também não contestam.

Assim, o *acadafro* discursa, escreve, conferencia, circulando livremente nas duas esferas da forma como deseja, como melhor lhe aprova o pensamento, porque não dizer, também a fé, naquilo que acredita e quer provar através das letras.

Em um *acadafro* é muito difícil apontar o fio da navalha entre o homem religioso e o pesquisador acadêmico isento. Onde termina um e começa o outro? Qual deles domina, no momento crítico da conclusão da pesquisa? Quando questionado, o *acadafro* geralmente apela para seu título religioso, fazendo uma espécie de “carteirada iniciática”, claramente para desqualificar o interlocutor e assim sustentar sua tese religiosa "acadafricamente".

No cenário internacional um bom exemplo de *acadafro* é o antropólogo e sacerdote Solagbade Popoola, que vem publicando textos religiosos apoiados em seu título religioso de Babalaô do Ijo Orunmila, de Lagos. No cenário nacional há muitos nomes, mas podemos citar Juana Elbein dos Santos.

Como a expressão *acadafro* surgiu quando pesquisava sobre o oriqui Exu Ota Orixá, alguns comentam que criei a expressão a partir de uma premissa negativa, e este é um ponto com o qual preocupo-me: não quero dar a esta expressão um rótulo apenas negativo, embora ele exista, mas sim, o sentido do iniciado que busca nas letras acadêmicas o aval para sua fé. Na verdade, não é meu propósito dar à esta palavra rótulo nenhum, nem negativo, nem positivo. A palavra *acadafro* quer apenas identificar o acadêmico iniciado, sendo que, tal relativismo entre o positivo e o negativo dependerá da probidade de sua própria produção acadêmica.

Aos pesquisadores realmente isentos, sugerimos uma maior atenção para este personagem importante da atual etnografia religiosa afro-brasileira: o *acadafro*.

LEITURAS COMPLEMENTARES FORTEMENTE RECOMENDADAS:

- Pierre Verger, “Etnografia religiosa popular e probidade científica”, *Religião e Sociedade*, n. 8, São Paulo, ISER, 1982.
- Fernando Brumana, “Reflexos Negros em Olhos Brancos”, *Afro-Ásia*, 36, 2007.

ÒRÌSÀ DE FAMÍLIA E O IFÁ CONTEMPORÂNEO

Luiz L. Marins

175

RESUMO

O texto transcreve extratos do vídeo de Baba Zarcel Carnielli nos quais são esclarecidos a diferença dos conceitos de “Orixá de Família” onde se faz apenas uma iniciação de um único orixá, e o conceito do Ifá contemporâneo, com várias iniciações de orixá.

Publicado na Revista Olorun, n. 48, março de 2015

<https://luizlmarins.wordpress.com>

INTRODUÇÃO:

“A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controlo sobre certas forças da natureza.” (Pierre Verger, Orixás, p. 18).

176

O conceito de orixá de família está ligado à ancestralidade, sendo a base do culto de orixá na Iorubalândia. A ancestralidade é o fundamento da RTY (religião tradicional ioruba) e dentro deste conceito, as iniciações ocorrem, ou deveriam ocorrer, apenas para o orixá ancestral da linhagem.

Atualmente este tradicional conceito ioruba vem sendo divulgado nos vídeos publicados pelo *Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó*, no Youtube, entidade mantida pelo *Aláàfin Òyó* que defende o conceito tradicional de *Òrìṣà* de família que ainda existe em *Òyó*, e possivelmente em algumas cidades próximas. Portanto, temos hoje duas correntes religiosas ioruba:

- A antiga tradição do “Orixá de Família”, nos quais se tem apenas uma iniciação;
- A forma moderna de Ifá, na qual se faz várias iniciações, tradição esta que vem se popularizando, como “Ifaísmo”, e que Bolaji Idowu chamava nos anos sessenta de “Orunmilaísmo”.

Esta forma de Ifá com várias iniciações já existia na Nigéria em algumas cidades, como informa Baba Zarcel no vídeo que falaremos em seguida, antes de sua introdução na diáspora afro-brasileira, que ocorreu através do nigeriano Sikiru Salami (Baba King) nos anos 80/90, quando veio estudar na USP, com o qual chegamos a fazer cursos de religião ioruba no Centro Cultural Oduduwa, no bairro de Perdizes, em São Paulo, ocasião em que conhecemos também o babalaô Sowunmi.

Curiosamente na época, este então “novo” segmento afro-brasileiro da diáspora era conhecido como “Tradição de Orixá”, o que fez passar a ideia ao povo de santo afrobrasileiro que a forma apresentada por Sikiru Salami, com várias iniciações seria a realidade de toda a Iorubalândia, e veremos mais à frente, que não é.

Faziam também parte da “Tradição de Orixá”, a Iya Sandra Epega, e o Baba Ribas de Exú, do Ilê Axé Marabô (em memória de ambos).

O VÍDEO DO BABA ZARCEL CARNIELLI

O conceito de *Òrìṣà* ancestral de família também foi objeto de tema no vídeo “Várias Iniciações 2” publicado pelo Baba Zarcel Carnielli no Facebook, na página de seu templo *Ìjọ Ifá Òtúrá Orí’re àti Ilé Àṣẹ̀ Ọ̀bàtálá Ọ̀ṣẹ̀rẹ̀m̀ àgbò Ilédì Awodélé* no Facebook, na data de oito de fevereiro de dois mil e dezessete.

O motivo de transcrevermos a fala do Baba Zarcel foi a objetividade de seu discurso que, em poucas palavras, mostrou claramente a atual situação de contraste das ideias religiosas entre os iorubas:

Devido sua extensão, cinquenta e oito minutos, nos quais o Baba Zarcel expõe vários assuntos, produzimos para este trabalho um extrato do vídeo, de quatro minutos, juntando várias falas de Baba Zarcel sobre o tema. Portanto, tenha em mente que o vídeo e a transcrição que serão apresentadas foram editados.

O motivo do vídeo foi, segundo a fala de Baba Zarcel, um debate¹ sobre “Ifaísmo” no Grupo

“Orisa University”, também no Facebook, que ocorreu nas datas de 07 e 08 de fevereiro de 2017, e que, em seu desenvolvimento, falou-se inícios ioruba, tema sobre o qual Baba Zarcel julgou oportuno produzir o vídeo.

Transcrição:

As referências que identificam as falas no vídeo, isto é, as numerações dos minutos, se referem ao extrato por nós produzido para este texto, e não aos minutos do vídeo original, que serão, evidentemente, diferentes. ²

¹<https://www.facebook.com/groups/orisauniversity/permalink/204298260045709/>

² Para acessar o extrato, veja as referências no fim do artigo.

VÍDEO “VÁRIAS INICIAÇÕES 2”

Por Baba Zarcel Carnielli

(Extratos):

Minuto 00:01 - O conceito tradicional de “Orixá de Família”

“Em algumas regiões, as pessoas acreditam que elas são descendentes consanguíneas do orixá. Sendo assim, existe uma linhagem de descendência daquele orixá. Se existe a linhagem de descendência daquele orixá, realmente, para esta família, não faz o menor sentido ser iniciado em outra divindade, senão, o orixá que ele pertence à linhagem.

O número de famílias que se consideram descendentes de orixá vem diminuindo gradativamente com o tempo por vários fatores: razões de acontecimentos históricos, colonização, chegada do Islamismo na cultura Ioruba, e vários outros fatores.

Minuto 00:45 – A perda do conceito tradicional do “Orixá de Família”

“Consequentemente, muitos iorubas se dissiparam desta relação: orixá > descendência > consanguíneo.

Consequentemente, passou a existir um retorno dos iorubas para suas raízes, só que o cara já não sabia mais qual que era a linhagem que ele fazia parte. E aí, quem que vai recomendar a divindade que ele vai ser iniciado? O oráculo”.

Minuto 01:16 - Costumes e regiões

“Na religião ioruba existem várias regiões. Cada região tem o seu costume, né. Então assim: você tem, por exemplo, Abéokuta. Em Abéokuta é comum, é comum que as pessoas sejam iniciadas no culto de mais de um orixá. Não só em Abéokuta.

Isso é comum em algumas famílias em Oxobô, isso é comum em algumas famílias em Ibadan, isso é comum em algumas famílias em Odé Rémo, isso é comum em algumas outras famílias em Ile Ifé. Tem sacerdotes de Ile Ifé que concordam com a iniciação em mais de um orixá. Tem sacerdotes de Ile Ifé que não concordam, né. Então, é importante as pessoas compreenderem que existem duas versões.

Mas não é que existe uma ruptura, não é que existe um racha, uma rixa entre estas duas. Ambas se respeitam e convivem muito bem. Só que tem pessoas que defendem uma teoria, e outras que defendem outra. Em Oyó é comum, pela pesquisa feita pela Sra. Paula, né, é comum as pessoas serem iniciadas em um orixá só.

Minuto 02:22 – A expansão da religião ioruba

“A partir do momento que o orixá sai do domínio da cultura ioruba e se expande por novos territórios, você está lidando com pessoas que não são descendentes consanguíneas daquele orixá, a não ser que alguém tenha um fio de cabelo de Ogun, e tenha como emprestar para fazer o DNA, aí a gente até pode pensar na possibilidade. Agora, se ninguém tiver, eu acho muito difícil que tenha, né, não tem como provar a descendência de um branco no culto de orixá, e gente, não tem como comprovar a descendência nem deles lá.

Minuto 02:59 – A evolução do conceito

Porque a pessoa de antigamente, né, o povo de orixá, as pessoas, elas eram iniciadas porque elas pertenciam à aquela linhagem, e também para representar aquele orixá.

Só que isso deixou de existir. Ainda existe, mas o culto não ficou nisso, o culto se expandiu, né. Então as pessoas passaram a se iniciar em orixá, não apenas para representarem aquele orixá, mas para terem o axé.

Manter certas tradições é importante [mas] a realidade da família de orixá, ela foi alterada. Isso se dá por um processo histórico. Então, o que eu quero dizer [é que] existem duas realidades na Nigéria que se respeitam muito lá: que é as famílias que se iniciam em apenas um orixá, e as famílias que se iniciam em mais de um orixá. ”

Baba Zarcel deixa claro a realidade das duas formas religiosas na Iorubalândia:

- As famílias que ainda conservam o conceito tradicional de uma só iniciação do orixá de família;
- As famílias que não conservam mais o conceito tradicional de orixá de família, e, portanto, abertas ao conceito de várias iniciações.

Inúmeros podem ter sido os motivos que levaram muitas famílias iorubas, talvez a maioria, a abandonarem a

religião tradicional dos ancestrais pelas religiões estrangeiras, entre as quais: a perda do poder político do rei, e do poder religioso como *Igbakeji Alaxé* (o segundo em poder após o orixá), perseguições religiosas dos líderes das religiões estrangeiras contra as religiões ancestrais, favorecimento social e político dos colonizadores, etc.

Dra. Paula Gomes, Embaixadora Cultural do Alaafin Oyó Empire e Presidente da Paula Gomes Foundation, informa que:

182

“Em certo tempo no passado, devido às perseguições, os seguidores do Orixá de família doavam seus filhos aos babalaôs para que estes, por serem apenas sacerdotes de um oráculo sem nenhuma importância política aos olhos das religiões estrangeiras.

Eles entregavam os filhos aos babalaôs porque a perseguição era menor, ela existia, mas noutra dimensão. Antigamente não haviam templos de Orunmila com funções políticas ou religiosas, e isso fazia com que a perseguição fosse menor.

Porém, quando as famílias de Orixá eram convertidas às religiões estrangeiras, e a pessoa mais velha falecia, o filho menor, seria entregue, por norma, a um babalaô. ”

Assim, podiam manter a criança na “cultura tradicional”, pois, mesmo que perdessem as raízes do Orixá de família, não se converteriam às religiões estrangeiras; na realidade, era um processo de resistência. As religiões estrangeiras ofereciam a educação através de seus colégios, mas cortavam toda a ligação com a Cultura Tradicional.” (Informação pessoal)

Baba Zarcel corrobora a fala da Dra. Paula Gomes quando diz que “*a realidade da família de Orixá foi alterada*”. De fato, tal alteração não ocorreu apenas no culto de Orixá de família, mas também dentro do próprio Ifá, pois, o trabalho do babalaô que antes era apenas divinar, e fazer os sacrifícios correspondentes ao oráculo, teve, a partir da introdução e concentração dos Orixás nos Ijos Orunmila (Igrejas de Orunmila), um acúmulo de funções, agora também como babalorixá.

Possivelmente, as razões apresentadas pela Dra. Paula Gomes, conforme acima, sejam o motivo da concentração do culto de vários orixás dentro de um templo de Ifá, no modelo internacionalmente exportado pelo Ijô Orunmila Atô, e pelo Conselho Internacional de Ifá, e que está sendo conhecido atualmente por vários nomes como: Ifaísmo (OsamaroIbie), Orunmilaísmo (Bolaji Idowu).

Trata-se, na realidade, do culto de orixá separado do poder político do Oba, e da linhagem familiar, administrados pelo babalaô, sacerdote de Orunmila, onde todos os Orixás são cultuados no mesmo templo com a possibilidade de múltiplas iniciações.

Esta nova forma religiosa ioruba, que se iniciou como uma resistência às religiões estrangeiras, foi registrada por Bolaji Idowu, em “*Olodumare... p. 214*”:

“Em 1943, Fagbenro Beyioku fez uma palestra intitulada ‘Orunmilaísmo, as bases do Jesuísmo’. A principal finalidade era propor uma teoria que Orúnmila, a divindade do oráculo, era o profeta de Deus para os Iorubas (ou melhor, os africanos), da

mesma forma que Jesus Cristo era o profeta de Deus para os Judeus, com um status muito maior do que o dele.”

“Mesmo antes desta palestra, uma igreja conhecida como Ijô Orúnmila (Igreja de Orúnmila) já existia, com filiais em várias partes do país. Esta “igreja” ordenou seu culto segundo o modelo cristão, com uma liturgia específica dirigida para Olódumare através de Orúnmila. E deve-se notar que este reordenamento da liturgia do culto não agrediu de nenhuma forma a religião Ioruba: é apenas uma redefinição do padrão, enquanto o seu principal núcleo é mantido.”

“Cerca de quatro anos atrás [1958], a Sociedade de Radiodifusão Nigeriana criou um pequeno comitê para examinar a questão se o Orunmilaísmo era a religião dos Iorubas (ou dos africanos), ou não. Na ocasião do comitê havia uma forte reclamação dos adoradores de Orúnmila que, à sua religião deveria ser dado o mesmo tratamento que era dado ao cristianismo e islamismo, na apresentação de seu culto nos programas de sociedade Nigeriana de Rádio difusão. ”

“O comitê facilmente decidiu contra o pedido dos Orunmilaístas, mostrando, a partir de fatos incontestáveis, que Orúnmila era apenas uma das principais divindades do panteão Ioruba, e que nenhuma entre todas elas poderiam reivindicar ser a própria religião Ioruba, quanto mais em ser a religião de toda a África. ”

“Era óbvio que, se a comissão não tivesse sido formada, e o seu trabalho feito corretamente, a Sociedade Nigeriana de Radiodifusão teria sido enganada facilmente, propagando a criação de uma religião nacionalista baseada em uma deliberada heresia, como descrevemos acima. ”

“A situação foi realmente resolvida por um diretor da Sociedade Nigeriana de Radio difusão, que com suficiente clareza percebeu o que estava sendo proposto, e se opôs duramente.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

185

Conforme registrou Idowu, o Orunmilaísmo, ou Ifaísmo, que, no Brasil, foi introduzido nos anos 1980 / 1990 por Sikiru Salami com o nome de “Tradição de Orixá”, na realidade, trata-se de uma reforma religiosa ioruba, e ao mesmo tempo uma forma de resistência à colonização das religiões estrangeiras.

Realmente, o conceito de orixá de família perdeu espaço para o Ifaísmo ou Orunmilaísmo em cidades nigerianas como Ibadan, Abéokuta, Lagos, Ifé, e outras, e vem crescendo na diáspora de uma forma descontrolada, como uma nova forma de religião afro-brasileira e, devido o desconhecimento dos leigos, vem fragmentando tradições seculares do Brasil.

Mas, em Oyó ele resiste fortemente, como tem mostrado a instituição ÀSÀ ÒRÌSÀ ALÁÀFIN ÒYÓ, entidade patrocinada pelo *Aláàfin Oyó*, através de vídeos de pesquisa de campo realizados pela sua embaixadora cultural do *Aláàfin*, Sra. Paula Gomes, e publicados no Youtube.

Em Oyó, até mesmo o casamento entre famílias de Orixás conserva antiga tradição, pois quando a mulher ioruba se casa e o marido também de Orixá, ela, doravante, ajudará no culto do Orixá de seu marido, sem abandonar o culto do Orixá de sua família. (Dra. Paula Gomes, informação pessoal).

REFERENCIAS

CARNIELLI, Baba Zarcel. Facebook, Ijo Ifa Otura Orire, video *Várias Iniciações 2*, live vídeo. Acessado em 01/03/2017, <https://www.facebook.com/ijoifaoturaorire>

CARNIELLI, Baba Zarcel. Extrato do video *Várias Iniciações 2*. Youtube, Canal de Luiz L. Marins: <https://www.youtube.com/watch?v=jCWcZl7B7HI>

GOMES, Paula C. D., *Informação pessoal via inbox*. Embaixadora Cultural Alaafin Oyó, membro do Àṣà Òrìṣà Aláàfin Òyó e Presidente da Paula Gomes Foundation. Facebook: <https://www.facebook.com/pgfoundation.oyo>

IBIE, Osamaro. *Ifism*. Edição do autor, Nigéria, 1998.

IDOWU, Bolayi. *Olódùmarè, god in yorùbá belief*. New York, A&B Books Publishers, 1994 [1962].

O GRITO DE LIBERDADE: POVO DE ÒRÌSÀ CONTESTA O CONSELHO INTERNACIONAL DE IFÁ

187

RESUMO

O texto apresenta discussões virtuais nas mídias sociais que ocorreram nos meses de junho e julho de 2019, entre o Conselho Internacional de Ifa, que afirma terem sido todos os Orixas iniciados em Ifa, e por outro lado, as famílias tradicionais dos Orixás, em Oió, que afirmam os Orixas nunca terem sido iniciados em Ifa. Apesar de educadas, as mensagens são incisivas e contundentes de ambos os lados.

Publicado na Revista Olorun n. 73, maio de 2019

<https://revistaolorun.wordpress.com>

Nota: A Revista Olorun n. 73 foi publicada com data retroativa.

INTRODUÇÃO

No mês de junho de 2014, o templo de *Ifá* de *Okè-Itase*, *Ilè-Ifè*, durante o festival anual 2014-2015 publicou um mito no qual dizia que *Sàngó* teria sido iniciado em *Ifá*. Isso provocou uma contestação imediata do povo de *Sàngó*, em *Òyó*, que negou veemente que *Sàngó* tivesse sido iniciado em *Ifá*, através do perfil *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*¹, o que gerou uma enorme discussão virtual.²

A situação manteve-se mais ou menos sem grandes manifestações de ambos os lados, até maio de 2019. No mês de junho, o Conselho Internacional de Ifa, através de Solagbade Popoola³ novamente publicou versos⁴ nos quais não apenas *Sàngó*, mas *Ògún*, *Èsù*, *Obàluayé*, e todos os *Òrìsà*, incluindo *Obàtálá*, teriam sido iniciados em *Ifá*, e reconheciam *Òrúnmìlà* como o líder de todos.

A resposta foi imediata do povo de *Òrìsà*, e muito mais forte, não apenas com texto, como em 2014, mas agora com vídeos publicados no Facebook. As famílias de *Òrìsà* em *Òyó* reuniram-se, e passaram a publicar os vídeos em resposta ao Conselho de *Ifá* e a Popoola, contestando abertamente Popoola

1 Hoje renomeado para Alaaga Adejare Adisa. A mudança de nome no perfil foi por exigência do Facebook (Paula Gomes, informação pessoal via internet).

2 Sobre este debate, ver: “Odun Ifa Oke-Itase”, *Revista Olorun*, n. 36, <https://revistaolorun.wordpress.com>

3 Ver: “Solagbade Popoola e o Novo Mito da Criação Ioruba”, *Revista Olorun*, n. 21. Idem.

4 Ver: “O Equívoco do Verbo Te nos *Èsè Ifá*”, *Revista Olorun*, n. 72, Idem

e o Conselho Internacional de Ifá, afirmando que nenhum *Òrìṣà* foi iniciado em *Ifá* e que as palavras do Conselho de *Ifá* são mentirosas, acusando o Conselho de ser uma entidade fundamentalista de colonização das famílias¹ de *Òrìṣà*, comparando-o às religiões estrangeiras, igualmente colonizadoras.

Nesta luta, ao lado das famílias de *Òrìṣà*, está também o *babaláwo* Fatokun Morakiniyo, *Ààrè Ìsèsè Aláàfin Òyó*, sacerdote do culto do *Òrúnmilà*, que também é um *Òrìṣà*. Babaláwo Fatokun apoia as declarações das outras família de *Òrìṣà*, e também contesta abertamente Solagbade Popoola em suas declarações. Segundo Paula Gomes, ministra cultural do *Aláàfin Òyó*, “o povo de *Òrìṣà* está sofrendo uma nova colonização, desta vez, pelos próprios Iorubas”.

Com a independência da Nigéria em 1960, após a criação dos Estados Federativos da República, a Yorubalandia se viu separada do controle político de *Òyó*, e isto facilitou a criação de uma nova religião, um culto de Ifa centralizador de todos os cultos de *Òrìṣà* e controlado pelos babalaôs, chamado inicialmente de Orunmilaísmo², mas atualmente conhecida como Ifaísmo, diferente do *Ifá* tradicional que trata apenas do culto de *Òrúnmilà*. Os templos *Ijò Ifa Adulawo* e *Ijò Ifa Orunmila Ato*, em Lagos, mas atualmente com filiais em muitas cidades Iorubas, marcam o início desta nova religião de

1 Ver: “Orixá de Família e o Ifá Contemporâneo”, *Revista Olorun*, n. 48. Idem.

2 Sobre o Orunmilaísmo, ver nota 3.

Ifá moderno centralizador dos cultos de vários Òrìṣà embasados em uma nova mitologia escrita criada para este fim.

Neste texto reunimos as principais falas, de um lado e do outro, em ordem cronológica. O link para a matéria original poderá ser encontrada ao final de cada matéria transcrita. A partir deste ponto disponibilizamos as falas coletadas.

CONSELHO INTERNACIONAL PARA A RELIGIÃO DE IFA

Por Solagbade Popoola

24/06/2019

Oloye Fakunle Oyesanya falou minha mente. O Conselho Internacional para a Religião de Ifa apoia e endossa sua posição como um esclarecimento adicional da Declaração Oficial emitida pelo Conselho.

Para aqueles que sentem que são Olorisa e / ou Ologboni e a declaração não os afeta ou lhes concerne, é um fato que Ifá é a Religião de TODOS os Irunmoles e Orisa sem qualquer exceção. Além disso, todos os Irunmole e Orisa foram iniciados em Ifa, exceto Osanyin.

Não há registro de Ogum sendo iniciado em Sango ou Obatala ou Orisa Oko. Não há registro de Obaluaye sendo iniciado em Egungun, Oro, Erinle e continue, mas TODOS estes Irunmole foram iniciados em Ifa porque Ifa é a biblioteca e o arquivo da Inteligência, Esperança, Fé e Espiritualidade de todos os Irunmole, Orisa e Omo Eniyan, seres humanos aqui na terra.

191

Aqueles entre os Olorisa e Ologboni que rejeitam ou se recusam a aceitar as diretrizes de Ifa como vinculantes estão simplesmente agindo contra o Orisa que eles clamam estar seguindo. Se todos os Orisa não rejeitam as diretrizes de Ifa e todos eles iniciaram em Ifa, como ousar os devotos de Orisa e Ogoni se recusarem a aceitar e cumprir as diretrizes?

*Além disso, Ifa conta as histórias da origem, caráter, prática e operação de TODOS Irunmole, Orisa, Ogoni, etc. Se alguém quiser saber sobre qualquer Divindade, incluindo o próprio Olodumare, **NÃO há outra autoridade além de Ifá**, o maior contador de histórias de todos os tempos e todas as gerações. Ifa também declara e explica os títulos de TODOS os devotos de Ifá, Irunmole, Orisa e Ogoni sem qualquer exceção. Aqueles que não estão em Ifa são os recém inventados como Oba disto e daquilo. Se qualquer Olorisa, Ologboni, Elegbe, assim por diante, sentir que seu título é declarado e explicado por e em Ifa, deixe-nos dizer, mencionando o Odu e declarando as estrofes. Chega de invenções ridículas. Ase !!!*

Em relação à questão daqueles que são loucos por títulos inexistentes e falsos, o Conselho Ifa se abstém de nomear nomes para dar aos envolvidos a oportunidade de corrigir o erro de forma discreta e honrosa sem perder a reputação. O Conselho não tem nada a ganhar em submeter alguém ao ridículo. Ao mesmo tempo, o Conselho de Ifa não pode ser responsabilizado pela conduta daqueles que optam por se ridicularizar. Além disso, o Conselho da Ifa NÃO cola nenhum nome ou imagem de ninguém, se o Conselho escolher permanecer NEUTRO sobre esse assunto.

Deixe aqueles que têm ouvidos, deixá-los ouvir. Deixe aqueles que têm respeito próprio e estão envolvidos nesta ridícula TITLEMANIA ajustar a conta.

*Aboru Aboye,
Solagbade Popoola
Presidente, ICIR.*

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2361353097412078&id=1652318954982166

OBA EDU MORAKINYO FATOKUN

Oyo, 5 de julho de 2019

Como o presidente do Conselho de Chefes e Anciões da Religião Tradicional Oyo Alaafin é meu dever enviar esta carta dirigida ao "Presidente do Conselho Internacional da Religião Ifá" em Ekiti.

193

*Para o Conselho Internacional da Religião Ifa (ICIR)
Presidente Solagbade Popoola
Ekiti*

Assunto: Declarações nas mídias sociais

Aboru Aboye,

O Conselho de Chefes e Anciões Tradicionais de Oyo Alaafin para a religião tradicional tem o prazer de aproveitar esta oportunidade para compartilhar com vocês que uma reunião aconteceu em Oyo devido a várias publicações na internet e mídias sociais sobre crenças religiosas tradicionais causando crise intra-religiosa entre nossas comunidades religiosas tradicionais iorubás.

É para enfatizar que nossa fé indígena simboliza a coexistência pacífica; portanto, é importante notar que a diversidade da religião dos Orisa surgiu em diferentes

famílias e localidades na terra Yoruba. Por essa razão, existe entre nós uma grande diversidade de adoração a Orisa; É também importante lembrar que através das variedades de nossas crenças religiosas, a paz é pregada e praticada, e não a competição ou a supremacia.

As declarações feitas pelo Conselho Internacional da Religião de Ifá não estão de acordo com os princípios de nossa fé indígena. Eles foram feitos com desespero, depreciação, autoritarismo, absolutismo e arrogância, se afastando de nossa antiga fé da verdade, transformando-a em um Novo Testamento.

Ifa Orunmila está entre as nossas diversidades religiosas tradicionais iorubás; Orunmila e outros Orisa vieram para servir a humanidade com simplicidade e humildade; Orunmila nunca ensinou sua arrogância ou supremacia aos seguidores acima de toda a criação de Olodumare.

Um provérbio ioruba diz:

“Um ki tori owo gbe aburo divertido egbon”

"Você não pode desconsiderar seu irmão idoso por causa do dinheiro"

Além disso, Odu Ifa Oturupon Obalufon diz:

*“Jejeje niwa ogbo
Ogbo o logun
Lo dIfa fun Orunmila ati Obalufon
Nijo ti ganhau lo re jijagba lotufe aun daye
Orunmila ri Obatala
Orunmila n obo oye ki Obatala
O dobale fun ohun o se wa dobale fun o
Oi ai agba ni tara mi ni
Orunmila ni kin lo fi je agba ko fi han ohun
Obatala ni kini iwo fi gba pe
Oju ohun lo
Orunmila ba si fila ori re
Gbogbo irun ori re ti di funfun
Obatala se você é fi je agba
Obatala naa si fila ori e
Gbogbo ori re ti ri bi apata
O ti ti ri ser divertido bi igba odun
Orunmila ba fi ori bale divertido Obatala
Orunmila wa bi Obatala pe
Ba wi ni ti ti ri aye se
Obatala wa ni pelepele la ganhau n se
Jeje niwa ogbo
Ogbo logun ”*

Tradução:

*“Jogou Ifa para Orunmila e Obalufon
Quando eles estavam lutando para ser o mais velho de Ife
Orunmila viu Obatala
Orunmila estava esperando que Obatala se deitasse por ele
Obatala disse: “porque eu deveria deitar para você?”
“Você não reconhece uma pessoa idosa?”
Orunmila disse: “o que te faz ser ancião? me mostra”
Obatala respondeu-lhe: “o que te faz acreditar que você é
mais velho que eu?”
Orunmila removeu seu boné e
Todo o cabelo dele era branco
Obatala removeu seu boné também
Sua cabeça parecia uma pedra
Obatala disse a Orunmila:
“Tem sido assim há mais de 200 anos”
Orunmila agora deitou-se para Obatala
E perguntou-lhe como você fez isso nesta vida
Obatala respondeu que é através da calma
Calma é o comportamento para alcançar uma vida longa
Não há outro remédio para uma vida longa.*

*Ifa nos ensina o seguinte: “PELEPELE”
Respeite os anciãos; respeitar os outros e seus conhecimentos;*

Orunmila não está acima de outros Orisa; Orunmila não sabe tudo.

Outro Odu Ifa, OSETUA diz:

*“Konkoro awo ewi nile Alado
Orun redede couve awo oderada
Alakan ni be lodo venceu a lakaye pepepe awo oluweri
AdIfa fun igba Irunmole ajikotun
A bu divertido igba Irunmole ajipaosi
Awon pe igba oro
Won pe igba opa
Won pe ita
Ita o je
Won pe Oro
Oro o fonu
Você ganhou um titun
Ko wa le aye
Won wa sunkun para Eledumare lo
Eledumare ni ta ku laye ti e o fi ti se
Won ni Osun ni
Eledumare ni ki venceu a re fi imon je tosun
N je mo mo ni mo
Mo fi mo je je tosun o
Ore yeye o ”*

Tradução:

*“Konkoro awo na cidade de Alado
Orun redede couve awo oderada
Alakan ni be lodo venceu a lakaye pepepe awo oluweri*

*Jogou Ifa para 200 Irunmole ajikotun
E por 200 Irunmole ajipaosi
Eles se reúnem na floresta de Oro
Eles se reúnem na floresta de opa
Eles chamaram ita
Ita nenhuma resposta
Eles chamaram Oro
Oro não respondeu
Eles chamaram bebês novos
Bebês não vêm à terra
Eles choraram para Olodumare
Olodumare disse voltar para a terra
Reconhecer e envolvê-la em todas as atividades
Agora, nós demos reconhecimento a Osun
Ore yeye o ”*

Ifa ensina-nos o seguinte: NÃO DIMINUIR OS OUTROS

*Todos Orisa são igualmente importantes e têm seus deveres.
Olodumare é o único conhecedor!
Ifa não tem autoridade
Para determinar nada de qualquer outro Orisa.
Nenhum Orisa está sob o controle de Ifa.*

Odu Ifa Ejiogbe diz:

*“Elagejeje Babalawo omi
LodIfa fun omi nigbati*

*Omi raiva alai ni ku
Ebo ni won ni ko se
Osi gbebo ni be orubo
N ekun rere la bomi
Elagejejeje ”*

Tradução do inglês

*“Elagejejeje Babalawo omi
Jogou Ifa para omi (água)
Quando omi queria vida longa
Omi deveria fazer ebo
Omi fez
Agora a água está na íntegra
Elagejejeje ”*

Ifa ensina-nos o seguinte:

Awo jogou Ifa para omi, mas não tem como iniciar omi para o Ifa

NÃO TEM COMO NENHUM AWO INICIAR NENHUM ORISA EM IFA.

Ifa é a religião de Orunmila e seus seguidores, mas Ifa não é a religião de todos orisa.

Odu Ifa IRENTEGBE diz:

Paragrafo 3

“

Oju o ku irikun

Enu o ku isokuwi

Ese o ku irinkurin

AdIfa divertido Orunmila

Ifa divertido ti omi oju se ranu omo

Awon awo ni ki Orunmila ou toju "owu araba"

Ki o fi kebo ru

Nigba ti Orunmila o bi

O bi okunrin

Won ni ki la mo pe

Awon ni "araba"

..... ”

Tradução:

Paragrafo 3

“

Oju o ku irikun

Enu o ku isokuwi

Ese o ku irinkurin

Jogou Ifa para Orunmila,

quando ele quis nascer

Awo disse para ele fazer o ritual

ele deveria incluir "owu raba" no ritual

ele fez isso

Orunmila nasceu como outro menino

Como chamá-lo?

Awo disse que o bebê deveria ser chamado de "araba".

..... ”

Ifa nos ensina o seguinte:

*Araba é o filho de Orunmila;
Araba é um divinador,
Servo do Oba e da humanidade;
Orunmila não é um Oba;
Orunmila não usa coroa;
Orunmila só usa contas.*

"PELEPELE"

Respeito, paz e verdade são a base ética de nossa fé indígena.

O Conselho de Chefes e Anciãos Tradicionais de Oyo Alaafin para religião tradicional está disponível para qualquer consulta.

Presidente do Conselho Vice-Presidente

Chefe Ifatokun Morakinyo Chefe Adeosun Osunmakinde

Aare Isese de Oyo Empire Baale Osun do Império Oyo

08035781143 08062406242

<https://www.facebook.com/obaedu.morakinyofatokun/posts/427163974793979>

CONSELHO INTERNACIONAL DA RELIGIÃO DE IFA

Por Solagbade Popoola

09/07/2019

202

Minha atenção acabou de ser atraída pela carta escrita por Oba Edu Morakinyo Fatokun em reação à declaração que fizemos anteriormente sobre a proliferação de Obaship e outros títulos falsos entre os Babalawo, Olorisa e Ologboni em Yorubaland da Nigéria e na Diáspora. Depois de ler a carta muitas vezes, sinto uma enorme dose de dor e tristeza para responder a esta carta pelas seguintes razões:

- 1. Baba Awo Morakinyo Fatokun é uma pessoa idosa em Ifa. Suas declarações devem contar, e contam.*
- 2. Pessoalmente, considero-o um Awo para o qual os outros precisam ir, a fim de obter esclarecimentos sobre qualquer assunto relativo a Ifa e Orisa.*
- 3. Ele é o meu ancião que não deve ser desrespeitado, não importa o que aconteça.*

Dito isto, nada me fará desrespeitar Baba Awo Morakinyo Fatokun. Não obstante, nada me impedirá de desnudar a verdade e nada além da verdade do assunto em questão. Conseqüentemente, aqui está minha resposta à carta:

Primeiro, Baba Awo Famoriyo me passou insultos em sua tentativa de sujar a posição do Conselho Internacional da Religião Ifá. Em sua carta, ele escreveu que as declarações do Conselho foram feitas com "desespero, autoritarismo (sic), absolutista (sic) e arrogância ...".

Como Ancião, ele se reserva o direito de insultar os mais jovens. São os mais jovens que não devem falar com ele. Por essa razão, tomo os insultos de boa fé.

Fui abordado na carta como o presidente do ICIR Ekiti. Tenho o prazer de anunciar a você que o ICIR, é agora, UM. Não há mais divisão ou facção no Conselho. Eu pensei que você deveria saber agora, mas parece que você não tem acompanhado os desenvolvimentos nas mídias sociais. Tenho certeza de que você ficará feliz porque o Conselho agora é um, pois eu ainda considero você como um Élder que quer progresso em Isese.

Agora para o cerne da sua carta Baba: Minha declaração não foi e não é sobre quem é mais velho ou mais jovem entre os Orisa e Irunmole. É sobre uma questão específica de proliferação de títulos não reconhecidos e coroas Obaship entre os adeptos Awo, Orisa e Ogboni. Como meu ancião, como direi que você convenientemente se calou sobre essa questão principal? De qualquer forma, ainda voltarei a isso nesta carta.

Em sua carta, você estava dando a impressão de que eu sou o único que diz que Ifa é superior a todos os Irunmole e Orisa. Você até chamou isso de "transformá-lo em um novo IFA TESTAMENT (caps your)". Como posso fazer um ancião, um adepto de Ifá, entender o simples fato de que Ifá NÃO é Orunmila e Orunmila NÃO é Ifá, embora ele fosse metaforicamente chamado Ifa em muitas estrofes Ifa? Ifa é o discurso direto de Olodumare. É a soma das atividades, personagens e pensamentos de todos os Irunmole, Orisa e outros seres na terra e em Orun, Sky World. Se Baba pudesse aceitar isso, ficarei muito feliz. Numa situação em que as pessoas quase conseguiram a falsidade institucionalizada, nós, no Conselho Internacional da Religião Ifá que estamos dispostos a defender a verdade, nós nos tornaremos alvos de ataque. Estamos cientes disso e estamos preparados para isso.

Há um provérbio iorubá que diz: "Agba ti yoo ba je Ogunkogun, itan-kitan nii ma a pa", que significa, "um ancião que quer se beneficiar duvidosamente da herança de outras pessoas, ele começará fazendo narrativas históricas duvidosas".

Eu gostaria de fazer algumas perguntas e darei as respostas para destacar a posição de Ifa entre os iorubás:

1. Quando um bebê nasce e o ikosedaye deve ser realizado, o que nossos anciãos costumam fazer? Ifa ou Orisa? Resposta: Ifa

2. Quando o rito de Imori deve ser realizado, o que nossos anciãos usam? Ifa ou Orisa? Resposta: Ifa

3. Quando uma nova terra agrícola deve ser cultivada, o que nossos anciãos usam? Ifa ou Orisa? Resposta: Ifa

4. Quando um Oba deve ser selecionado, o que nossos anciãos usam? Ifa ou Orisa? Resposta: Ifa

5. Quando o Oba selecionado deve ser iniciado, ele está em Orisa ou Ifa? Resposta: Ifa

6. Quando o Oba deve ser instalado, que método de adivinhação é usado? Ifa ou Orisa? Resposta: Ifa

7. Quando alguém morre, o que foi consultado? Ifa ou Orisa? Resposta: Ifa.

Isso continua e continua.

Vou recitar apenas três estrofes para destacar a posição de Ifa entre os Irunmole:

Depois que a Folha da Palmeira, que era um pseudônimo de Orunmila, iniciou Ogum em Ifa, Ogum iniciou Orunmila em Orisa? Não.

2. Em Owonrin Asingi (Owonrin Iwori), Ifa diz:

Tó bá ẹ wípé asínwín tòn asínwín ni wọn bá nǵbé ara a wọn l'ómọ jó

Wọn ò bá ti gbé'raa wọn l'ómọ jó'ná

Tó bá ẹ wípé wèrè òun wèrè ni wọn bá nǵbé ara wọn l'ómọ pòn

Wọn ò bá ti gbé'raa wọn l'ómọ jù sí kànga

Kántankàntan

Kàntànkantàn

Díá fún Ọrúnmilà

*Ifá yóó fi ogójì **te**1 Şàngó n'ÍFÁ*

Yóó fi ogófà dá'dè fun un....

Tradução

Se os lunáticos se engajassem em dança errática com seus bebês

Eles teriam queimado seus bebês no incinerador

Se as pessoas loucas se envolverem em amarrar seus bebês nas costas

1 Nota do tradutor. Sobre o verbo “te” ver: “O equívoco do verbo “te” nos ẹẹ Ifa. *Revista Olorun*, n. 72, Abril de 2019.

Eles teriam jogado seus bebês no poço

Absurdo

E estupidez

Mensagem do IFA para Orunmila

Quando ele iria gastar 40 sacos de búzios para iniciar Sango em Ifa

E gastaria 120 sacos de búzios para comprar as contas ide para ele ...

208

Sango iniciou Orunmila em Orisa em troca? Não, nunca.

3. Em Ate Njeru (Irete Iwori) Ifa diz:

À kú f'owó l'ówó òdúndún

À kú f'ẹ̀sẹ̀ l'ẹ̀sẹ̀ ẹ̀ tẹ̀tẹ̀

À kú f'owó l'ówó Ọ̀nì wàkàwàkà

Tíí s'omọ Oníbú Íràgbìjì

Díá fún Ọ̀rúnmilà

Baba ñ lẹ̀ọ̀ tẹ̀ àwọ̀n akọ̀gun mẹ̀rin ọ̀run n'Ífá

Ọ̀rúnmilà tẹ̀ Ọ̀gún n'Ífá

Ó tẹ̀ Sàngó n'Ífá

Ó tẹ̀ Sọ̀nponnọ̀ n'Ífá

Ó wáá tẹ̀ Èsù n'Ífá ẹ̀kẹ̀rin w

Tradução:

A morte múltipla de Odundun

E a morte do grupo de Tete

E o desaparecimento de Oni wakawaka, o crocodilo

*A descendência de Onibu de Iragbiji
Eles eram o Awo que lançou Ifa para Orunmila
Quando vai iniciar os quatro guerreiros principais de Orun
em Ifa
Orunmila iniciou Ogun em Ifa
E iniciou o Sango em Ifa
E iniciou Sonponno em Ifa
E então iniciou Esu em Ifa ...*

209

Algum dos quatro Irunmole iniciou Orunmila em Orisa? Não nunca. Isso é para mostrar que a iniciação destes Irunmole e Orisa em Ifa não era nada mais do que beber na fonte de conhecimento e auto-realização que Ifa representa.

[...]

*Solagbade Popoola
Presidente, ICIR*

https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2371160926431295&id=1652318954982166

SANGOWALE IBUOWO

10/01/2019

Egbe Adosu Sango Ile Ioruba

Escreve ao International Council of Ifa Religion

*Para Awo Solagbade Poopola
Conselho Internacional da Religião Ifa*

210

Nós, a suprida associação mencionada, estendemos nossas saudações ao Conselho de Religião de Ifá. Nosso principal objetivo é responder a você o que você escreveu no Facebook recentemente.

1. Ifa não é uma religião, é o conhecimento de Orunmila, mas os seguidores de Orunmila acreditam que Ifa é a voz de Olodumare, que nós respeitamos sua crença, mas não é nossa própria crença.

2. Todos os Irunmole ou Orisa não se iniciaram em Ifa, ou qual é o ipori que Orunmila deu a Sango durante a iniciação?

Se Ifa é conhecimento, como alguém pode ser iniciado no conhecimento? Itefa não é a iniciação de Orunmila? O conhecimento pode ser um processo ritual de iniciação? Conhecimento é igual a educação, que é um processo de

aprendizagem, não pode ser adquirido por iniciação ritual. Olodumare não deu conhecimento a todos os Orisa?

Em ioruba, cantar ou dizer uma encantação, é conhecido como AFO, a voz de poder, de Olodumare. Existe alguma iniciação ritual para AFO? NÃO, porque é um processo de aprendizado. Então, Conselho Internacional da Religião Ifa, todos Orisa trazem do céu, AFO, Olodumare deu a eles.

211

Provérbio Yoruba

*“Sango não escolhe pessoas sem família
Orisa Oko não escolhe pessoas sem parentes
Orunmila escolhe as pessoas com deficiência ”*

3. Além disso, não há Orisa controlado por outro. Orunmila é Orunmila, Sango é Sango.

Entre os Orisa que vieram do orun, Orunmila é o último.

4. Todos os títulos não podem ser encontrados em Ifa, como Baba Ipeere, Iya Ipohun, etc. Cada Orisa sabe sobre seu próprio título.

5. Por favor, não misture tudo. A saudação de Orunmila é “EEPA Orunmila”. É apenas para Sango que a saudação é “Kabiesi”. A história está dentro do eerindilogun em Ejilasebora (ka bi o si).

6. Todos os Orisa são iguais e vão juntos com o devido respeito entre si. Pare de chamar isso é a cabeça. Todos eles têm conhecimento. Sango não foi iniciado em Sango, sem falar de Ifa. Sango iniciou sere, laba, ose, eku ago e esuro no Sango.

Finalmente, quando você quiser falar no Facebook, não use mais palavras abusivas, dizendo que, “quem não concorda, que Ifá é o chefe, é louco”.

212

Porque quem pensa é mais sábio que todo mundo, então, é originalmente louco.

No conhecimento de Orisa, Obatala é o primeiro e Orunmila é o último.

*“Ouvir o conselho dos outros é uma glória
Respeitar outra opinião é um prazer do ser humano
Não para ouvir os conselhos de outras pessoas, traz
arrependimento
Jogo para alaseju
Quando ele quer nadar dentro do oceano
Ele só nada na lagoa
Enquanto você estiver dentro da lagoa, nunca irá para o
oceano”*

*Sango Iragbiji Sangokunle Ibuowo Sangobunmi Alabi
Secretário do Presidente Baale Sango
Cidade Iragbiji Cidade Oyo Cidade Oyo*

Assinado por outros sacerdotes de cidades diferentes como Kisi, Igbope, Ilua, Ibadan, Ede, Oyo, Iragbiji.

<https://www.facebook.com/ibuowo.sangowale/posts/454231208701510>

OYABUSOLA OLORI OYA



214

*Por favor, não use um orisa para estragar outro.
Oya não se iniciou para Ifa.
Oya veio de orun por si mesma também outro orisa.
Por favor tome cuidado com o que você diz.
Respeite os outros.
Não mexa com orisa.
Ees têm seu própria forma
Não estrague orisa.*

<https://www.facebook.com/100006649845988/videos/2444290702469234/>

AAJE OOSA OYO LAND



215

Ao Conselho Internacional da Religião Ifa

13/07/2019

*Obatala é Bábá arugbo, o mais antigo
Quem trouxe todos os Orisa para a terra
Ninguém iniciou Obatala em Ifa
Obatala não está sob Ifa
O sacerdote de Orunmila está falando mentiras
Nenhum Orisa está sob Ifa
Respeite os outros, você está falando sem sentido*

*lele omode o ni ku
Alaso ala Bàbá Sango
Suru o je o binu Bàbá Orunmila
Ibuke lode orun
Ara koko ni fi sise omo*

216

*“Diversão divertida
Céu cheio de brancura as crianças não conhecem a morte
O dono da brancura é o pai da Sango
Gentileza não aborrecer o pai de Orunmila
Ibuke no céu o mais forte que produz crianças”.*

<https://www.facebook.com/adejareadisa.wojare/videos/1412618295573947/>

OLOYE ADEJARE ADISA JAGUN OLORISA



217

15/07/2019

Para o Conselho Internacional para a Religião de Ifa

Oloye Solagbade Popoola

Os devotos de Obatala Oyo saúdam você.

Não estamos felizes pelas notícias que estão por aí, que Orunmila é o chefe de todos os orisa e que os orisa foram iniciados em Ifa.

*Obatala Baba Arugbo é o mais velho entre todos.
Obatala trouxe todos os orisa para a terra.
Obatala não foi iniciado em Ifa.
Obatala Igbakeji Olodumare.*

Por que Olodumare deveria dar sua voz e poder apenas a Orunmila? Por que Olodumare faria inútil outro orisa, especialmente Obatala Baba Arugbo?

218

Algo está errado em nossa cultura.

Porque Olodumare, o Supremo Criador, tornaria inútil os mais velhos, para dar poder ao mais jovem? Talvez essa seja a sua cultura em sua casa, mas não na terra ioruba.

Seus antepassados confirmam que Obatala foi iniciado em Ifa? Isso nunca aconteceu.

Na terra yoruba, o pai pode ser iniciado pelo filho ou o filho pode saber mais do que o pai? Talvez de onde você vem, o filho venha primeiro, depois o pai.

Você cresceu entre nós, ou se juntou a nós mais tarde, e agora quer cavalgar sobre nós?

Você é muito desrespeitoso.

Você está chamando todos os devotos de orisa, de estúpidos, que nós não sabemos a diferença entre Ifa e Orunmila. Só porque você tem educação ocidental?

O Conselho Internacional da Religião de Ifá é um conselho fundamentalista e intolerante. Conselho Internacional da religião Ifa quer colonizar todos nós, como fazem as religiões estrangeiras.

219

Por favor, comece por limpar a sua própria casa, e não se preocupe com os outros. A primeira coisa que você precisa fazer é corrigir os títulos falsos dados pelo Conselho, depois respeitar os outros e tirar os dedos dos outros orisa.

Além disso, Obatala não precisa de Ifa para Ikosedaye, nem para o funeral, nem para a agricultura, nem para a instalação de Oba.

Conclusão:

Obatala não precisa de IFA.

Olodumare deu para Obatala eerindilogun e AFO, do orun.

<https://www.facebook.com/adejareadisa.wojare/posts/1414165355419241>

ODETUNDE OBADAISI



220

17/07/2019

*Para Conselho Internacional da Religião Ifa
Ao Presidente Oloye Solagbade Popoola*

Ouvimos que o povo de Ifa estão dizendo que são mais velhos de todos os orisa. Não é assim. Nós estamos aqui em Oba Alaafin, o que precisamos, perguntamos a Oba. Mesmo para pessoas de fora, que têm problemas, nós perguntamos a Oba.

Esta comunidade não tem nenhuma crença em Ifa. Acreditamos em Oba, que nossos antepassados colocam aqui para nós. Qualquer assunto que estiver acontecendo em nossa

família, ou para as pessoas que estamos vivendo juntos, nós levamos a noz de cola (obi) para Oba, e Oba nos responde.

Nós ouvimos rumores de que nós Olorisa precisaríamos consultar Ifa antes de fazer oferendas para Oba. Isto não é assim. É somente Oba que pede o que ela precisa de nós. Nós não consultamos nenhum outro Orisa para saber tudo sobre Oba. Até mesmo quando estamos adorando Ogum, não consultamos nenhum Orisa ou babalawo.

221

Oba é diferente de Ifa

Oba não está sob o comando de nenhum Orisa ou Ifa

Oba é a base do nosso caminho

Por favor, respeite todos os Orisa.

<https://www.facebook.com/odetunde.obadaisi/videos/480457679400482/>

OGUNDARÁ ODETUNDE



222

18/07/2019

*Para Conselho Internacional da Religião Ifa
Para Awo Solagbade Popoola*

*Meu nome é Ogundara Omo Ode Odetunde.
Hoje é ose Ogun,
Nós devotos Ogun
Estamos dentro do palácio do Alaafin de Oyo.
Não há oráculo de Ogum, exceto a noz de cola.
Ogum é aquele que abre o caminho,
E trouxe todos os orisa do céu para a terra.
Ogun não foi iniciado em Ifa*

*Desde o começo Ogun usa apenas obi como oráculo principal.
Ogum não foi iniciado em Ifa.*

<https://www.facebook.com/100007872137069/videos/2357910384481343/>

Visite:

<https://luizlmarins.wordpress.com>

225

Editado por L. L. M.